### 001

وقع الكلام في بحث الاستصحاب في هذا التنبيه وهو انه هل يعتبر في المستصحب ان يكون حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي ام لا:

والبحث في مقامين :

الاول

### في اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا ذا حكم شرعي

والثاني

هل يعتبر في جريان المستصحب ان يكون ذا اثر حدوثا او يكفي ان يكون ذا اثر عملي بقاء

اما المقام الاول

فالكلام فيه في مطلبين

اذ تارة نتكلم حول الا شكال العام في ذلك واخرى حول الا شكال الخاص وهو جريان الاستصحاب في متعلقات الاحكام او فقل جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال فان هذا له اشكالا يخصه لذلك نجعله مطلبا ثانيا

فالكلام في المطلب الاول من المقام الاول

حيث ذهب صاحب الكفاية الى اعتبار ذلك وقد استدل له بوجوه أربعة:

الاول

ان الاستصحاب تعبد فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ليس اخبارا وانما هو انشاء متضمن لتعبد من الشارع فلابد وان يكون متعلقه مما من شان الشارع رفعه ووضعه اذ ما خرج عن حيطة دائرة المشرع بما هو مشرع بحيث لا يمكن له وضعه ورفعه مما لا يعقل التعبد به فلأجله كان التعبد بوجود النهار او بعدم دخول الزوال مما هو خارج عن دائرة المشرع بما هو مشرع فمقتضاه عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الموضوعات الخارجية

وكذا عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات اللغوية فاذا شككنا ان لفظ الصعيد ما زال باقيا على معناه الى زمن صدور الرواية وهو مطلق وجه الارض ام لا؟ فلا يجري الاستصحاب فيه لان كون اللفظ ذا معنى ليس من شان الشارع وضعه او رفعه

واجيب عنه

بان الموضوعات الخارجية ومنها الموضوعات اللغوية الصرفة من شان الشارع بما هو شارع وضعها او رفعها لأن التعبد بهذه الموضوعات اذا كان على نحو الموضوعية بمعنى ان مصب جعله وتعبده بما هو شارع نفس وجود النهار فهذا ليس من شأن الشارع وضعه ورفعه

واما اذا كان التعبد بها بمعنى اعتبارها او اعتبار عدمها الذي هو من حيث كونه اعتبارا سهل المؤونة انما تعلق بها على نحو الطريقية اي بما هي موضوع لأثر عقلي عملي وهو المنجزية او المعذرية فان استصحاب بقاء النهار موضوع لتنجز وجوب الصلاة كما ان التعبد بعدم دخول الزوال موضوع للمعذرية اي لعدم تنجز وجوب صلاة الظهر

فاذا كان الملحوظ في التعبد بالموضوع الخارجي لحاظه على نحو الطريقية اي ان التعبد به للتوصل لتحقيق موضوع الاثر العقلي المترتب عليه تنجيزا او تعذيرا فهو من شان الشارع وضعه ورفعه فلاريب في دخوله تحت اطلاق دليل الاستصحاب

الوجه الثاني

لاريب ان التعبد بالوجود او العدم الذي هو مآل دليل الاستصحاب انما يتم اذا كان له مصحح اذ لا يكفي في فعلية التعبد الشرعي شمول اطلاق الدليل بل لابد من ان يكون للتعبد مصحح وهو ترتب اثر عملي على التعبد وحيث ليس هناك اثر لما اذا كان المتعبد به وجودا او عدما موضوعا خارجيا كبقاء النهار او كون لفظ الصعيد عند صدوره عن الامام الرضا ذا معنى وهو مطلق وجه الارض، لم يكن في شمول اطلاق دليل الاستصحاب لمثله مصحح فكان اطلاقه لهذه الموارد لغوا .

والجواب عنه

انه لا إشكال في الكبرى وهي انه يعتبر في فعلية الاطلاق مضافا لتمامية مقدمات الحكمة وجود المصحح وهو ترتب الاثر العملي وانما الكلام هو في الصغرى هل ان في التعبد بالموضوعات الخارجية التي هي ليست حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي هل فيها اثر عملي موجب لرفع اللغوية ام لا

فنقول نعم اذ ان موضوعات الخارجية على نوعين

موضوع لا اثر له كما لو تعبدنا الشارع بوجود كوكب بين المريخ وزحل او في الموضوعات اللغوية التي لاربط للشارع بها فحينئذ نقول الصغرى منتفية

واما اذا كان الموضوع الخارجي كالتعبد بان المكلف ما زال مستقبل القبلة فان التعبد بهذه الموضوعات بما ان التعبد بوجودها هو بنفسه موضوع لاثر عملي عقلي وهو المنجزية او المعذرية فحينئذ لاوجه لورود اشكال اللغوية

الوجه الثالث

ما يقتنص من كلام المحقق الاصفهاني قده وهو ما يرجع الى مقدمتين

الاولى

ان الاستصحاب تعبد بالمستصحب في ظرف الشك لا ظرف الشك مطلقا فان هذا هو ظاهر دليل الاستصحاب

الثانية

مقتضى ان موضوع الاستصحاب هو ظرف الشك في الحكم الشرعي ان يكون المتعبد به ما يعالج هذا الشك وهو التعبد بوجود الحكم الشرعي او عدمه اذ ان مساحة الحكم بمساحة موضوعه فاذا كان موضوع الاستصحاب الشك في الحكم الشرعي ثبوتا او نفيا فمقتضاه ان يكون المحمول في الاستصحاب هو علاج الشك وازالته وذلك بالتعبد بالحكم الشرعي ثبوتا او نفيا فلو لم يكن مورد الشك شكا بالحكم الشرعي فهو خارج عن الاستصحاب موضوعا لا ان الكلام في انه لا اطلاق لدليل الاستصحاب كما في الوجه الاول او لا مصحح له كما في الوجه الثاني بل لا موضوع له لان موضوع الاستصحاب هو الشك في الحكم الشرعي ثبوتا او نفيا

والجواب عما افيد في \*\*كلمات\*\* المحقق انه

اولا

لا ينفك الشك في متعلقات الاحكام عن الشك في مساحة الحكم الشرعي وان كان شكا في الموضوع لا في الحكم لكن مآله الى ذلك

مثلا اذا شك في وجود النهار فهو شك في اطلاق فعلية وجوب الصلاة هل يمتد لظرف الشك ام لا ولذلك ذهب مثل شيخنا الاستاذ قده الى ان الشك في بقاء الحكم مجرى للبراءة ايضا بلحاظ انه شك في حدود الحكم لامحالة

فالشك في الموضوعات الخارجية وان لم يكن شكا في الحكم مباشرة ولا شكا في موضوع الحكم بمعنى ما تستتبع فعليته فعلية الموضوع كالشك في بقاء الاستطاعة المستلزم للشك في فعلية وجوب الحج الا انه شك لامحالة في حدود فعلية اطلاق دليل الحكم فمقتضى اطلاق المحمول في دليل الاستصحاب شموله لظرف الشك في متعلقات الاحكام لان المحمول هو التعبد بما كان الموضوع متعلقا به وهو الشك في فعلية اطلاق الحكم فكذلك يكون المحمول متكلفلا لعلاج هذه النقطة من الشك

وثانيا

بأنه على فرض ان موضوع الاستصحاب الشك في الحكم ثبوتا او نفيا لكن كما قلنا في الاجابة عن الوجه الاول فليس موضوع الاستصحاب الشك في الحكم ثبوتا او نفيا على نحو الموضوعية وانما من حيث حكم العقل بالمنجزية والمعذرية

وبالتالي كما يتكفل المحمول في دليل الاستصحاب للتعبد بالحكم مباشرة عند الشك في الحكم مباشرة او للتعبد بحكم الموضوع عند الشك في الموضوع كذلك يتكفل المحمول في دليل الاستصحاب للشك في متعلق الحكم بلحاظ ان مآله للشك في المنجزية والمعذرية

بل قد يقال ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا من الاصل للتعبد بالحكم او موضوعه وانما نظره لتحقيق موضوع حكم العقل من المنجزية او المعذرية

وذلك لقرينتين

الاولى

ان التعبد بالحكم بما هو حكم او بموضوع الحكم بما هو موضوع حكم مع غمض النظر عن حكم العقل بالمنجزية او المعذرية لغو ولو بلحاظ جواز الاخبار ،

وقد يقول قائل ان التعبد بالحكم الشرعي كالتعبد بانه كان في زمان النبي ص وجوب الصدقة على من يناجي النبي وهذا ليس له اثر في زماننا ولكن التعبد به اثره جواز الاخبار وهو ان يخبر عن الحكم في زمن النبي ص

قلنا

حتى هذا المورد انما كان اثر التعبد بوجود هذا الحكم في زمن النبي ص جواز الاخبار عنه بلحاظ المعذرية اي بلحاظ ان المكلف لو اخبر عن ذلك لكان معذورا فجميع موارد مؤديات الامارات كخبر الثقة والشهرة او الاصول كالاستصحاب والبراءة وغيرها انما يصح التعبد في مواردها بالمؤدى بلحاظ ان التعبد بالمؤدى تحقيق لاثر عقلي والا لكان التعبد لغوا

فمقتضى دلالة الاقتضاء وهو صون كلام الحكيم عن اللغوية هو اختصاص دليل الاستصحاب بما اذا كان الاثر المترتب بالمآل هو المنجزية او المعذرية

والقرينة الثانية

ما اشار اليه السيد الشهيد قده من قوله ان نفس قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ان مصب النهي هو النقض العملي اذ لا وجه للنهي عن النقض الحقيقي فان نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي غير معقول اذ لا يعقل بقاء اليقين فعلا مع الشك فعلا فلا وجه للنهي عنه

وان كان مصب النهي نقض اليقين بالحدوث بالشك في البقاء فانه ليس نقضا لليقين بالحدوث كي يتعلق به النهي فلامحالة ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي - بغض النظر عن كون هذا النهي ارشاديا او طريقيا هو المقصود جدا او كناية عن مرجعية اليقين أياً ما كان ، - فمقتضى اطلاقه دوران التعبد الاستصحابي مدار الاثر العملي لا مدار كون مصب الاستصحاب حكما او موضوعا لحكم .

يأتي الكلام في الوجه الرابع الذي اشار اليه المعلق ره على بحوث في علم الأصول

### 002[[1]](#footnote-2)

الوجه الرابع من وجوه عدم شمول دليل الاستصحاب لغير استصحاب الحكم و استصحاب موضوعه هو دعوى ان المراد الجدي من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو جعل الحكم المماثل ولا يتصور ذلك الا في فرض كون المشكوك بقاءً هو الحكم فيجعل مماثله بقاءً او كون المشكوك بقاءً موضوع الحكم كالاستطاعة من حيث كونها موضوعا لوجوب الحج فان مقتضى الشك في بقاء الموضوع الشك في بقاء الحكم ومقتضاه شمول جعل الحكم المماثل لمورده اي الحكم المماثل لحكم الموضوع المشكوك بقاءً

ولبيان هذا الوجه نتعرض الى نقطتين

الاولى

في البحث عن مفاد لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله حيث ان في تحليل مفاد هذه الفقرة عدة معاني

النقض الحقيقي والنقض العملي والنقض الكنائي والنهي الارشادي

المعنى الاول

ان النقض المنهي عنه هو النقض الحقيقي اي لا تنقض حقيقة اليقين بالشك ابدا فان مقتضى اصالة التطابق بين المرادين الاستعمالي والجدي هو كون المراد جدا هو النهي الحقيقي عن النقض الحقيقي

ولكن اجمع الاصحاب على عدم احتمال ارادة النقض الحقيقي كي يعقل النهي عنه فان معقولية النهي عن الشيء فرع امكانه والمفروض في المقام ان النهي الحقيقي ممتنع

وبيان ذلك

ان النقض يختلف عن الانتقاض فان انتقاض اليقين بالشك عبارة عن زوال اليقين بالشك ثبوتا لا بعمل من المكلف واما النقض فهو عبارة عن قيام المكلف بهدم اليقين بالشك وهذا هو محل البحث وهو انه هل يمكن نقض اليقين بالشك حتى يعقل النهي عنه ام لا؟

والصحيح امتناعه لا بلحاظ اليقين ولا بلحاظ المتيقن

اما بلحاظ اليقين فان اليقين بلحاظ انه صفة نفسانية لا يعقل نقضه بالشك اذ ان اليقين حين حصول الشك اما قد زال من نفس المكلف او هو باق فان كان قد زال فقد انتقض والمنتقض لا يعقل نقضه حتى يعقل النهي عنه

وان كان اليقين قائما بالفعل حتى مع عروض الشك كما اذا اختلف متعلقهما كما في باب الاستصحاب حيث تعلق اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء ولذلك اجتمعا في آن واحد حيث ان لدينا يقينا بكرية الماء وشكا ببقاء تلك الكرية فاجتمعا بالفعل في آن واحد

فهنا لا يعقل نقض اليقين بالشك لاختلاف المتعلق ونقض الشيء بشيء فرع اتحاد متعلق الناقض والمنقوض واما مع اختلاف متعلقيهما فهما مما يجتمعان بالفعل ومهما حاول المكلف ان يرفع اليقين بالحدوث بالشك بالبقاء فلا يمكنه ذلك لاختلاف متعلقيهما

فالنقض الاختياري لليقين بالشك ممتنع لا في فرض زوال اليقين ولا في فرض بقاءه ومع امتناعه فلا يعقل النهي عنه

واما بلحاظ المتيقن فالمفروض ان المتيقن ذو وجود نفس امري بينما الشك ذو وجود نفساني فوعاء الشك مع متعلق الشك مختلف حيث ان لكل منهما وعاءا مباينا لوعاء الاخر فالشك صفة تعلقية ومصب الشك متعلَق لها ولا يعقل تغير الاخير بما هو وجود نفس امري بالتعلق حتى لو كان متعلق الشك من الامور النفسية في حد ذاته كمن شك في شكه فانه من حيث كونه متعلقا للشك يكون له بنظر الشاك حين الشك وجود نفس امري مع قطع النظر عنه يتعلق به اليقين تارة والظن اخرى والشك ثالثة والوهم رابعة ومع ذلك فلا يعقل تغير المشكوك بالشك حتى ينقض المشكوك بالشك

اذن نقض اليقين بالشك سواء اريد باليقين صفة اليقين او اريد به المتيقن غير معقول في نفسه فلا يعقل النهي عنه

فارادة النقض الحقيقي في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك منفية اجماعا وعقلا

المعنى الثاني

ان المراد بالنقض هو النقض العملي فمعنى لا تنقض اليقين بالشك اي لا تترك العمل بآثار اليقين في مرحلة البقاء بحيث يكون العمل عنوانا للنقض لا متعلقاً له اي ليس المقصود - بلا تنقض - النهي عن نقض العمل بحيث يكون العمل متعلقا للنقض وانما النقض نفسه وعدمه هو عمل لان نقض اليقين هو عبارة عن ترك اثار اليقين فهو امر عملي وعدم النقض بمعنى ترتيب اثار اليقين عمل

وقد يقال كما في \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد ان امتناع حمل النقض على النقض الحقيقي هو بنفسه قرينة على ارادة النقض العملي فكأنه قال لا تترك العمل باثار اليقين وحيث ان من اثاره العمل بالمتيقن فمن تيقن بوجوب صلاة الجمعة مثلا فان اثره وجوب الاتيان بها لان مقتضى اليقين بالحكم او بموضوعه تنجز الحكم ومعناه عقلا وجوب العمل بما تعلق به اليقين فما هو ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك بقرينة امتناع حمله على النقض الحقيقي هو النهي عن النقض العملي وان النهي هنا مولويا طريقيا و ليس نهيا مولويا نفسيا كالنهي عن شرب الخمر، والمقصود بالنهي المولوي الطريقي هو النهي بداعي المنجزية او المعذرية فكأن قوله لا تترك العمل باثار اليقين التي هي عبارة عن الاتيان بالمتيقن وهو العمل بمتعلق اليقين بغرض ان يتنجز وجوب العمل بالمتيقن او يكون المكلف معذورا فيه لو كان اليقين متعلقا بالترخيص لا بالوجوب

المعنى الثالث الكنائي :

اشكل المحقق الاصفهاني قده على ارادة النقض العملي بان مقتضى حمل الرواية على النقض العملي عدم شمول الرواية لجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية اي عند الشك في بقاء موضوع الحكم كما لو شك في بقاء الاستطاعة للحج او شك في بقاء العدالة للشاهد لحين الشهادة

والوجه في ذلك يبتني على مقدمتين

الاولى

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك مشتمل على موضوع ومحمول والموضوع من تيقن بحدوث شيء وشك في بقاءه والمحمول انه ليس له ان ينقض يقينه بشكه وبما ان المحمول من قرائن الموضوع كما اشتهر من قولهم مقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان يكون الموضوع كذا ومعناه ان اسناد المحمول للموضوع من القرائن الارتكازية العرفية على ضيق الموضوع او سعته كما لو قال لا تضرب شيئا حيث يقال ان المراد بالشيء ما له روح لان الضرب نساوق للتالم فما ليس له روح لا يضرب اذ لايتالم فهنا ايضا مقتضى قرينة المحمول على الموضوع وهو النهي عن نقض اليقين ان المراد باليقين هو اليقين الذي يقتضي عملا والانبعاث والارتداع عن شيء فان مثل هذا اليقين هو الذي يعقل فيه نقضه العملي بمعنى عدم الانبعاث عما اقتضى اليقين الانبعاث اليه او عدم الارتداع عما اقتضى اليقين الارتداع عنه وهذا انما يتصور في اليقين بالحكم كما لو تيقن بوجوب الجمعة فان مقتضاه تنجز الوجوب عليه ومقتضى ذلك الاتيان بفعل الجمعة كان منقادا او كان عاصيا

ومؤدى ذلك ان اسناد النقض الى اليقين في هذا الفرض اسناد لما هو له حيث ان النهي عن نقض اليقين عملا انما يسند حقيقة لليقين بالحكم الذي يقتضي العمل فهو من اسناد الشيء لما هو له

واما اليقين بالموضوع كمن تيقن بوجود النهار فانه لا يقتضي العمل بشيء فان اليقين بوجود النهار كاليقين بوجود كوكب بين المريخ وزحل في ان هذا السنخ من اليقين لا يقتضي عملا اذ اليقين بالموضوع هو يقين بذات الموضوع لا اليقين بالموضوع بما هو موضوع مثلا من تيقن بوجود النهار فان يقينه به من حيث هو نهار لا من حيث هو موضوع لوجوب الصوم

فاليقين بالموضوع يقين لا يقتضي عملا نعم لو التفت الى ان وجود النهار موضوع لوجوب الصوم كان اليقين بالنهار علة اعدادية لليقين بوجوب الصوم واليقين بوجوب الصوم منجز لوجوب الصوم وتنجز وجوب الصوم يقتضي الاتيان بالصوم لكن هذا لا يعني ان اليقين بوجود النهار هو الذي اقتضى الاتيان بالصوم وانما هو مجرد علة اعدادية لوجود يقين بالحكم وهو الذي يقتضي الاتيان بالمتعلق

وبالنتيجة

فان اليقين بالموضوع ذاته لا يقتضي عملا بشيء فاسناد النهي عن نقض اليقين بالشك عملا لليقين بالموضوع من اسناد الشيء لغير ما هو له لان اليقين بالموضوع لا يقتضي عملا بشيء كي يكون تركه نقضا له كي ينهى عنه

المقدمة الثانية

حيث تحرر ان اسناد النهي عن نقض اليقين بالشك لليقين بالحكم اسناد لما هو له واسناد النهي عن نقض اليقين بالشك للموضوع اسناد لغير ما هو له فاما ان نعمل بالظاهر اي اسناد الشيء لما هو له فنقتصر على جريان ال استصحاب في الشبهات الحكمية وهذا مخالف لما تسالموا عليه

او نعمم قوله لا تنقض اليقين بالشك للاسنادين اي ما كان اسنادا لما هو له واسنادا لغير ما هو له ، وهو ان لم يكن ممتنعا في اسناد واحد متضمن لاسناد لما هو له واسناد لغير ما هو له كما في قولك الماء والميزاب جاريان مع ان جريان الماء اسناد لما هو له وجريان في الميزاب اسناد لغير ما هو له فهو خلاف الظاهر فلو حمل النقض في الرواية على النقض العملي لكان موردا لهذا الا شكال

لذلك لجأ المحقق الى حمل الرواية على النقض الكنائي ومعنى ذلك ان الرواية مشتملة على مراد استعمالي ومراد جدي اما الاول فلا تجوز فيه لا في اللفظ ولا في الاسناد بمعنى ان النهي عن نقض اليقين بالشك نهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشك لكن لا على ان المراد باليقين المعنون وهو اليقين الواقعي الموجود في نفس المكلف فانه لا يعقل نقضه بالشك كما تقرر في مناقشة المعنى الاول وانما المراد به هو اليقين العنواني، اي ان المنظور في الاسناد عنوان اليقين

واما المراد الجدي ففيع يأتي التجوز بمعنى عدم مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي كسائر موارد الكناية فانه اذا قيل زيد كثير الرماد فانه استعمال حقيقي لكن المراد الجدي من كثرة الرماد هو الكرم فاذا اعتبرت الكناية من المجازات لعدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي فالتجوز من حيث عدم المطابقة

وبما ان الكناية هي عبارة عن الانتقال من الملزوم الى اللازم بحيث يكون المراد الاستعمالي ملزوما والمكني عنه هو اللازم فلابد من تحديد ما هو اللازم في المقام

وهنا افاد المحقق قده بان النهي عن نقض اليقين بالشك عنوان ملازم عرفا لعنوان الامر بإبقاء اليقين فعندما قال لا تنقض اليقين بالشك فكأنه قال ابق على اليقين حالة الشك، هذا هو الملزوم ـ واما اللازم فان لازم الامر بإبقاء اليقين مع انه قد زال في حالة الشك الامر بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن في حالة البقاء ، فالامر التعبدي بإبقاء اليقين في حالة الشك لازمه الامر التعبدي بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن بقاءً ، وهذا هو معنى جعل الحكم المماثل اي التعبد بمماثل لما هو المتيقن حدوثا

والنتيجة ان نقض اليقين بالشك لازمه عدم معاملة المشكوك معاملة المتيقن فالنهي عن نقض اليقين بالشك لازمه معاملة المشكوك معاملة المتيقن

وكذلك الامر بالنسبة لليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة للحج فان مقتضى الامر بإبقاء اليقين.

وكذلك الامر بالنسبة لليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة للحج فان لازم الامر بإبقاء اليقين بالموضوع في حالة الشك هو الامر بمعاملة ما تعلق به حكم هذا الموضوع معاملة المتيقن فكما ان اليقين بالحكم نقضه بعدم ترتيب اثار المتيقن في حالة الشك في البقاء كذلك اليقين بالموضوع لازمه ترتيب اثار ما تعلق به حكم الموضوع في حالة الشك بالبقاء

اذن فمن حيث المراد الاستعمالي لاتجوز ولا جمع بين اسناد لما هو له واسناد لغير ما هو له ، واما بلحاظ المكني عنه فهو الجامع اذ الامر بإبقاء اليقين في حالة الشك لازمه الامر بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن سواء كان المشكوك هو الحكم مباشرة او المشكوك هو حكم الموضوع المشكوك فيشمل الشبهات الحكمية والموضوعية

### 003

وقد ناقش سيد المنتقى قده[[2]](#footnote-3) المحقق الاصفهاني بعدة مناقشات اهمها ثلاث

الاولى

لو سلم ان هناك ملازمة عرفية بين نقض اليقين والاتيان بالفعل بمعنى ان من كان متيقنا بشيء يقتضي عملا ما فان نقضه اليقين يتم بترك العمل و ابقاؤه على يقينه بالإتيان به لكننا لا نسلم ان هناك ملازمة بين الامر بإبقاء اليقين والامر بالعمل على مقتضى اليقين اي الامر بالفعل لا عقلا ولا عرفاً و المناط في الكناية هو الانتقال من الملزوم العرفي الى لازمه كالانتقال من كثرة الرماد الى الكرم وهذا مما لا ينطبق على المقام فان المدعى انه يستفاد من المراد الاستعمالي لقوله لا تنقض اليقين بالشك حيث انه نهي عن النقض الحقيقي الامر بإبقاء اليقين لترادفهما عرفا حيث ان النهي عن نقض اليقين بمعنى النهي عن ازالة اليقين ورفعه بالشك مرادف للأمر بإبقاء اليقين في النفس وهذا هو الملزوم وان لهذا الملزوم لازما عرفيا وهو الامر بالعمل على ما يقتضيه اليقين من اثر او فعل اي بالاتيان بمتعلق اليقين وهو المتيقن والا شكال هو أنه لا توجد ملازمة عقلية ولاعرفية بين الامر بإبقاء اليقين وبين الامر بالاتيان بمتعلق اليقين كما لو تيقن بوجوب الجمعة فان الامر بإبقاء اليقين وعدم ازالته لا يستلزم عرفا الامر بالاتيان بصلاة الجمعة حتى يكون المورد من موارد الكناية

ولكن لا يبعد القول بان الاستلزام العرفي متحقق في المقام وذلك لنكتتين

الاولى

ان النهي عن النقض المرادف للأمر بالابقاء صادر من المشرع بما هو مشرع ومقتضاه النظر لحيثية العمل لا النظر لموضوع استقرار الصفة النفسية وعدمها وهي اليقين فان ما هو من شان المشرع تعلق اوامره ونواهيه بما هو من فعل المكلف ومقتضاه ان المنظور في النهي في المقام او الامر بالابقاء انه كناية عن امر بفعل من افعال المكلف

الثانية

ان هناك صفتين من صفات اليقين لا تنفك عنه عرفا صفة الكاشفية وصفة المحركية والمنجزية فمتى ما ورد عنوان اليقين اتجه الذهن العرفي الى المتيقن بلحاظ صفة الكاشفية في اليقين ومتى تعلق اليقين بعنوان ذي جهة عملية اتجه الذهن العرفي الى محركيته نحو ذلك العمل او منجزيته للزوم العمل ان كان لازما شرعا

فبهذا اللحاظ اذا كان المراد الاستعمالي الامر من الشارع بإبقاء اليقين وحيث ان اليقين قنطرة او مرآة للمتيقن بالنظر العرفي كان الامر بإبقاء اليقين امرا بإبقاء المتيقن فمتى كان المتيقن حكما لعمل من الاعمال كوجوب الجمعة او موضوعا لحكم عمل كالزوال الذي هو موضوع لوجوب الصلاة كان الامر بإبقاء اليقين امرا بالاتيان بما يقتضيه اليقين من متعلق وهو الاتيان بصلاة الجمعة فيقال بملاحظة هاتين النكتتين تتحقق الملازمة العرفية بين الامر بإبقاء اليقين والامر بالعمل على ما يقتضيه اليقين من عمل سواء كان المكلف منقادا او عاصيا فان الملازمة العرفية متحققة بلحاظ ان النهي صادر عمن من شانه جعل اوامره ونواهيه في اطار العمل وان موضوع الامر ما له صفة المراتية والمحركية نحو العمل

الملاحظة الثانية

مع غض النظر عما سبق فان دعوى ان اليقين بالموضوع يقتضي العمل على طبق الحكم ممنوعة لأن اليقين بالموضوع لا يستلزم الاتيان بالعمل فمن تيقن بالاستطاعة التي هي موضوع لوجوب الحج ان لم يكن ملتفتا لموضوعيتها لوجوب الحج فمن الواضح عدم اقتضاء اليقين بالموضوع حينئذ اليقين بوجوب الحج فضلا عن اقتضاءه الاتيان بالحج

وان كان ملتفتا لذلك فليس بينهما الا العلية الاعدادية بمعنى ان اليقين بالاستطاعة بسبب العلم الخارجي بالكبرى الشرعية وهي ان الاستطاعة موضوع لوجوب الحج موجب لتحقق يقين في افق النفس وهو اليقين بوجوب الحج لكن اليقين الذي اقتضى تنجز وجوب الحج والاتيان به هو اليقين المعلول لا اليقين العلة، وبالتالي لو كان المراد الجدي بالمحمول في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو الامر بالاتيان بما يقتضيه اليقين من عمل لم يصح اسناد هذا المحمول لليقين بالموضوع حتى على نحو التجوز ومقتضاه عدم شمول دليل لا تنقض اليقين بالشك للشبهة الموضوعية كمن شك في بقاء الاستطاعة او بقاء الكرية وما شابه

ويلاحظ عليه

انه لا يبعد وجود الاقتضاء العرفي بمعنى الشانية والقابلية اذ لا يراد من الاقتضاء العلية التامة في المقام بحيث يكون اليقين بالموضوع علة تامة لمنجزية الحكم والاتيان بالعمل وانما المراد ان له اقتضاء عرفيا بمعنى ان اليقين بالموضوع من شانه في حد ذاته ان يكون معدا ومنبها لتنجز العمل في حق المكلف وهذا مما ينطبق على اليقين بالموضوع حيث انه متى ما التفت المكلف لموضوعيته للحكم بمقتضى علمه بكبرى الجعل الشرعي كان احد اجزاء العلة في منجزية الحكم وضرورة الاتيان بالعمل وهذا كاف في صحة اسناد المحمول في قوله لا تنقض اليقين بالشك اليه عرفا .

الملاحظة الثالثة وهي المهمة

ذكر المحقق الاصفهاني قده انه ان قلنا ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي فلا جامعية فيه للشبهة الحكمية والموضوعية باعتبار ان اليقين بالموضوع حدوثا لا يقتضي عملا على طبقه فاسناد النهي عن النقض اليه من اسناد الشيء لغير ما هو له فلا يشمله قوله ع لا تنقض اليقين بالشك الظاهر في اسناد الشيء لما هو له

بينما اذا قلنا ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك متضمن لمراد استعمالي وهو النهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشك اي النهي عن ازالة اليقين بالشك ومراد جدي وهو الامر بالعمل على طبق متعلق اليقين او الامر بمعاملة المتيقن حدوثا معاملة الباقي فان الجامع بين الشبهة الحكمية كما في موارد اليقين بحدوث الحكم والشك في بقاءه و الشبهة الموضوعية كما في موارد اليقين بحدوث موضوع الحكم والشك في بقاءه موجود

وحينئذ يرد سؤال المنتقى وهو ان الجامع بين الشبهتين هل هو جامع عدمي او جامع وجودي اذ تارة يقال ان الجامع بين الشبهتين هو عنوان النقض وهو جامع عدمي لان مرجع النقض الى عدم العمل فيقال ان عدم العمل باليقين جامع بين عدم العمل باليقين بالحكم بعد حدوثه والشك في بقاءه وعدم العمل باليقين بالموضوع بعد حدوثه والشك في بقاءه وبما ان بينهما على مستوى المراد الجدي جامعا عدميا وهو الجامع المنتزع من عنوان النقض حيث ان مرجع النقض الى عدم العمل كما قرر ذلك المحقق قده في عبارته فيتحقق بذلك شمول لا تنقض اليقين بالشك للشبهتين لوجود جامع عدمي بينهما وهو النقض المنهي عنه الذي هو عبارة عن عدم العمل فان النقض يصدق على عدم ترتيب اثار اليقين بالحكم وعدم ترتيب اثار اليقين بالموضوع

فاذا كان منظور المحقق الاصفهاني هو هذا فيرد عليه

ان هذا غير صناعي لانه حينما اشكل على مبنى النقض العملي بعدم جامعيته بين الشبهتين نظر الى الجامع الوجودي وقال انه لا يوجد في النهي عن النقض العملي لو فسرت الرواية به جامع وجودي بين ترتيب الاثر على اليقين بحدوث الحكم وترتيب الاثر على اليقين بحدوث الموضوع فكان المناط في الا شكال على تفسير لا تنقض اليقين بالشك بالنهي عن النقض العملي هو عدم وجود جامع وجودي بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية فالمفروض بناءً على ذلك انه اذا اريد تحقيق جامع بين الشبهتين بناءً على التفسير الآخر للرواية بالنهي عن النقض الحقيقي فيختار جامع وجودي لا جامع عدمي بينهما والا لو كان المناط في الجمع بين الشبهتين الجامع العدمي لم يصح الا شكال على مبنى النهي عن النقض العملي بعدم الجامعية لان المنتفي فيه الجامع الوجودي

وان كان المناط في صحة شمول الفقرة للشبهتين الجامع الوجودي فلا يصح التخلص عن الا شكال بدعوى الجامع العدمي على مبنى تفسير العبارة بالنهي عن النقض الحقيقي

وان كان منظوره الجامع الوجودي اي ان الامر بإبقاء اليقين كناية عن الامر بالعمل على طبق المتيقن او بالاتيان بما يقتضيه اليقين وهو جامع وجودي وهذا الجامع كما يشمل الشبهة الحكمية كما لو تيقن بوجوب الجمعة وشك في انتفاء الوجوب في عصر الغيبة فانه يعم الشبهة الموضوعية كما لو تيقن بوجود الاستطاعة وشك في زوالها فان ترتيب اثر اليقين بوجود الاستطاعة هو تنجز وجوب الحج وضرورة الاتيان به وهذا جامع وجودي على مستوى المراد الجدي بين الشبهتين و حيث ان المقصود بالجامع الوجودي ترتيب اثر اليقين

فيرد السؤال وهو انه هل المراد باثر اليقين الاثر المباشر ام الاثر ولو بالواسطة

فعلى الاول لا يوجد لليقين بالموضوع اثر مباشر وانما اليقين بالموضوع علة اعدادية لليقين بالحكم، واليقين بالحكم له اثر مباشر وهو منجزية الحكم وضرورة الاتيان بالفعل

وان كان المنظور الاثر لليقين ولو بالواسطة لم يصح الا شكال على مبنى النهي عن النقض العملي بعدم الجامعية بين الشبهتين اذ ان مفاد الرواية بناءً على النهي عن النقض العملي النهي الطريقي عن نقض العمل باليقين وهو عدم ترتيب اثره فالمنهي عنه بالنهي المولوي الطريقي عدم ترتيب اثر اليقين سواء كان الاثر لليقين اثرا مباشريا او بالواسطة ومقتضاه شمول الفقرة للشبهتين

فالتخلص من مبنى النهي عن النقض العملي والفرار منه الى مبنى النهي عن النقض الحقيقي بدعوى وجود جامع بناءً على المبنى الثاني دون الاول غير تام

ولكن قد يقال

لم يكن الملحوظ في نظر المحقق الاصفهاني ما هو المراد الجدي للرواية وانما الملحوظ ما هو المراد الاستعمالي اي ان مدعاه هو انه لابد من تحديد ما هو المراد الاستعمالي للرواية اولا والبحث في انه هل يشمل الشبهتين ام لا ثم الانتقال الى تحديد المراد الجدي ، فاطار بحثه في المراد الاستعمالي لا الجدي وهذا هو ظاهر سياقه في اشكاله على مبنى تفسير فقرة لا تنقض اليقين بالشك بالنهي الطريقي عن النقض العملي بان المراد الاستعمالي المذكور لا شمول فيه للشبهة الموضوعية اذ ليس لليقين بالموضوع بناء عملي كي يتصور فيه النقض العملي و يصح النهي الطريقي عن نقضه العملي

لذلك صح الانتقال الى مبنى النهي عن النقض الحقيقي و على هذا المبنى وهو ان المراد الاستعمالي من قوله لا تنقض اليقين بالشك النهي المولوي عن ازالة اليقين بالشك بغض النظر عن كونه يقينا بالحكم او يقينا بالموضوع وبغض النظر عن كونه ذا اثر مباشر او غير مباشر يكون المفاد عنوانا جامعا بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع

فاشكال المحقق الاصفهاني متمحض في اطار المراد الاستعمالي وانه على ضوء هذا لا جامع بين الشبهتين لو اختير النهي عن النقض العملي بخلاف ما لو قيل بمبنى النهي عن النقض الحقيقي فان هناك جامعا بين الشبهتين على مستوى المراد الاستعمالي فضلا عن المراد الجدي غاية ما في الباب ان النهي عن النقض الحقيقي الجامع بين الشبهتين معنى كنائي والمكني عنه هو الامر بترتيب اثر اليقين وجعل المماثل له بقاءً وهو يختلف مصداقه باختلاف الموارد فان كان اليقين بالحكم كان ترتيب اثره هو جعل المماثل لهذا الحكم بقاءً وان كان يقينا بالموضوع كان اثره جعل المماثل لحكمه بقاءً

### 004

### المعنى الرابع : النهي الارشادي عن النقض العملي وهو ما اختاره سيد المنتقى

وبيان ذلك بذكر امور اربعة

الاول

لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بوجود اليقين في مرحلة البقاء او التعبد بوجود المتيقن بقاءً لكان لهذا الا شكال موقعا وهو ان التعبد بوجود شيء فرع ثبوت اثر له والا لكان التعبد به لغوا فلذلك انما يصح التعبد في فرض ان اليقين هو اليقين بالحكم حيث ان اليقين بالحكم له اثر واضح وهو تنجز الحكم وبالتالي فيكون التعبد بوجود اليقين بالحكم بقاءً او بوجود المتيقن وهو الحكم بقاءً تعبدا صحيحا لا لغوية فيه لترتب الاثر عليه

واما اليقين بالموضوع فحيث ليس له اثر في نفسه كان التعبد باليقين بالموضوع او بنفس الموضوع بقاءً لغو

الثاني

ان مقتضى صدور النهي وتعلقه بالنقض في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ان متعلقه عمل من الاعمال اذ لا يعقل تعلق النهي بما ليس عملا للمكلف فان من شرائط امكان تعلق النهي بشيء ان يكون متعلقه فعلا من الافعال فنفس تعلق النهي بالنقض قرينة على ان النقض هو النقض العملي اي عدم ترتيب اثار اليقين فانه فعل من افعال المكلف وهو معنون بعنوان النقض فيصح النهي عنه

لذلك القرينة على ان النقض المنهي عنه هو النقض العملي نفس تعلق النهي بالنقض

الا ان هذه النقطة لا ترد على كلام المحقق الاصفهاني لأنه لا يمانع من كون تعلق النهي بالنقض قرينة على ان مصب النهي هو العمل وانما يقول ان نقض اليقين بالشك حتى لو اريد من اليقين الصفة النفسانية واريد من نقضه ازالته من صفحة النفس فهو عمل من الاعمال اذ لا ينحصر النقض العملي بعدم ترتيب اثار اليقين او اثار المتيقن بل ازالة اليقين من افق النفس بالشك هو عمل من اعمال المكلف ومقتضاه تعلق النهي به ، غاية الامر ان ازالة اليقين من افق النفس بالشك امر غير مقدور للمكلف لان اليقين اما زائل فقد انتقض والمنتقض لا يصح نقضه واما موجود فلا يعقل نقضه بالشك لوجوده بالفعل و حينئذ ازالة اليقين من النفس بالشك وان كان عملا من الاعمال الا انه لكونه ممتنعا لا يصح النهي عنه.

فعدم قدرة المكلف عليه صار قرينة على وجود تجوز في البين وذلك التجوز اما بتفسير النقض بالنقض العملي اي تفسير نقض اليقين بعدم ترتيب اثار اليقين وهذا ما ذكره جملة من الاعلام منهم سيد المنتقى والسيد الشهيد قده او ان المراد الاستعمالي لهذه الجملة هو النهي عن النقض الحقيقي الا ان التجوز في الكناية لا في المراد الاستعمالي اي ان المراد الاستعمالي ليس مطابقا للمراد الجدي والمراد لجدي من النهي عن النقض الحقيقي هو الامر بترتيب اثار المتيقن كما سبق بيانه

الامر الثالث

ان متعلق النهي هو النقض العملي وهو عدم ترتيب اثار اليقين وهذا بما انه منهي عنه فالمطلوب ترتيب اثار اليقين سواء كان اثرا لليقين بالمباشرة او اثرا لليقين بالواسطة حيث ان اليقين لوحظ على نحو الطريقية لمتعلقه اي المتيقن فعدم ترتيب اثار المتيقن نقض عملي لليقين

الامر الرابع

ان المتعلق للنهي هو النقض العملي انما النهي ليس بالضرورة ان يكون نهيا مولويا طريقيا كما اختير في الوجه الثاني او في المعنى الثاني وانما النهي هنا ارشادي فهو ارشاد اما الى ثبوت ما يقتضي التعامل مع المتيقن كأنه ما زال باقيا او ارشاد الى جعل المماثل

فالا ول هو ما ذهب اليه السيد الشهيد قده والمقصود بمرجعية اليقين بقاءً ان اليقين بالحدوث منجز لحكم المتيقن بقاءً فتنجيز اليقين بالحدوث لاثار المتيقن في مرحلة البقاء يعبر عنه بمرجعية اليقين

والنهي هنا ارشاد الى مرجعية اليقين بمعنى منجزيته

او ان النهي ارشاد الى جعل المماثل حيث ان النهي عن النقض العملي امر بنظر العرف بترتيب اثار اليقين وهو معناه ترتيب اثار المتيقن وذلك يكون بجعل المماثل له في مرحلة البقاء فان كان حكما فالمجعول حكم في مرحلة البقاء وان كان موضوعا فالمجعول حكم مماثل لموضوعه في مرحلة البقاء

هذا تمام الكلام في المعنى الرابع وهو لا يختلف جوهريا عن المعنى الثاني من ان المراد النهي عن النقض العملي غايته انه في المعنى الثاني ذهب الى ان النهي نهي مولوي طريقي وفي المعنى الرابع ذكر بانه نهي ارشادي

هذا تمام الكلام في النقطة الاولى وهي بيان معاني النهي عن نقض اليقين بالشك

### النقطة الثانية ما هو المجعول في باب الاستصحاب ونذكر هنا اهم المباني

الاول

انه حكم وضعي وهو حجية اليقين بقاءً وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد ان الحجة هو مرجعية اليقين اي حجيته بقاءً كما كان حجة حدوثا فلا جعل للمماثل اطلاقا

الثاني

ان المجعول هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي من دون جعل شيء اخر، اي ترتب اثر اليقين بقاءً كما كان حدوثا

وهذا ظاهر عدة من ال\*\*كلمات\*\*

الثالث

ان المجعول في باب الاستصحاب هو جعل المماثل لما هو المتيقن فان كان حكما كان المجعول مثله في الحكم وان كان موضوع حكم كان المجعول حكما مماثلا لحكم الموضوع المتيقن حدوثا المشكوك بقاءً

فعلى هذا المبنى لا جريان للاستصحاب عند الشك في مقام الامتثال فلو شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة ام لا لم يجر الاستصحاب اذ ليس هناك حكم يراد جعله في مرحلة البقاء مماثلا للحكم المتيقن في مرحلة الحدوث اذ ليس هناك شك في الحكم وانما الشك في الامتثال

ولا مانع من ان تختلف ادلة الاصول العملية في مفادها فهناك اصل يتكفل بمنجزية الحكم كاصالة الاحتياط الشرعي وهناك اصل يتكفل بنفي منجزية الحكم تجاه الحكم المشكوك كما في اصالة البراءة الشرعية وهناك اصل يتكفل بتنقيح موضوع الحكم كما في اصالة الطهارة واصالة الحل وهناك اصل يتكفل بالتعبد في مقام الامتثال كما في اصالتي الفراغ والتجاوز وهناك اصل وهو الاستصحاب المجعول فيه التعبد بالحكم المماثل فهو قاصر الشمول لموارد الشك في الامتثال حيث لا يوجد شك في الحكم كي يتعبد بمثله بقاءً

فهذا هو الوجه الرابع لانكار شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في متعلقات الاحكام او الشك في الامتثال

والجواب عنه

ان هناك خلطا بين المفهوم والمصداق فلو اختير في المبنى الثالث من المباني التي ذكرت في تحديد ما هو المجعول في باب الاستصحاب ان المجعول مباشرة في قوله لا تنقض اليقين بالشك الحكم المماثل للحكم المتيقن او لحكم الموضوع المتيقن لربما قلنا يرد الا شكال لان مفهوم ما هو المجعول باب الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل فدليل الاستصحاب قاصر عن الشمول لموارد الشك في الامتثال الا ان هذا المبنى مما لا مبرر له بل هو مخالف لمورد صحيح زرارة الوارد في باب الاستصحاب فانك كنت على يقين من وضوءك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

ومن الواضح ان موردها الشك في الخفقة والخفقتين اي الشك في حصول الناقض للطهارة وهو شك في الامتثال اذ ما هو المأمور به وهو الصلاة عن طهور مما لا شك فيه وانما الشك ان المكلف عندما احتمل حدوث الناقض فهو لو صلى بالوضوء السابق لكان امتثال الامر مشكوكا ومع ان مورد صحيح زرارة هو الشك في الامتثال حيث ان الامام ع اجرى الاستصحاب وقال فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا مما يعني انه لاريب في شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال بل هو المتيقن منه فاخراجه عنه اخراج لما هو المتيقن من مفاد الدليل وهو مستهجن

واما اذا كان المراد هو المصداق اي ان جعل الحكم المماثل في باب الاستصحاب مصداق من مصاديق المجعول في باب الاستصحاب لا انه هو مفهوم المجعول فالا شكال حينئذ غير وارد وهذا ما اتضح من خلال النقطة الاولى حيث ذكرنا انه اذا كان متعلق النهي في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك النقض العملي ونتيجة النهي عن النقض العملي ان المطلوب ترتيب اثار المتيقن في مرحلة البقاء او فقل بعبارة سيد المنتقى المعاملة مع المتيقن معاملة البقاء فكأنه ما زال باقيا فاذا كان هذا هو المراد الجدي في باب الاستصحاب على بعض المباني او فقل ان النهي ارشاد الى جعل المماثل فعلى كلا المبنيين ان كان المتيقن حدوثه حكما او موضوعا لحكم كان مصداق ما هو المجعول في مرحلة البقاء الحكم المماثل

واما اذا كان ما هو المتيقن حدوثه شرطا من شرائط الامتثال كالاستقبال وستر العورة وشك المكلف انه ما زال مستقبلا او ساترا ام لا فان المتيقن حدوثه ليس حكما ولا موضوعا لحكم فالنهي عن النقض العملي يراد به جدا ان المجعول هو معاملة المتيقن حدوثه معاملة البقاء ومصداقه في فرض الشك في الامتثال التعبد بالامتثال بغرض تنجيزه او تعذيره

فتلخص

ان جميع الوجوه التي ذكرت في المطلب الاول لإثبات عدم شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال كالشك في الاستقبال او الشك في الكرية او الشك في عدالة الشاهد او الشك في ستر العورة او الشك في متعلقات الاحكام وما اشبه ذلك غير تامة

نصل الى المطلب الثاني وهو على فرض التسليم بعدم شمول دليل الاستصحاب لغير مورد الشك في الحكم او الشك في موضوع الحكم فهل يمكن اجراء دليل الاستصحاب عند الشك في الامتثال ام لا

وقد ذكر السيد الشهيد قده في بحوثه ثلاثة اجوبة نتعرض لها ان شاء الله تعالى

### 005

وقع الكلام في المطلب الثاني وهو انه هل يجري الاستصحاب عند الشك في متعلقات الاحكام او الشك في مقام الامتثال مع ان المشكوك ليس حكما ولاموضوعا لحكم شرعي كما لو شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة ام لا او شك في انه ما زال واضعا جبهته على ما يصح السجود عليه او شك في انه ما زالت النجاسة عارضة على بدنه او لباسه ام لا

وقد اجيب بثلاثة اجوبة

الاول

ما ذكره السيد الشهيد قده من ان الا شكال مبني على اصل موضوعي وهو اختصاص دليل الاستصحاب بجريانه عند الشك في الحكم او عند الشك في الموضوع

ولاجل ذلك قيل اذا كان دليل الاستصحاب خاصا بالشك في الحكم او الشك في الموضوع فلا مجال لجريانه عند الشك في مقام الامتثال

الا ان هذا الاصل الذي بني عليه الا شكال مما لاوجه له وبيان مرامه بتقريب مني انه لاوجه لاختصاص الاستصحاب بذلك لابحسب المدلول اللغوي لدليل الاستصحاب ولابحسب المراد الاستعمالي له ولابحسب المجعول فيه ولابحسب مورد دليله ولابحسب المجعول في الحكم الظاهري

اما بلحاظ المدلول اللغوي لدليل الاستصحاب فانه النهي عن نقض اليقين بالشك في البقاء ومن الواضح ان هذا المدلول اللغوي كما ينسجم مع الشك في الحكم او الموضوع فانه ينسجم مع الشك في المتعلق او مقام الامتثال اذا تحقق يقين بالحدوث وشك في البقاء كما جرى التمثيل لذلك

واما بحسب المراد الاستعمالي فقد مر ان هناك اتجاهين في تحديده

احدهما ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده من ان المراد الاستعمالي من دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض الحقيقي لليقين بما هو يقين بالشك ومن الواضح ان هذا المراد عام مطلق يشمل موارد الشك في الحكم والموضوع وموارد الشك في المتعلق والامتثال

وثانيهما

ان المراد الاستعمالي من دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي للمتيقن سواء قلنا بان النهي مولوي طريقي او انه ارشادي ومن الواضح ان هذا المعنى وهو النهي عن النقض العملي للمتيقن بعدم ترتيب اثاره بقاءً مما يشمل الشك في الحكم والموضوع والمتعلق

واما بحسب المراد الجدي اي ما هو المجعول في باب الاستصحاب فقد مر ان فيه عدة مباني

الاول ان المجعول هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي للمستصحب بداعي التنجيز او التعذير

الثاني ان المجعول في باب الاستصحاب هو مرجعية اليقين بالحدوث بمعنى منجزيته لما هو المتيقن بقاءً

الثالث ان المجعول هو المماثل لما هو المتيقن فما كان المتيقن حدوثا جعل مماثله بقاءً

ومن الواضح انه على سائر هذه المباني فلا موجب لاختصاص المجعول في باب الاستصحاب بفرض الشك في الحكم او في الموضوع بل يشمل موارد الشك في المتعلق

واما بحسب مورد دليل الاستصحاب فان مورد صحيح زرارة هو الشك في المتعلق حيث قال ع فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ومورده الشك في عروض النوم نتيجة حصول الخفقة او الخفقتين

ومن الواضح ان الشك في النوم شك في انتقاض الطهارة وهو مساوق للشك في ان الصلاة مع الطهارة المشكوكة هي امتثال للأمر ام لا

فالقدر المتيقن من دليل الاستصحاب هو فرض الشك في الامتثال فكيف يعقل عدم شمول دليل الاستصحاب له

واما بحسب المجعول العام في باب الحكم الظاهري الذي يكون الاستصحاب موردا من موارده فان في تحديد حقيقة الحكم الظاهري اختلافا على مبنيينن

الاول

مبنى المشهور وهو ان الحكم الظاهري هو الخطاب الصادر في مرحلة الشك في الحكم بداعي المنجزية او المعذرية وهذا مما ينطبق على الاستصحاب في مورد الشك في الامتثال فان الشك في الامتثال مساوق للشك في المنجزية او المعذرية ودليل الاستصحاب خطاب بداعي تنجيز الواقع او التعذير منه بمعنى ان المكلف ان صادف انما صدر منه مطابق لما هو متعلق الامر واقعا اي محقق للامتثال ترتب عليه اثر الواقع المعبر عنه بالمنجزية وان لم يكن مطابقا للواقع بحيث لم يكن ما صدر منه امتثالا للأمر الواقعي فهو معذور فحقيقة الحكم الظاهري منطبقة على جريان دليل الاستصحاب في موارد الشك في الامتثال

الثاني

وهو مبنى السيد الشهيد الذي يرى ان حقيقة الحكم الظاهري في ابراز المولى للملاك الاهم عند التزاحم الحفظي بين الملاكات وهو كما يشمل موارد جريان البراءة الشرعية عند الشك في الحكم ويشمل موارد تنجيز الحكم كما في موارد اصالة الاحتياط الشرعي ويشمل موارد التعبد بالامتثال كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز لانه ابراز من الشارع لاهم الملاكات في مورد التزاحم الحفظي عند الشك في الامتثال فكذلك دليل الاستصحاب بما هو مصداق للحكم الظاهري العام هو اما معالج للشك في الحكم او للشك في موضوع الحكم او للشك في الامتثال لانه على جميع هذه الموارد هو مصداق لابراز الشارع اهتمامه بالملاك الواقعي في فرض التزاحم الحفظي فلا وجه لاختصاص دليل الاستصحاب بمورد الشك في الحكم او موضوعه كي يرد هذا الا شكال

وحيث ان ظاهر سياق عبارة الاخوند انه انما طرح الا شكال في جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال بناءً على هذا الاصل الموضوعي وهو اختصاص دليل الاستصحاب بالشك في الحكم او موضوعه لذلك لا يكون جواب السيد الشهيد دفعا لما طرحه في من الا شكال لانه مبني على التسليم باختصاص دليل الاستصحاب بحال الشك في الحكم او موضوعه

الجواب الثاني

ما ذكره صاحب الكفاية قده من ان جريان الاستصحاب عند الشك في الشرط او الجزء او المانع محقق لموضوع الحكم الشرعي فمثلا اذا شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة جرى استصحاب الاستقبال اي استصحاب اتجاه الصلاة للقبلة وهو محقق لموضوع شرطية الاستقبال

واذا شك المكلف ان جبهته ما زالت على موضع السجود ام لا فان استصحاب بقاء اجلجبهة على موضع السجود محقق لموضوع الجزئية حيث ان ما هو الجزء هو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه

وكذا لو شك ان النجاسة باقية على ثوبه ام لا فان استصحاب بقاء النجاسة محقق لموضوع المانعية من صحة الصلاة وحيث ان الشرطية والجزئية والمانعية حكم شرعي كان جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال اي عند الشك في تحقق الشرط او الجزء او المانع محققا لموضوع ما هو الحكم الشرعي فيشمله دليل الاستصحاب بناءً على اختصاصه بالشك في الحكم او الشك في موضوع الحكم الشرعي حيث ان الشك في الامتثال شك في موضوع الحكم الشرعي

ان قلت

ان الشرطية والجزئية والمانعية ما هي الا عناوين انتزاعية وما هو الحكم الشرعي ما كان مجعولا من قبل الشارع وهو منشأ انتزاع هذه العناوين لانفسها حيث ان قوله ع صل عن قبلة منشأ لانتزاع عنوان الشرطية الا ان المجعول هو المقيد بما هو مقيد كما ان قوله صل لاعن نجاسة منشأ لانتزاع المانعية الا ان المجعول هو المقيد بالقيد العدمي كما ان قول الشارع صل بركوع او سجود منشأ لانتزاع الجزئية الا ان المجعول هو المركب فالشرطية والجزئية والمانعية ليست مجعولة من قبل الشارع حتى يجري الاستصحاب في موضوعها

قلت

ان هذه العناوين وان كانت انتزاعية الا انها مجعولة بالعرض حيث ان

وضعها ورفعهاة بيد الشارع فصدق عليها انها مجعول شرعي فيجري الاستصحاب في الموضوع المنقح لها

وقد اشكل على \*\*كلمات\*\* صاحب الكفاية باشكالين

الاول

ما ذكره سيدنا الخوئي في مصباح الاصول من ان ما ذكره صاحب الكفاية مما لاربط له بمقام الامتثال لأن الشرطية والجزئية والمانعية وان كانت مجعولات شرعية بتبع جعل منشأ انتزاعها الا ان متعلق جعلها هو الطبيعي لافعل المكلف اي ان موضوع ومتعلق الشرطية طبيعي الصلاة الى القبلة وموضوع الجزئية طبيعي الصلاة مع طبيعي السجود وموضوع المانعية طبيعي الصلاة مع طبيعي النجاسة والطبيعي ليس مشكوكا من قبل المكلف اذ لا شك عنده ان طبيعي الصلاة مشروط بالقبلة ومركب من السجود ومشروط بعدم النجاسة وانما شك المكلف متمحض في فعله الخارجي وفعله الخارجي ليس موضوعا لحكم شرعي ولا متعلقاً له وما هو موضوع الحكم الشرعي او متعلق له ليس محلا للشك فكيف صحح الاخوند جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال وانه محقق للحكم الشرعي

ولكن السيد الشهيد لم يرتض اشكال استاذه الخوئي وقال بانه مناقشة لفظية وبامكان صاحب الكفاية ان يغير اللفظ ويرتفع الا شكال وذلك بان يقول ان الاستقبال الخارجي محقق لصحة الصلاة لانه اذا شك في ان صلاته الى القبلة ام لا فقد شك في صحة صلاته فبجريان استصحاب الاستقبال يتنقح موضوع حكم شرعي وهو صحة الصلاة اذ ان الصحة من الاحكام الشرعية التي هي بيد الشارع وضعا ورفعا نعم ان الصحة عنوان انتزاعي لان الصحة عنوان منتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به الا انها حكم شرعي ما دامت بيد الشارع وضعا ورفعا وحيث ان موضوع الصحة نفس الامتثال فالشك في الامتثال شك في الصحة والاستصحاب الجاري المنقح لمقام الامتثال منقح لموضوع حكم شرعي وهو صحة الصلاة فلايرد الا شكال

ومن الواضح عند مقارنة عبارة الكفاية مع اشكال سيدنا الخوئي يتضح ان اشكال السيد الخوئي في محله لان اشكاله على ضوء عبارة الاخوند حيث انها واضحة الدلالة على ان مجرى الاستصحاب الاستقبال من حيث كونه موضوعا للشرطية ولذلك افاد بان جريان الاستصحاب في متعلق الحكم هو جريان للاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي من الشرطية او الجزئية او المانعية وجاء اشكال سيدنا الخوئي عليه ان متعلق الشرطية او الجزئية او المانعية هو الطبيعي وليس فعل المكلف

واما الجواب الذي طرحه السيد الشهيد بديلا عن عبارة صاحب الكفاية فسوف تاتي مناقشته عند طرح الجواب الثالث

الا شكال الثاني على عبارة الكفاية

ما ذكره السيد الشهيد نفسه وهو ان جواب صاحب الكفاية بعيد عما هو روح الا شكال فان الا شكال في جريان الاستصحاب في الامتثال يمكن تحليله الى نكات ثلاث

الاولى ان دليل الاستصحاب خاص بالمجعول الشرعي اي ما يمكن وضعه و رفعه من قبل المشرع والمفروض ان مقام الامتثال ليس مجعولا شرعيا اذ ليس وضعه و رفعه بيد المشرع حتى يكون مجرى للاستصحاب واذا كانت هذه هي النكتة في الا شكال فالجواب عنها ان الاستصحاب ليس ابقاءً تكوينيا او حقيقيا للمستصحب كي يقال ان الامتثال الخارجي من قبل المكلف امر تكويني لايتعلق به ابقاء الشارع اذ ليس مما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع بل الاستصحاب هو ابقاء تعبدي اعتباري وهو سهل المؤونة فيمكن تعلقه بمقام الامتثال وان كان امرا خارجيا الا ان الشارع يعتبره باقيا لا انه يبقيه تكوينا حتى يقال ان بقاءه التكويني ليس من شان الشارع وضعه و رفعه

كما يمكن حل الا شكال بجواب من دون تبعيد المسافة التي ارتكبها صاحب الكفاية وارجع المسالة الى الشرطية والجزئية والمانعية ثم اشكل على نفسه بانه حكم انتزاعي ثم اجاب عنه بانه راجع للجعل الشرعي وضعا او رفعا بلحاظ منشأ انتزاعه

الثانية : ان تكون النكتة في الا شكال ان اجراء الاستصحاب في مقام الامتثال لتنقيح الحكم الشرعي وهو تحقق الشرطية او الجزئية او المانعية لغو لأنه لايعالج ما هو شك المكلف حيث ان شكه متمحض في ان صلاته صحيحة ام لا وانه على استقبال وعلى سجود ام لا فاجراء الاستصحاب لتنقيح الحكم الشرعي من شرطية وجزئية ومانعية لايعالج شك المكلف لان شكه ليس في الحكم الشرعي وانما هو في امتثاله فاجراء الاستصحاب في مقام الامتثال لايؤدي لتنقيح الحكم الشرعي ولو اردنا ان ننقح به الحكم الشرعي لكان لغوا

وان كانت النكتة في الا شكال ان استصحاب الشرط كالاستقبال او الجزء كوضع الجبهة على الارض لا يثبت صحة الصلاة او فسادها الا بالاصل المثبت لما مر مرارا في باب الاستصحاب من ان جريان الاستصحاب في القيد لا يثبت التقيد فان استصحاب الاستقبال استصحاب في القيد وهو الاستقبال و لا يثبت ان الصلاة تقيدت بالاستقبال وما هو متعلق الشرطية التقيد لاالقيد فاذا كانت هذه هي النكتة في الا شكال فما ذكره الاخوند من جواب لا يرفع مشكلة محذور الاصل المثبت

### 006

وقد لخص إشكال السيد الشهيد ره كتاب مباحث الأصول في تقرير كلامه حيث أفاد ان المحذور في الاستصحاب في مقام الامتثال كاستصحاب استقبال القبلة إن كان هو عدم كون المستصحب قابلا للتعبد حيث ان مفاد الاستصحاب هو التعبد بالوجود ولازمه أن يكون المتعبد به مما من شأن الشارع وضعه أو رفعه إذ لا يعقل تعبد الشارع بالأمور التكوينية المحضة أو الأمور اللغوية المحضة التي ليس من شأن الشارع وضعها أو رفعها

فإذا كان هذا هو المحذور في جريان الاستصحاب في الشك في الامتثال كالشك في الاستقبال الذي هو أمر خارجي فالجواب مما لا يحتاج لما ذكره صاحب الكفاية إذ يمكن أن يقال في جوابه :إن الاستصحاب هو إبقاء اعتباري لوجود الاستقبال والاعتبار سهل المؤونة فلا مانع من تعلقه بالأمور التكوينية حيث إن البقاء الاعتباري من شأن الشارع وضعه ورفعه.

وإن كان المحذور هو عدم الجدوى بلحاظ أن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال كاستصحاب الاستقبال إن كان الغرض منه التوصل لتحقيق المجعول الانتزاعي كأن يتوصل باستصحاب الاستقبال لتحقيق الشرطية أو باستصحاب وضع الجبهة على الأرض لتحقيق الجزئية فهذا تعبد لغو إذ المفروض أنه لا أثر في إثبات الشرطية او الجزئية دون اثبات منشأ انتزاعهما اذ انه مما لا يعالج شك المكلف فلو أريد باستصحاب الاستقبال الانطلاق إلى المجعول الانتزاعي وهو الشرطية دون التعبد بمنشأ انتزاعه فهو لغو إذ ما لم يتعبد بمنشأ الانتزاع فالتعبد بالعنوان الانتزاعي كالشرطية مما لا يترتب عليه أثر.

وإن كان الغرض من جريان الاستصحاب في الاستقبال عدم التعبد المباشر بالمجعول الانتزاعي وإنما عن طريق التعبد بمنشأ انتزاعه فان التعبد بالعلة تعبد بالمعلول والعلة في المقام شمول الأمر للفرد الخارجي وعدم شموله حيث إن الأمر تعلق بطبيعي الصلاة عن قبلة فهل المأمور به والصلاة عن قبلة مما ينطبق على الاستقبال التعبدي أم لا؟ فإن انطبق المأمور به وهو الصلاة عن قبلة على الصلاة المقترنة بالاستقبال الاستصحابي التعبدي كان ذلك منشأ لانتزاع كون الاستقبال المستصحب محققا للشرطية والا فلا ، فإذا كان الغرض من استصحاب الاستقبال تنقيح منشأ الانتزاع وهو شمول الأمر بالصلاة عن قبلة للفرد الخارجي من الصلاة المقترن بالاستقبال الاستصحابي فيرد عليه محذور المثبتية إذ أن استصحاب بقاء الاستقبال لا يثبت شمول الأمر بالصلاة عن قبلة لهذا الفرد من الاستقبال إلا من باب الملازمة العقلية فيكون من موارد الأصل المثبت،

وبالتالي فما ذكره صاحب الكفاية من الجواب لا يجدي شيئا لأن قوله ان استصحاب الاستقبال محقق للشرطية إن أراد به أنه محقق للعنوان الانتزاعي دون التعبد بمنشأ انتزاعه كان لغوا لا أثر له، وإن كان مقصوده التعبد بمنشأ الانتزاع وهو شمول الأمر لهذا الفرد من الاستقبال ورد عليه محذور المثبتية .

لكن لدينا تعليقتين فيما أفيد في \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد ره بكلا تقريريه.

الأولى:

ان منظور صاحب الكفاية في الا شكال هو أن الاستصحاب تعبد صادر من الشارع بما هو شارع ومقتضى ذلك أن يكون المنظور في التعبد الأثر الشرعي إذ أن ما هو من شأن الشارع التعبد المحقق للأثر الشرعي، وبما أن مقتضى شأنيته كمشرع التوصل بتعبداته للأثر الشرعي كان الاستصحاب منصرفا عن التعبد بالأمور الخارجية كالتعبد بالامتثال أو التعبد بقيود شرائط الصلاة كالتعبد بطهارة الماء لإثبات صحة الوضوء به أو التعبد بطهارة الثوب لإثبات صحة ستر العورة به فإن التعبد في مقام الامتثال أو الموضوعات التي هي قيود لشرائط الامتثال مما لا يترتب عليه أثر شرعي

فدليل الاستصحاب منصرف عنه وحيث ان هذا هو الا شكال الذي طرحه صاحب الكفاية فينبغي أن يكون الجواب ناظرا لهذه الحيثية المذكورة في الا شكال وهو ما أجاب عنه الآخوند بأن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال محقق لأثر شرعي إذ لا يقتصر الأثر الشرعي على الأثر التكليفي كالوجوب والحرمة بل يشمل الأثر الوضعي كالشرطية والجزئية والمانعية

وأما اقتراح محاذير اخرى في جريان الاستصحاب في مقام الامتثال ثم يورد إشكال على الآخوند بأن ما ذكره من جواب لا يكفي لرفع هذه المحاذير فهذا غير صناعي.

التعليقة الثانية: قد أفاد السيد الشهيد أن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال لا يثبت شمول الأمر لهذا الفرد من الامتثال فإن استصحاب بقاء الاستقبال لا يثبت عن شمول الأمر بالصلاة عن قبلة لهذه الصلاة المقترنة بالاستقبال الاستصحابي.

وهذا محل تأمل بلحاظ ان المقصود بمحذور المثبتية ان كان هو ان متعلق الأمر بالصلاة هو عنوان التمامية وجريان الاستصحاب في الشرط أو الجزء لا يثبت التمامية لأن مقدمية تحقق الشرائط والأجزاء لتحقق التمامية مقدمة تكوينية وعقلية فإثبات الاستقبال لا يعني تحقق تمامية الصلاة فهذا ممنوع مبنى حيث إن ظاهر الأدلة أن متعلق الأمر بالصلاة واقع المعنون لا عنوان التمامية أي واقع الصلاة التي هي نفس الأجزاء والشرائط وليس شيئا آخر وراء الأجزاء والشرائط يعبر عنه بالتمامية..

وإن كان المحذور المنظور في المثبتية أن جريان الاستصحاب في الاستقبال لا يثبت واقع الصلاة فإن واقع الصلاة هو نفس الأجزاء والشرائط غاية الأمر أن استصحاب الاستقبال لا يثبته من جهة ان القيد لا يثبت التقيد ففيه أن تقيد الصلاة بالاستقبال هل هو ملحوظ على نحو المعنى الحرفي أم المعنى الاسمي؟ فإن كان التقيد كتقيد الصلاة بالاستقبال والطهور والوقت والستر وغيرها على نحو المعنى الحرفي كما ذكره شيخنا الأستاذ ره في الجواب عن هذا الا شكال فالا شكال غير وارد بلحاظ أن التقيد على نحو المعنى الحرفي لا حيثية له وراء طرفيه وهما ذات المقيد أي الصلاة وذات القيد أي الاستقبال اذ ليس وراء الصلاة والاستقبال أمر آخر يقال له التقيد فانه مجرد مرآة لطرفيه وبالتالي فلا عبارة تفي بهذا التقيد إلا واو الجمع بأن يقال إن الصلاة المأمور بها هي الأجزاء والشرائط، لا الأجزاء المتقيدة بالاستقبال وإذا لم يكن للتقيد بالمعنى الحرفي تعبير سوى واو الجمع فاستصحاب بقاء الاستقبال إلى حين تمام الأجزاء محقق لمفاد واو الجمع أو القضية الحينية.

وإن كان التقيد ملحوظا بنحو المعنى الاسمي أي بنحو بقضية المشروطة لا الحينية جرى الاستصحاب في التقيد نفسه فان الصلاة في بدايتها متقيدة بالاستقبال فيجري استصحاب تقيدها بالاستقبال إلى حين تمامها أو تقيدها بوضع الجبهة على الأرض إلى حين تمام السجود ، وان كان الجواب الأخير لا يفي بدفع المحذور لو كان مجرى الاستصحاب موضوع القيود كطهارة الماء حيث يشك المصلي في أن وضوءه كان بماء طاهر أم لا فإن استصحاب طهارة الماء إلى حين جريان الماء على أعضاء الوضوء لا يثبت تقيد الوضوء بالطهارة لو كان التقيد بالمعنى الاسمي.

هذا تمام الكلام في الجواب الثاني.

الجواب الثالث: ويبتني على مقدمتين: الأولى: إن فعلية الأمر التكليفي مشروطة بعدم الامتثال، مثلا: الأمر بالصلاة مشروط بعدم وقوع الصلاة خارجا فمتى وقعت الصلاة خارجا سقطت فعلية الأمر والسر في هذا التقيد: هو أن الأمر بالصلاة إما مهمل من ناحية الامتثال أو مطلق أو مقيد بعدمه والإهمال في واقع عالم الجعل غير معقول، والإطلاق لازمه مطلوبية تكرار الامتثال دائما ما امكن المكلف ذلك فإن فعلية الأمر إذا كانت باقية حتى بعد الامتثال كان مقتضى بقاء فعلية الأمر تكرار الامتثال ما دام المكلف قادرا على ذلك وهو مقطوع الفساد فتعين ان تكون فعلية الأمر بالصلاة مشروطة بعدم تحقق الامتثال لبطلان الاهمال والاطلاق فيتعين التقييد. ومقتضى تقيد فعلية الأمر بعدم وقوع الامتثال أنه لو وقع الامتثال خارجا ارتفعت فعلية الأمر.

المقدمة الثانية: بما أن فعلية الأمر منوطة بعدم وقوع الامتثال فالاستصحاب المحقق للامتثال كاستصحاب الاستقبال ووضع الجبهة على الأرض ونحو ذلك موجب لسقوط فعلية الأمر لأن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي إذ ان فعلية الامر مسبب شرعا عن عدم وقوع الامتثال اذ ان مقتضى اشتراط فعلية الامر بعدم وقوع الامتثال أنه مترتب عليه ترتبا شرعيا ففعلية الامر مترتبة شرعا على عدم وقوع الامتثال فإذا ورد الأصل في مقام الامتثال ونقح الامتثال كان أصلا سببيا حاكما على الأصل المسببي وهو استصحاب بقاء فعلية الأمر إذ لا مجال للرجوع إلى استصحاب بقاء فعلية الأمر بعد جريان الاستصحاب المنقح للامتثال.

ونتيجة ذلك أن الاستصحاب في مقام الامتثال أو في موضوعات الشرائط الشرعية كاستصحاب الاستقبال أو طهارة الماء موضوع لأثر شرعي والأثر الشرعي سقوط فعلية الأمر فكما أن بقاء الفعلية أثر شرعي فكذلك سقوط الفعلية أثر شرعي وهذا كاف لشمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال بل مرجع المتعلق لبا إلى الموضوع فكما أن قيود الحكم كالزوال والاستطاعة نسبتها للحكم نسبة الموضوع للمحمول فهي متقدمة رتبة عليه كذلك نسبة المتعلق للحكم نسبة الموضوع للحكم باعتبار أن تحقق المتعلق موضوع لسقوط الحكم وعدم تحقق المتعلق موضوع لبقاء فعلية الحكم فنسبة عدم الامتثال لفعلية الحكم نسبة الموضوع للمحمول ونسبة تحقق الامتثال لسقوط الأمر نسبة الموضوع للمحمول وقد أشكل السيد الشهيد ره بان هذا الجواب مبني على أصل موضوعي سبق البحث فيه مرارا وهو اشتراط فعلية الأمر بعدم الامتثال وافاد ره أنه غير معقول،

والسر في ذلك: أن تحقق الامتثال إما رافع للجعل او رافع للفعلية لا يصار للأول لأن الرافع للجعل منحصر بالنسخ حيث لا يعقل أن يكون فعل المكلف خارجا رافعا للجعل،

واما الثاني وهو كون الامتثال رافعا للفعلية فهذا فرع اخذ قيد عدم الامتثال في موضوع الحكم ولا يمكن اخذ قيد في موضوع الحكم جزافا وإلا لكان الحكم غير عقلائي بل لابد له من مصحح عقلائي والمصحح العقلائي لأخذ قيد في موضوع الحكم بحيث تكون فعلية الحكم تابعة لفعليته دخله في ملاك الحكم او في محبوبية المتعلق أو في مبغوضية المتعلق كالزوال الدخيل في وجوب الظهرين

فإنه أخذه في موضوع الحكم لدخله في الملاك أو أخذ قيد البلوغ في فعلية الوجوب في حق المكلف فإن أخذه في موضوع الحكم لدخله في محبوبية العمل، أو أخذ قيد الأسكار في موضوع حرمة شرب الخمر بلحاظ دخله في مبغوضية العمل وهكذا فمقتضى المرتكز العقلائي أن لا قيد للموضوع إلا إذا كان دخيلا في ملاك الحكم أو محبوبية المتعلق أو مبغوضيته

ومن الواضح وجدانا أن الامتثال أو العصيان لا دخل له في المحبوبية بل الامتثال محقق لما هو محبوب لا أنه دخيل في المحبوبية والعصيان محقق للمبغوض لا أنه دخيل في المبغوضية

وبناء على ذلك فإذا تحقق الامتثال خارجا لم تسقط فعلية الحكم لأن فعلية الحكم تابعة لفعلية الموضوع فإذا لم يؤخذ عدم الامتثال قيدا في الموضوع فمقتضاه أنه حتى لو تحقق الامتثال فإن فعلية الحكم ما زالت باقية

نعم قد تسقط محبوبية الفرد بأن يكون الفرد الثاني غير محبوب بعد الاتيان بالفرد الاول لكن سقوط المحبوبية عن الفرد الثاني شيء وسقوط المحبوبية عن الطبيعي شيء آخر فإن متعلق الحكم طبيعي الصلاة لا الفرد الخارجي من الصلاة والإتيان بالصلاة خارجا جامعة لأجزائها وشرائطها لا يسقط محبوبية طبيعي الصلاة وإن أسقط محبوبية الفرد الثاني من الصلاة فإنه مما لا دخل له في متعلق الحكم. إن قلت: إن من حقق الامتثال فقد القدرة على تكرار الامتثال إذ لا يتصور امتثال بعد الامتثال فإن الامتثال مطابقة المأتي به للمأمور به والمطابقة قد تحققت فتحقيق المطابقة مرة أخرى تحصيل للحاصل وهو غير معقول فمن حقق الامتثال فقد القدرة على الامتثال مرة أخرى وفقدان القدرة على الامتثال موجب لارتفاع فعلية التكليف حيث إن من الشرائط العقلية والعقلائية والشرعية -على بعض المباني - القدرة على امتثال متعلقه فإذا امتثله المكلف فقد القدرة على المتعلق وهو موجب لارتفاع فعلية التكليف.

قلت :ما هو الشرط في فعلية التكليف هو القدرة على أصل الامتثال لا القدرة على تكرار الامتثال والمفروض أن القدرة على أصل الامتثال قد تحققت فتحققت فعلية التكليف، وما هو المفقود بعد الامتثال هو القدرة على التكرار وهو ليس دخيلا في فعلية التكليف كي يكون فقدانه موجبا لارتفاع فعلية التكليف فما هو الدخيل في فعلية التكليف قد تحقق وجدانا فتحققت الفعلية، وما فقد ليس دخيلا في فعلية التكليف كي يوجب فقدانه ارتفاع فعلية التكليف فالصحيح أن الذي ارتفع بتحقق الامتثال فاعلية التكليف ومحركيته لا فعليته فإن فعليته بمحبوبيته والمحبوبية للمتعلق ما زالت باقية.

### 007

ويلاحظ على ما افاده السيد الشهيد قده

اولا ان هناك فرقا بين حقيقة الحكم و روح الحكم فحقيقة الحكم التكليفي مما اختلف فيه الاعلام فمنهم من يرى انه من قبيل الامور الواقعية التكوينية وانه عبارة عن المقتضي للعمل كان يقال ان الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مقتض للصلاة فالحكم هو نفس المقتضي

او انه من الامور النفسانية فهو عبارة عن الارادة المبرزة

او ان الحكم من مقولة الجعل والاعتبار اي اعتبار الفعل على ذمة المكلف

واما جوهر الحكم التكليفي فليس محل خلاف فانه بنظر المرتكز العقلائي هو عبارة عن الغرض المساوق للإرادة اذ لا يكون حكم عقلائي جزافا بل لابد من كونه ذا غرض ولابد من كون غرضه بحد محقق للإرادة اي مطلوبية العمل على طبقه فمتى ما تحقق في نفس المولى غرض مساوق للإرادة بمعنى مساوقته لطلب الفعل من العبد بنحو لا يرضى بتركه لو كان الزاما او يرغب في فعله لو كان رجحانا فقد تحقق جوهر الحكم التكليفي

واما كون متعلقه ذا ملاك فانه محل خلاف بل قد ذهب جمع من العدلية الى انه لا يعتبر في الحكم ذلك فقد لا يكون في متعلقه ملاك الا ان الآمر له غرض في الامر به والتحريك نحوه

كما لا يعتبر في جوهر الحكم التكليفي ان يكون من مبادئه المحبوبية اذ قد يتعلق الامر بأخف المحذورين واهون القبيحين عند الاضطرار لاحدهما مع عدم وجود محبوبية في البين فاذا كان جوهر الحكم التكليفي متقوما بالغرض المساوق للإرادة فان لم يستوف المولى غرضه بفعل المكلف بقيت ارادته فعلية لعدم استيفاء غرضه ومقتضاه فعلية الحكم وان استوفى غرضه بفعل المكلف انتفت فعلية الارادة لاستيفاء الغرض اذ لا مصحح عقلائي لبقاء الارادة مع استيفاء الغرض

فبالتالي بقاء الحكم على فعليته مع استيفاء غرضه المساوق لانتفاء ارادته لغو

والخلاصة

ان ربط فعلية الحكم بعدم الامتثال ربط عقلائي ناشئ عن تحليل جوهر الحكم التكليفي بالغرض المساوق للارادة وليس للمشرع حقيقة خاصة او مناط خاص في الحكم التكليفي تختلف عما عليه المرتكز العقلائي في المقام

وثانيا

لو فرض ان من مبادئ الحكم التكليفي المحبوبية فليس المقصود به المحبوبية الطبعية وانما ما هو من مبادئه المحبوبية الفعلية المساوقة للباعثية نحو المتعلق فلو امر الاب ولده بالصدقة على الفقير فتصدق انتفت المحبوبية الفعلية وان بقيت المحبوبية الطبعية حيث ان الصدقة محبوبة طبعا لكن المحبوبية الفعلية التي هي من مبادئ الامر بالصدقة قد انتفت لحصول الغرض

وثالثا

ان ما ذكر في تقرير بحث السيد قده من ان الساقط عند حصول الامتثال فاعلية الحكم لا فعليته محل تامل لان الفاعلية ليست صفة للحكم وانما هي عبارة عن حكم العقل بالتنجز وموضوعه وصول الحكم لا ذات الحكم وهذا ما يعبر عنه بفاعلية الحكم ومحركيته فالفاعلية لا تدور مدار الامتثال بل تدور مدار احراز الامتثال فقد يمتثل المكلف الحكم من دون التفات فيبقى حكم العقل بالمنجزية وان حصل الامتثال وانما يسقط حكم العقل بالمنجزية المعبر عنه بفاعلية الحكم عند احراز الامتثال ولو بأصل ظاهري لا عند تحقق ذات الامتثال

فما اشكل به السيد الشهيد على الجواب الثالث عن ايراد جريان الاستصحاب في مقام الامتثال غير تام وانما الا شكال على هذا الجواب هو ان السيد الشهيد كما في البحوث في علم الاصول افاد ان الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال كاستصحاب الاستقبال محقق لموضوع حكم شرعي وضعي وهو الصحة

وهذا محل تامل اذ لا يوجد جعل شرعي وراء جعل الامر فان ما صدر من المولى الامر بطبيعي الصلاة عن قبلة فان امتثله المكلف انتفت فعلية الامر لحصول متعلقه لا ان هناك حكما وضعيا مجعولا من قبل الشارع يعبر عنه بالصحة واثره سقوط الإعادة او القضاء بل هما اثران لانتفاء فعلية الامر ولا جعل اخر وراء جعل الامر فما يرد من اشكال على الجواب الثالث هو ان الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال لم ينقح موضوعا لحكم شرعي وضعي وان سقط به فعلية الحكم

فالصحيح في الجواب عن هذا الا شكال هو منع اصل مبنى الا شكال بالوجه العام الذي سبق بيانه وهو عدم اعتبار كون المستصحب حكما او موضوع حكم وكفاية الاثر العملي

وهنا اشكال قد ينتزع من عبارة السيد الشهيد كما في بحوث في علم الاصول ومحصله انه لو قيل بعدم اختصاص دليل الاستصحاب بالحكم وموضوعه فلا جريان له في مقام الامتثال على كل حال وذلك لقصور دليله وبيان ذلك بامور

الاول

ان ما ورد في دليل الاستصحاب هو قوله لا تنقض اليقين بالشك وظاهره ان ما تعبد الشارع بوجوده هو اليقين لاالمتيقن وذلك لاصالة الموضوعية في العناوين

فان قلت ان اليقين مراة للمتيقن وهو من الصفات التعلقية ذات الاضافة

قلت نعم ولكن تعلق الادراك بالمدرك له حيثيتان حيثية انكشاف الواقع به ويعبر عنه بالعلم وحيثية انه صفة نفسية مساوقة للسكون والاطمئنان ويعبر عنه باليقين فاليقين له جهة نفسانية تقبل ان يلاحظ عنوانه على نحو الموضوعية وظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ان محل التعبد هو اليقين لاالمتيقن

الامر الثاني

ان لسان دليل الاستصحاب لسان جعل الطريقية وتتميم الكاشفية وهذا ظاهر قوله اليقين لايدخله الشك او لاينقض بالشك او لا يخلط احدهما بالآخر حيث ان المتبادر عرفا من هذه الالسنة تتميم كاشفية اليقين وتكميل احرازه وايصاله للواقع فكما ان اليقين حدوثا وصول للواقع فاليقين بقاء وصول للواقع ولكن بالتعبد وهذا يعني ان مصب التعبد في دليل الاستصحاب هو الطريق لا ذو الطريق اي اليقين لاالواقع المتيقن

الامر الثالث

مقتضى تعلق التعبد بالطريق بلسان تتميم كاشفيته بقرينة مناسبة الحكم للموضوع ان موضوع الاستصحاب هو الشك في الواقع بحيث تتشكل اركان ثلاثة والا لم يكن موضوع للاستصحاب

اولها الواقع المشكوك وثانيها شك المكلف وثالثها الطريق الموصل للواقع فان التعبد بالطريق فرع وجود ذي طريق وهو الواقع بغض النظر عن الطريق وشك المكلف وهذا يعني ان موضوع الاستصحاب هو الشك في واقع ذي تحقق مع غمض النظر عن المكلف بحيث يكون دور المكلف بالنسبة له دور القابل لاالفاعل وهذا يعني اختصاص دليل الاستصحاب لقصور فيه وبقرينة مناسبة الحكم للموضوع بالشك في واقع ذي تحقق مع غمض النظر عن فعل المكلف سواء كان الواقع حكما كالشك في وجوب الجمعة او موضوع حكم كالشك في الاستطاعة بالنسبة للحج او موضوع قيد من قيود المأمور به كالشك في طهارة ماء الوضوء او كريته او كان الواقع المشكوك من الامور النفس امرية كالشك في الامور الانتزاعية كالشك في القبلية والبعدية او كان الواقع من الامور النفسية كما لو شك المكلف في شكه وانه هل شك في صلاته الماضية ام لا فانه في جميع هذه الموارد للواقع تقرر مع غض النظر عن شك المكلف

ولا شمول فيه لما اذا وقع الشك في الامتثال اذ ليس للامتثال واقع منفصل عن المكلف بحيث يكون دور المكلف بالنسبة اليه دور القابل بل نسبة المكلف لمقام الامتثال نسبة الفاعل لا القابل

ولاجل ذلك هناك فرق بين الشك في القبلة والشك في الاستقبال فلو شك في القبلة لكان شكا في واقع منفصل وكان مجرى للاستصحاب لو حصل يقين بالحدوث وشك في البقاء واما لو شك في استقباله للقبلة فليس المشكوك واقعا منفصلا عن فعل المكلف كي يكون موردا لدليل الاستصحاب

ويؤيده ان مورد صحيح زرارة الشك في عروض النوم حيث ان للنوم واقعا يكون نسبة المكلف اليه نسبة القابل لا الفاعل وحيث ان لكل مقام لسانا تعبديا يناسبه فلو كان مقام دليل الاستصحاب ناظرا للتعبد بذات الواقع لعبر بلسان يناسبه كما في قاعدة الفراغ والتجاوز حيث انهما في مقام التعبد بالواقع فلذلك ورد اللسان في دليليهما - بلى قد ركعت -

واما اذا كان مقام التعبد ناظرا للطريق لاللواقع كان اللسان المناسب للتعبد بذلك تتميم الكاشفية كما في دليل الاستصحاب

وهذا الا شكال له جوابان

الاول يبتني على مقدمتين

1- ان دليل الاستصحاب يفترض واقعا مشكوكا فيه اذ لولا ان هناك واقعا مع غمض النظر عن المكلف لما تعقل ان يتعلق به اليقين تارة والظن اخرى والشك ثالثة والوهم رابعة بحيث يرد في صحيح زرارة قوله ع لا تنقض اليقين بالشك وبالتالي فلا يتصور شك في مورد الا وان للمشكوك فيه واقعا مع غمض النظر عن شك المكلف وهذا مما ينطبق على عالم الامتثال فان له واقعا خارجيا يكون موردا لليقين تارة وللظن اخرى وللشك ثالثة وللوهم رابعة والا لم يعقل الشك فيه

2- لو سلم ان ظاهر دليل الاستصحاب هو التعبد بالطريق كما قيل في تقرير الا شكال اذ ليس البحث في مقام مناقشة الاسس الموضوعية التي بني عليها الا شكال وانما هو في مقام مناقشة النتيجة مع التسليم بالاسس الموضوعية وهو انه لو انصب التعبد على طريق منفصل عن المكلف كما لو تعلق التعبد بتتميم الكاشفية لخبر الثقة او لامارية اليد او لأمارية سوق المسلمين فقد يكون للا شكال وجه وهو انصراف الدليل عما لو كان الواقع المشكوك فيه نفس فعل المكلف الذي لا يتصور طريق بين المكلف وبينه لانه فعله كالامتثال فلا يشمله الدليل الوارد في التعبد بطريق منفصل عن المكلف

واما لو كان مصب التعبد بالطريق لطريق هو من صفات المكلف وشؤونه كاليقين والظن فان التعبد بطريقية اليقين بقاءً او بطريقية الظن في الركعات مما يشمل بحسب اللسان ما اذا كان المشكوك امتثال المكلف حيث ان للامتثال واقعا يقبل الشك فيه كما ان الامتثال المشكوك يقبل توسط طريق بين المكلف وبينه اذا كان الطريق من شؤون المكلف نفسه كاليقين والظن

بل قد يقال انه يقبل وساطة الطريق الخارجي ايضا كما في رجوع الامام عند الشك في الركعات لحفظ الماموم او العكس وكما في حجية خبر الثقة لو اخبر المكلف بانه في الركعة الفلانية او انه مستقبل القبلة او انه ساتر العورة ونحو ذلك

فما ادعي من قصور لسان الاستصحاب عن الشمول لمورد الشك في الامتثال غير ناهض

الجواب الثاني

ما ذكره السيد الشهيد قده

من ان هذه العبارات مجرد ألسنة وحقيقة الحكم الظاهري لاتختلف باختلاف الالسنة والصياغات فان حقيقة الحكم الظاهري هي عبارة عن ابراز المولى للملاك الاهم عند التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية وهذه الحقيقة لا فرق فيها بين ان يكون اللسان لسان التعبد بكاشفية اليقين بقاءً او لسان التعبد بالواقع كما في قوله في قاعدة التجاوز بلى قد ركعت فان هذا مجرد اختلاف في الصياغات وحقيقة الحكم الظاهري واحدة وحيث ان الاستصحاب حكم ظاهري حقيقته ابراز المولى اهتمامه بالملاك في مرحلة البقاء بعد اليقين بالحدوث فلا فرق في هذه الحقيقة بين كون العبارة المعبرة عنها لا تنقض اليقين بالشك او كون العبارة ان المشكوك باق او حاصل

ولكن سبق غير مرة في مناقشته ان حقيقة الحكم الظاهري وان كانت واحدة الا ان لسان التعبد له اثر ولذلك يختلف لسان التعبد في باب الامارات عنه في باب الاصول العملية كما ان لسان التعبد في مقام جعل المعذرية في دليل البراءة الشرعية يختلف عنه في مقام جعل المنجزية في اصالة الاحتياط الشرعي وذلك لان حقيقة الحكم الظاهري وان كانت واحدة الا ان الحكم الظاهري لما كان عبارة عن ابراز اهتمام المولى بالملاك في مقام التزاحم الحفظي اختلف لسان التعبد باختلاف نوع الملاك الذي اراد المولى ابراز اهتمامه به في مورد التزاحم الحفظي فربما يكون الملاك الذي يريده المولى ابراز اهتمامه به مناسبا للسان جعل الطريقية او مناسبا للسان جعل المنجزية او المعذرية او مناسبا للسان التعبد بالامتثال فاللسان تعبير يتطابق مع واقع الملاك الذي اراد المولى ابراز اهتمامه به في مورد التزاحم الحفظي

ولذلك افتى السيد الشهيد قده في منهاج الصالحين بان من وجد نفسه في التشهد الاول وشك انه صلى ركعة ام ركعتين فان مقتضى قاعدة التجاوز انه صلى ركعتين وذلك لان لسان قاعدة التجاوز هو التعبد بالوجود وهو قوله بلى قد ركعت فمقتضى التعبد بالوجود التعبد بوجود الركعتين ويكون جريان قاعدة التجاوز حاكما على قاعدة - فمن شك في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين –

### 008

### المقام الثاني :

بناءً على اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي كما هو مبنى صاحب الكفاية قده فهل يشترط ان يكون المستصحب حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه او يكفي ان يكون كذلك حين التعبد ببقاءه ؟

لاريب في ان مقتضى القاعدة عدم اعتبار ان يكون حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه لأن الاستصحاب تعبد في مرحلة الشك في البقاء فيعتبر فيه ان يكون له اثر عملي في ظرف الشك في البقاء كي لا يكون التعبد لغوا

وبناءً عليه فلامورد لاعتبار كون المستصحب حين اليقين بحدوثه حكما او موضوع حكم او ذا اثر عملي حين اليقين بالحدوث فان هذا مما لا يقتضيه دليل الاستصحاب

ولكن ربما توهم انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون مورده حكما او موضوع حكم حين اليقين بالحدوث والوجه فيه ان الاستصحاب يبتني على امرين

1- ان يكون متعلق الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء حكما او موضوع حكم

2- ان المستفاد من دليل الاستصحاب كونه ابقاءً لما كان وقد عبر صاحب الكفاية قده عن الاستصحاب بانه الحكم ببقاء ما كان

فاذا كان مصب الاستصحاب هو الحكم او موضوعه ومن جهة اخرى ان الاستصحاب هو ابقاء ما كان فمقتضاه ان يكون ما تعلق به الابقاء هو الحكم او موضوعه كي يتحقق بذلك ابقاء حكم او موضوعه حين ظرف الشك في البقاء ولذا ذكر ان الاستصحاب مرجعه الى جعل الحكم المماثل بلحاظ ان المتيقن حدوثا حكم او موضوع حكم فكان مآل الاستصحاب الى جعل الحكم المماثل

و هنا جوابان لدفع التوهم

الاول

ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ومحصله انه بناءً على مبنيين في تحديد حقيقة الاستصحاب قد يرد هذا التوهم دون غيرهما من المباني

المبنى الاول

ان يكون مرجع الاستصحاب الى حكم الشارع ببقاء ما كان وحيث ان مصب الاستصحاب هو الحكم او موضوعه فلا محالة مرجع الاستصحاب الى الحكم ببقاء حكم او موضوعه وهذا يعني اعتبار كون المستصحب حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه

واما اذا قيل ان الاستصحاب هو عبارة عن النهي عن نقض اليقين بالشك الذي هو عبارة اخرى عن الامر بإبقاء المتيقن في ظرف الشك فلا يرد التوهم فهناك فرق بين ان يكون الاستصحاب ابقاءً من قبل الشارع لما كان وبين كون الاستصحاب امرا بالإبقاء فلو كان الاستصحاب حكما شرعيا ببقاء ما كان لقيل بانه يجب ان يكون ما حكم الشارع ببقاءه حكما او موضوع حكم واما اذا كان مرجعه الى الامر الشرعي بالابقاء لليقين او المتيقن فهذا لا يتضمن ان يكون مصبه حكما او موضوع حكم حين اليقين بالحدوث

المبنى الثاني

ان يقال ان الاستصحاب وان كان امرا بالإبقاء وليس ابقاءً شرعيا الا ان الامر بالابقاء متعلق بإبقاء مقتضى اليقين اي اثر اليقين او ابقاء مقتضى المتيقن على المسلكين المختلفين ومن الواضح ان مقتضى اليقين او مقتضى المتيقن هما الاثر العملي لليقين او المتيقن فاذا كان الاستصحاب عبارة عن الامر الشرعي بإبقاء اثر اليقين او ابقاء اثر المتيقن كان ذلك مستبطنا لاعتبار اثر لليقين او اثر للمتيقن حين اليقين بالحدوث حتى يصدق على الاستصحاب انه امر بإبقاء ذلك الاثر في ظرف الشك

واما اذا لم نقل بهذا المبنى و ان مرجع الاستصحاب الى الامر بالابقاء العملي لا بالابقاء لاثر اليقين او المتيقن حيث ان الوارد في دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض لليقين وسبق ان قيل ان المراد الجدي من النهي عن نقض اليقين النهي عن النقض العملي لليقين بحيث يكون النقض عنوانا للعمل فمقتضاه ان يكون مرجع الاستصحاب الى الامر بالابقاء العملي لليقين او المتيقن والمقصود بالابقاء العملي الامر بالعمل باليقين او المتيقن و غاية ما يقتضيه ان ما تيقن المكلف بحدوثه ان كان له اثر عملي في ظرف البقاء فالشارع يأمر بترتيب ذلك الاثر في ظرف البقاء وكذا المتيقن ان كان له اثر عملي في ظرف البقاء فالشارع يأمر بترتيب اثر المتيقن في ظرف البقاء لا ان الاستصحاب حكم ببقاء حكم او موضوع حكم كما في المبنى الاول ولا ان الاستصحاب امر بإبقاء اثر لليقين او ابقاء اثر للمتيقن بل ان الاستصحاب نهي عن نقض اليقين بالشك اي الامر بترتيب الاثر العملي لليقين لو كان له اثر عملي حين الشك او الامر بترتيب اثر للمتيقن حين الشك ان كان للمتيقن اثر عملي حين الشك فالمقصود بالامر بالابقاء كون الابقاء عنوانا للعمل فهو الابقاء العملي اي ترتيب اثره لو كان فعلا له اثر واقعا لا الامر بإبقاء اثر اليقين السابق او اثر المتيقن السابق

الجواب الثاني

لو سلم ان الاستصحاب حكم ببقاء ما كان فان الجامع بين ما كان والمشكوك بقاؤه لا يقتضي ان يكون المتيقن حكما او موضوع حكم من حين حدوثه مثلا اذا حصل للطفل يقين بحدوث استطاعته للحج وحينما بلغ شك في ان الاستطاعة باقية ام لا فان استصحاب الاستطاعة جار مع ان الاستطاعة عند اليقين بحدوثها لم تكن موضوعا لحكم وانما كانت موضوعا لحكم حين الشك في البقاء فلذلك حتى لو قيل ان الاستصحاب حكم بالبقاء فان المقصود به هو الحكم ببقاء ذات ما تيقن به من موضوعات الاحكام وان لم تكن موضوعات للاحكام حين اليقين بحدوثها كما يجري الاستصحاب في عدم التكليف مع ان عدم التكليف ازلا ليس حكما من الاحكام مثلا اذا شك في حرمة صوم يوم عاشوراء فان عدم حرمتها ازلا ليس حكما من الاحكام ولكن استصحاب عدم الحرمة الى حين الشك في البقاء قد يترتب عليه ان يكون عدم الحرمة حكما بقاءً كما لو كان مرجع عدم الحرمة الى الحلية حين الشك في البقاء

او يكون عدم الحرمة موضوعا لحكم في ظرف الشك في البقاء كما لو اقسم ان يصوم يوم عاشوراء وحيث لا يكون قسمه نافذا حتى يكون مصب القسم غير مرجوح فاستصحاب عدم حرمة صوم يوم عاشوراء الى ظرف الشك في البقاء منقح لموضوع الحكم الشرعي بنفوذ القسم مما يعني ان مورد حكم الشارع بالبقاء ذات المتيقن حدوثه لا بصفة كونه حكما او موضوع حكم حين الحدوث

ولذلك يجري الاستصحاب حتى في الموضوعات التالفة كما لو شك في طهارة الماء التالف فعلا فانه يجري فيه استصحاب طهارته في زمان وجوده ويترتب عليه صحة وضوءه ويترتب على صحة الوضوء صحة صلاته بالفعل مما يعني كفاية الاثر التعبدي في ظرف الشك في البقاء وان لم يكن هناك اثر حين اليقين بالحدوث

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه

# التنبيه العاشر بحسب تصنيف صاحب الكفاية هو جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة

وبيان ذلك ان موضوع الحكم الشرعي على قسمين بسيط ومركب

القسم الاول : هو البسيط ويجري الاستصحاب فيه ثبوتا او نفيا كاستصحاب الزوجية او الملكية او استصحاب عدم الزوجية او عدم الملكية اذا كانت الحالة السابقة هي العدم

القسم الثاني هو الموضوعات المركبة سواء كان التركيب في منشأ انتزاع الموضوع او في العنوان المنتزع وهذا القسم على نوعين

النوع الاول

ما كان متقوما بنسبة الحدث الى الزمان ، مثلا اذا اغتسل المكلف غسل يوم الجمعة فبناءً على مسلك ان صحة الغسل يوم الجمعة او يومي العيدين منوطة بكونه بعد شروق الشمس اذا شك هل ان غسله سبق طلوع الشمس ام كان بعد ذلك فهنا موضوع الحكم الشرعي او منشأ انتزاعه مركب من حدث وزمن

وتخريج حكمه انه ان كان موضوع صحة الغسل هو تاخر الغسل عن شروق الشمس فاستصحاب عدم الغسل الى حين شروق الشمس لا يثبت عنوان التاخر الا بالاصل المثبت نعم لو قيل بمبنى صاحب الكفاية من حجية الاصل المثبت في مورد خفاء الواسطة كما في مورد استصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة اليد لإثبات تنجس اليد حيث ان الاستصحاب بحسب القاعدة اصل مثبت باعتبار ان موضوع انفعال اليد بملاقاة النجس سراية رطوبة النجس الى الملاقي واستصحاب كون النجس رطبا الى حين ملاقاة اليد لا يثبت السراية كي يترتب عليه تنجس اليد بالملاقاة

ولكن لان السراية واسطة خفية حيث لا يلتفت العرف الى دخالة السراية في استقذار الملاقي بملاقاة ما هو قذر وانما يرى ان تمام الموضوع هو كون الملاقى القذر او النجس رطبا عند الملاقاة فلذلك يرى العرف ان استصحاب رطوبة النجس الى حين الملاقاة مما يترتب عليه تنجس اليد وانفعالها وان عدم ترتيب هذا الاثر على استصحاب الرطوبة تفكيك مستهجن بان يقال ان الملاقى وهو النجس رطب حين الملاقاة ولكن اليد لا تنفعل بملاقاة

واستهجان التفكيك عرفا جعل ترتب الاثر من المداليل الالتزامية لاطلاق دليل الاستصحاب بحيث يعبر عنه بانه لازم الاستصحاب لا لازم المستصحب كي يدخل تحت عدم حجية الاصل المثبت

وفي المقام قد يقال ان موضوع صحة الغسل وان كان هو تأخر الغسل عن شروق الشمس الا ان عدم الغسل الى حين الشروق مما يترتب عليه بنظر العرف الاثر الشرعي وهو صحة الغسل بلحاظ ان واسطة التاخر واسطة خفية بحيث يستهجن العرف ان يقال ثبت ان الغسل لم يكن قبل الشروق ومع ذلك لا يترتب عليه اثر صحة الغسل عند الشروق !

وان كان موضوع الاثر حدوث الغسل عند شروق الشمس فان قيل ان الحدوث مركب من عدم شيء قبل زمن معين ووجوده عند ذلك الزمن فقد تحقق عنوان الحدوث حيث انه مركب من جزئين وجود الغسل عند الشروق وعدم وجوده قبل ذلك والجزء الاول محرز بالوجدان والجزء الثاني محرز باستصحاب عدمه فيتنقح بذلك موضوع الحكم الشرعي وهو حدوث الغسل مع الشروق

وان قيل ان الحدوث عنوان انتزاعي بسيط من هذين الجزئين بحيث يكون التركيب لا في موضوع الحكم بل في منشأ انتزاعه فاستصحاب عدم الغسل الى حين الشروق لا يثبت حدوث الغسل مع الشروق الا بناءً على حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة

و من الفروع المناسبة للمقام هو ترتب وجوب القضاء على عنوان الفوت حيث ورد اقض ما فات كما فات فيقال أن المكلف اذا شك في انه امتثل الامر الفعلي بالصلاة في وقتها فلا يجب عليه القضاء ام لم يمتثل فيجب عليه القضاء؟ فان استصحاب عدم امتثال الامر الفعلي الى حين خروج الوقت لا يثبت موضوع وجوب القضاء وهو الفوت الا بالاصل المثبت

وبناءً على ذلك فاذا لم تصلي المراة صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثم وجدت نفسها حائض ولاتدري هل ان الحيض سبق الشمس ام انه حدث بعد الشروق فهل استصحاب عدم الحيض الى حين شروق الشمس محقق لوجوب القضاء وهو عنوان الفوت ام لا ؟

فهنا اختلف الاعلام حيث ذهب شيخنا الاستاذ قده الى ان استصحاب عدم الحيض الى حين الشروق لا يثبت موضوع وجوب القضاء لان الموضوع هو الفوت واستصحاب عدم الحيض الى حين الشروق لا يثبت فوت الصلاة على المراة كي يجب عليها القضاء

بينما ذهب جمع كالسيد الاستاذ ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت الا ان الفوت اعم من فوت الوظيفة الواقعية او فوت الوظيفة الظاهرية وتحقق فوت الوظيفة الظاهرية موضوع مركب من عدم الامتثال لامر وكون الامر هو الفعلي في وقته والجزء الاول منه محرز بالوجدان لدى المراة لانها متيقنة بعدم الصلاة بين الطلوعين والجزء الاخر من الموضوع وهو كون الامر الذي لم يمتثل امرا فعليا في حقها بين الطلوعين مشكوك ولكن يمكن اثباته بجريان الاستصحاب في موضوعه فان فعلية الامر متقومة بالطهارة من الحيض فاذا جرى استصحاب الطهارة من الحيض الى حين الشروق تحقق بذلك كون الامر بالصلاة بين الطلوعين فعليا في حق المراة ومقتضاه تحقق موضوع فوت الوظيفة الظاهرية اذ لم يمتثل امر فعلي في حق المراة ففاتت عليها الصلاة فيجب عليها القضاء

### 009

### النوع الثاني من الموضوعات المركبة ما كان متقوما بنسبة حدث الى حدث اخر وهذا النوع له صور عديدة

الصورة الاولى

ان يكون موضوع الاثر هو العنوان الانتزاعي بوجوده المحمولي اي بمفاد كان التامة كعنوان التاخر والتقدم والتقارن

وهنا امثلة فقهية على كل مورد من هذه الموارد

المثال الاول

ما هو مورد لعنوان التاخر على بعض المباني مثلا اذا مات المورث وشك في ان الوارث حي ام لا فهنا فرضان

1- ان يعلم بموت المورث ويشك في حياة الوارث فعلا من غير احراز موته، وهنا يجري استصحاب حياة الوارث الى حين موت المورث بناءً على ان موضوع الارث هو مفاد واو الجمع اي موت المورث + وحياة الوارث ،

2- ان يحرز موت الولد والاب معا، ولكن لا يعلم من الذي سبق موته موت الاخر

فهل السابق هو الاب فيكون الولد وارثا ام السابق موته هو الولد فيكون الاب وارثا فقد يقال بان الموضوع للارث فقد يقال بانه ان بني على ان اثبات عنوان التاخر باستصحاب عدم سبق موت الاب على موت الولد او العكس ليس من الاصل المثبت لخفاء الواسطة جرى الاستصحابان وان بني على كونه اصلا مثبتا لم يحرز به موضوع الارث فان موضوعه تاخر موت الولد عن موت الوالد واستصحاب عدم سبق الاب على ولده لا يثبت ذلك ، كما ان استصحاب عدم سبق موت الولد على الوالد لا يثبت تاخر موت الوالد وبما ان موضوع الارث في هذا الفرض هو العنوان الانتزاعي بوجوده المحمولي وهو عنوان التاخر فحيث انه لا يثبت باستصحاب عدم السبق يجري استصحاب عدمه اذ يشك في تاخر موت الوالد عن موت الولد او العكس فيجري استصحاب عدم تاخر موت كل منهما عن الاخر

ولكن الصحيح ان هناك حالتين الاولى : فرض العلم بعدم اقتران موتهما وهذا مساوق للعلم بسبق احدهما في موته على الاخر والعلم الاجمالي بسبق موت احدهما على الاخر مساوق للعلم بان احدهما وارث للاخر لامحالة فاستصحاب عدم سبق موت الولد على الوالد والعكس لا يجريان معا فان جريانهما معا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية حيث ان جريانهما معا يعني عدم ارث اي منهما للاخر مع انه يعلم بتاخر احدهما عن الثاني وهذا يعني العلم بارث احدهما من الاخر وحيث لا يعلم من الوارث ومن المورث فلابد من المصالحة بل مقتضى اليقين بسبق احدهما انتقاض اليقين بعدم سبق كل منهما على الآخر فشمول دليل الاستصحاب لهما مستلزم للمناقضة في المؤدى والتهافت الداخلي في مدلول الاستصحاب كما هو مبنى الشيخ الاعظم .

الحالة الثانية

ان لا يعلم بعدم اقترانهما بل يحتمل سبق موت الوالد وسبق موت الولد واقتران موتهما معا فان قيل بعدم الاثر شرعا للاقتران لم يكن مانع من جريان الاستصحابين لولا اشكال المثبتية وان قيل ان اقتران موت احدهما بموت الاخر ايضا موضوع لأثر شرعي وهو التوارث حيث يرث كل منهما الاخر على بعض المباني فهنا تتعارض الاستصحابات اي استصحاب عدم سبق الاول على الثاني واستصحاب عدم سبق الثاني على الاول واستصحاب عدم تقارنهما اذ لامحالة اما ان احدهما سابق على الاخر فالثاني وارث او انهما مقترنان في الموت فكل يرث الاخر فاجراء الاستصحابات الثلاثة يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بان احدهما وارث لامحالة او للتهافت الداخلي في دليل الاستصحاب و حينئذ لابد من المصالحة

المثال الثاني

ما كان موضوع الاثر هو التقدم والقبلية ومثاله ما ذكره سيدنا في مصباح الاصول في موضوع صحة الائتمام كما لو فرض ان المكلف كبر وركع ثم وجد ان الامام قد رفع راسه من الركوع و لا يدري هل بقي الامام راكعا الى حين ركوعه ام لا، فان قيل ان موضوع صحة الائتمام مفاد واو الجمع كما ورد في بعض الروايات اذا ادرك الامام وهو راكع جرى استصحاب ركوع الامام الى حين ركوع الامام ويتنقح به مفاد واو الجمع اي ركوع الامام مع ركوع الماموم وان قيل ان موضوع صحة الائتمام ان يركع الماموم قبل ان يرفع الامام راسه حيث ورد في بعض الروايات اذا ركع قبل ان يرفع الامام راسه ، الذي يعني انه اخذ في موضوع صحة الائتمام القبلية فحينئذ يكون استصحاب بقاء الامام راكعا الى حين ركوع الماموم اصلا مثبتا حيث انه لا يثبت اتصاف ركوع الماموم بكونه قبل رفع الامام راسه بل يجري استصحاب عدم العنوان الانتزاعي اي استصحاب عدم ادراك الامام قبل ان يرفع راسه فلا يصح الائتمام .

المثال الثالث

ما كان موردا للاقتران حيث ذكر جمع من الاعلام ان اقتران الواجبين مع عدم اهمية احدهما على الاخر موضوع للتخيير بينهما فلو اقترن الكسوف بزوال الشمس بحيث ادرك المكلف انه لو اخر صلاة الفريضة الى ما بعد اداء صلاة الايات لم يتمكن من اداء صلاة الفريضة لأي عذر من الاعذار فاقتران وقت صلاة الكسوف بوقت الزوال موضوع للتخيير بين الفريضتين في فرض عدم احراز اهمية احداهما على الاخرى

او افترض ان المكلف نذر زيارة قبر الحسين ع في يوم التاسع من شهر ذي الحجة من عامه الفعلي وفي نفس اليوم من نفس العام استطاع وتحقق نذره فهو من جهة تحقق الاستطاعة فقد تحقق شرط فعلية وجوب الحج في حقه ومن جهة نذره فقد تحقق متعلق نذر زيارة قبر الحسين في يوم عرفة في كربلاء فحصل اقتران بين الواجبين في الفعلية في فجر يوم التاسع من شهر ذي الحجة مع تمكنه من الذهاب الى الحج وادراك الموقف ولو بالموقف الاضطراري وتمكنه من زيارة الحسين ع الا ان الوقت لا يسع كليهما فمع عدم احراز اهمية احدهما على الاخر فان اقترانهما موضوع للتخيير و حينئذ يقال ان كان موضوع الاثر الشرعي وهو التخيير عنوان الاقتران كعنوان انتزاعي يشك في وجوده المحمولي فيجري استصحاب عدمه وان قيل ان موضوع الاثر واقع المعنون لا العنوان اي واقع الاقتران لا عنوانه وما هو مفاد واو الجمع وهو حصول وقت صلاة الظهرين وهو الزوال مع حصول وقت الكسوف فيجري استصحاب عدم الزوال الى حين الكسوف او استصحاب عدم الكسوف الى حين الزوال لإثبات مفاد واو الجمع اي واقع الاقتران فيترتب عليه الاثر والا فلا.

الصورة الثانية

ان يكون موضوع الاثر الشرعي العنوان الانتزاعي بوجوده النعتي وبمفاد كان الناقصة لاالمحمولي كما اذا فرض ان اتصاف الوارث بالاسلام قبل قسمة التركة حاجب عن ارث بقية الورثة في فرض موت المورث الكافر عن ورثة كفار فاسلم احدهم قبل قسمة التركة حيث يكون اسلامه حاجبا لغيره عن الارث وبما ان الموضوع للحجب هو اتصاف الوارث بالاسلام قبل قسمة التركة فهل يمكن جريان الاستصحاب العدمي في هذه الصورة والصحيح ان اتصاف الوارث بالاسلام وان كان له حالة سابقة بان يقال لم يكن مسلما فاسلم فيجري استصحاب عدم اتصافه بالاسلام على نحو العدم النعتي الا ان اتصاف اسلامه بالقبلية ليس له حالة سابقة اذ الاتصاف بالاسلام منذ حصوله اما قبل القسمة او بعدها فالجاري في المقام استصحاب العدم الازلي بناءً على تماميته حيث يقال عندما لم يكن الوارث لم يكن اسلامه قبل قسمة التركة فالجاري هو استصحاب عدم قبلية اسلامه لقسمة التركة فلا يكون اسلامه حاجبا عن ارث البقية

الصورة الثالثة

ان يكون الموضوع مركبا من اجزاء خارجية او تحليلية في عرض واحد مع احراز احد الاجزاء بالوجدان والشك في تحقق الاخر مع عدم العلم بارتفاعه حين الشك وهذه الصورة ذات فرضين (فرض التركيب وفرض التقييد) اما مثال فرض التركيب فهو ما لو شك في حياة السمك بعد خروجه من الماء حيث ان حلية اكل السمك موضوعها مركب من جزئين في عرض واحد : خروجه من الماء و حياته على نحو مفاد واو الجمع ، وخروجه من الماء محرز بالوجدان لكن حياته مشكوكة فعلا مع عدم احراز موته فعلا فهنا يجري استصحاب حياة السمك الى حين خروجه من الماء فيتنقح بذلك موضوع حلية اكله

او كما في فرض \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد قده ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة مركب من جزئين الملاقاة وكون الماء قليلا على نحو مفاد واو الجمع فاذا احرز ملاقاة الماء للنجاسة وشك في قلته مع عدم احراز ارتفاع القلة فعلا فيجري استصحاب قلته الى حين الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء

واما مثال التقيد :

فهو ما لو شك المصلي في طهوره حين الصلاة حيث ان موضوع سقوط الامر بالصلاة مركب من ذات المقيد وهو الصلاة وهو محرز بالوجدان والتقيد الذي هو جزء تحليلي وهو عبارة عن تقيد الصلاة بالطهور فهل يجري استصحاب القيد وهو الطهور الى حين الصلاة لإثبات تنقح موضوع سقوط الامر وهو المركب من المقيد والتقيد ام لا؟

### وهنا عدة اشكالات تعرض لها الاعلام بعضها عام للمركب

والمقيد وبعضها خاص بالمقيد

فهنا نوعان من الا شكال

الاول ما كان عاما للمركب والمقيد :

### الا شكال الاول

في هذا القسم ما اشار اليه السيد الشهيد قده وتقريبه مني بذكر امور ثلاثة

الامر الاول

ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك بداعي ترتيب اثر عملي عليه فلا مانع من جريانه في المقام حيث يقال ان موضوع الاثر الشرعي مركب من جزئين احدهما محرز بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة والاخر وهو قلة الماء مجرى لاستصحاب القلة

ان قلت

ما هو الاثر لجريان الاستصحاب في القلة مع انها ليست موضوعا لاثر شرعي في نفسها وانما هي جزء من موضوع لأثر شرعي

قلت

بما ان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك بداعي ترتيب اثر عملي سواء كان اثرا شرعيا ام عقليا فلا مانع من جريان الاستصحاب حيث يترتب على هذا الاستصحاب الاثر التعليقي وهو ان هذا الجزء وهو قلة الماء في ظرف كون الجزء الاخر متحققا بالوجدان او بالتعبد مما يترتب عليه فعلية المجعول وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة وهذا الاثر كاف في جريان الاستصحاب اذ لا مانع من العمل باطلاق دليل الاستصحاب الا اللغوية ويكفي في رفعه الاثر العملي ولو كان تعليقيا وانما الكلام في جريان الاستصحاب على المبنيين الاخرين وهما ان مرجع دليل الاستصحاب الى منجزية اليقين في مرحلة البقاء او ان مرجع الاستصحاب الى جعل المماثل في مرحلة البقاء

الامر الثاني

بما ان مرجع دليل الاستصحاب الى منجزية اليقين في مرحلة البقاء والمفروض ان منجزية الحكم فرع فعليته اذ المتنجز في حق المكلف هو الحكم الفعلي لا الانشائي فمقتضاه اشتراط جريان الاستصحاب في موضوعات الاحكام بترتب حكم فعلي على جريانه في الموضوع كي يكون ذلك الحكم الفعلي قابلا للتنجز باليقين بالحدوث بقاءً

الامر الثالث

ان ما هو مجعول بالفعل لا يجري الاستصحاب فيه وما يجري الاستصحاب فيه ليس له حكم مجعول بالفعل فان ما هو موضوع لمجعول شرعي فعلي هو المركب من الجزئين وهو ليس مجرى للاستصحاب لاحراز احدهما بالوجدان وما هو مجرى للاستصحاب وهو الجزء الثاني وهو قلة الماء ليس موضوعا لمجعول شرعي فانه جزء الموضوع وليس موضوعا لمجعول شرعي وبالنتيجة ان دليل الاستصحاب بناءً على كون مفاد دليل الاستصحاب منجزية اليقين حال البقاء لا يشمل جريان الاستصحاب في جزء موضوع الحكم اذ لا يترتب على جريانه فيه تحقق مجعول فعلي يكون قابلا للتنجز باليقين ومن باب اولى اذا كان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المماثل فان جعل المماثل فرع جريان الاستصحاب في موضوع هذا الجعل وحيث ان جزء الموضوع المركب ليس موضوعا للمجعول الفعلي فلا شمول لدليل الاستصحاب لمثله

وياتي الكلام في الجواب عن هذا الا شكال

### 010

وفي المقام عدة وجوه للجواب عن الا شكال

الوجه الاول

ويبتني على مقدمتين

1- ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله للاستصحاب في ظرف خاص وهو استصحاب جزء الموضوع في ظرف احراز الجزء الاخر فليس الجاري هو استصحاب جزء الموضوع في نفسه وانما الجاري استصحاب جزء الموضوع في ظرف خاص وهو ظرف احراز الجزء الاخر وجدانا .

2- ان مقتضى جريان الاستصحاب في جزء الموضوع عند احراز الجزء الاخر وجدانا كون المجعول على طبق المستصحب في الظرف الخاص هو الحكم المجعول للمركب فان ما هو المستصحب وان كان هو جزء الموضوع كاستصحاب قلة الماء الى حين الملاقاة الا ان المجعول بواسطة شمول دليل الاستصحاب للمقام وهو ظرف احراز الجزء الاخر هو حكم المركب وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة لاحراز موضوعه وهذا هو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب

الوجه الثاني

ما ذكره السيد الشهيد قده وهو جواب مبنائي ومحصله انه على مبنى السيد الشهيد قده من انه لا يوجد في عالم التشريع ما يعبر عنه بالمجعول الفعلي وان موضوع التنجز احراز الكبرى واحراز الصغرى بلا حاجة الى افتراض مجعول فعلي في البين فمثلا من احرز الاستطاعة واحرز الكبرى وهي وجوب الحج على المستطيع تنجز وجوب الحج في حقه بلا حاجة لتوسيط مجعول فعلي في حقه وهو فعلية وجوب الحج بفعلية الاستطاعة

وبناءً على ذلك فلا إشكال في المقام حيث ان المكلف احرز الكبرى وهي انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند كونه قليلا واحرز صغرى الموضوع باحراز احد الجزئين بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة والجزء الاخر بالاصل وهو استصحاب القلة الى حين الملاقاة فبضم احراز الصغرى للكبرى يتنجز انفعال الماء بملاقاة النجاسة من دون حاجة الى توسيط مجعول فعلي في البين كي يقال ان هذا المجعول الفعلي لا يثبت باجراء الاستصحاب في جزء الموضوع

ولكن ما افاده قده يتسق مع بعض المباني في مفاد دليل الاستصحاب كمبنى ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك او مبنى ان مفاد دليل الاستصحاب منجزية اليقين للحكم في مرحلة البقاء

واما على مبنى كون دليل الاستصحاب جعل المماثل فلابد من تصوير مجعول عند جريان الاستصحاب

واحراز المكلف للكبرى وهي انفعال الماء بملاقاة النجاسة واحراز الصغرى وهي ملاقاة الماء القليل للنجاسة ببركة جريان الاستصحاب في القلة لا يوجب حلا للمسالة اذ ما دام مفاد دليل الاستصحاب جعل مماثل في ظرف الشك فما هو المجعول في ظرف الشك في القلة ؟ فان كان هو حكم المركب فالمفروض ان الحكم ليس حكما للجزء وان كان المجعول حكم الجزء فالمفروض ان الجزء لا حكم له فمجرد ان الالتزام بان لا يوجد مجعول فعلي لا يكون جوابا على الا شكال على جميع المباني في حقيقة الاستصحاب اذ على مبنى تكفل الاستصحاب لجعل مماثل يعود الا شكال في انه ما هو المجعول عند جريان الاستصحاب في جزء الموضوع

وشبيه بجواب السيد الشهيد ما اجابه تلميذه السيد المعلق ره على كتاب بحوث في علم الاصول حيث افاد أن الجواب مؤلف من نقض وحل

اما النقض :

فبجريان الاستصحاب في الموضوعات البسيطة كما اذا شك في حياة الزوج لإثبات وجوب نفقة الزوجة عليه فان استصحاب حياته لا يثبت تنجز وجوب النفقة عليه اذ موضوع تنجز وجوب النفقة احراز الوجوب الفعلي وما احرز بالاستصحاب هو الموضوع لا الحكم وما هو موضوع التنجز احراز الحكم فكيف يمكن اثبات تنجز وجوب النفقة عند جريان الاستصحاب في الموضوع البسيط

واما الحل

فباحد وجهين

1- ان المرتكز العقلائي قائم على ان احراز الصغرى منجز للكبرى وان لم يحرز مجعول فعلي اي ان احراز الموضوع منجز للحكم وان لم يحرز الحكم الحكم الفعلي فاحراز حياة الزوج منجز لوجوب النفقة عليه مباشرة وان لم يحرز الوجوب الفعلي فمقتضى المرتكز العقلائي جريان الاستصحاب في جزء الموضوع حيث به يحرز الموضوع لاحراز الجزء الاخر بالوجدان وهو منجز للحكم وان لم يحرز مجعول فعلي في البين بغض النظر عن كون المجعول الفعلي امرا حقيقيا ام وهميا .

2- ان يقال ان احراز الموضوع احراز للحكم عرفا سواء احرز الموضوع بالوجدان او بالتعبد او احرز احد جزئيه بالوجدان والاخر بالتعبد فان الجميع احراز للموضوع وهو احراز للحكم المجعول بالفعل عند فعلية الموضوع

وهذا الجواب ايضا انما ينسجم مع المباني الاخرى في باب الاستصحاب واما على مبنى تكفل الاستصحاب لجعل المماثل فيعود الا شكال ما هو المجعول عند جريان الاستصحاب في جزء الموضوع مع انه لا مجعول فعلي على طبقه ؟

الوجه الثالث

ما اشار اليه السيد الشهيد قده من ان جزء الموضوع اذا احرز بالوجدان كاحراز ملاقاة الماء للنجاسة فيكون الحكم حينئذ متوقفا في فعليته على فعلية الجزء الاخر وهو ما يجري فيه الاستصحاب وحيث ان فعلية الحكم توقفت على فعلية الجزء الاخر بعد احراز الجزء الاول بالوجدان كان جريان الاستصحاب في الجزء الاخر محققا لفعلية الحكم لتوقف فعلية الحكم عليه فما هو المجعول بالاستصحاب عند جريانه في جزء الموضوع هو نفس حكم المركب لتوقف فعليته على احراز الجزء الاخر بالاصل اذ لم يعد متوقفا على الجزء الاول بعد احرازه بالوجدان بل هو متوقف بتمامه على الجزء الاخر فيكون الاستصحاب مثبتا له

واشكل عليه السيد الشهيد باشكال متين وهو انه

كما ان الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطا بفعلية شرطه فوجوب الحج مثلا المشروط بالاستطاعة لا يخرج عن كونه مشروطا بتحقق الاستطاعة كذلك ما هو جزء من موضوع الحكم لا يخرج عن كونه جزءا من موضوع الحكم بإحرازه بالوجدان بل ما زال الحكم متوقفا عليه فكون احد الجزئين محرزا بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة لا يعني انه بإحرازه بالوجدان خرج الحكم عن كونه متوقفا عليه واصبح بتمامه متوقفا على فعلية الجزء الاخر بل ما زال الحكم متوقفا على اجتماع الجزئين

وبالتالي فلا حكم بازاء الجزء الاخر كي يكون جريان الاستصحاب فيه محققا لفعلية الحكم

الوجه الرابع

ان موضوعية الموضوع المركب للحكم تتحصص بعدد اجزائه فلكل جزء من اجزاءه حصة من الحكم فاحراز احد الجزئين بالوجدان محقق لاحراز حصة من الحكم بالوجدان واحراز الجزء الاخر بالاصل محقق لاحراز حصة باقية من الحكم بالاصل فيكون المجعول في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع هو جزء من الحكم

واشكل عليه السيد الشهيد [[3]](#footnote-4)

بان التحصص انما يتصور في متعلق الحكم لا في موضوع الحكم فان الامر اذا تعلق بالكثرات كتعلق الامر بالصلاة التي هي مجموعة من الافعال ينحل الى اوامر ضمنية بعدد الاجزاء

واما موضوع الحكم فحتى لو كان مركبا فان نسبته للحكم نسبة العلة للمعلول ولا يتصور تحصص العلة بتحصص المعلول وانما المتصور هو تحصص المعلول بتحصص العلة فلا معنى لان يقال ان لكل جزء من الموضوع جزءا من الحكم

الوجه الاخير

ما ذكره السيد الشهيد واشكل عليه

وهو ان المسوغ لاجراء الاستصحاب في جزء الموضوع الاثر الشرعي التعليقي وهو عبارة عن ان الجزء الذي احرز بالأصل لو انضم اليه الجزء الاخر لترتب عليه حكم المركب فيقال ان موضوع انفعال الماء بالنجاسة مركب من جزئين القلة والملاقاة والثاني محرز بالوجدان فمقتضاه احراز اثر شرعي تعليقي وهو انه لو انضم اليه الجزء الاخر لكان حكم المركب وهو الانفعال فعليا فكذا اذا احرز الجزء الثاني بالاستصحاب فانه يترتب عليه الاثر الشرعي التعليقي سنخ الاثر التعليقي الذي ترتب على الجزء الاول بالوجدان

واشكل عليه

اولا

بان هذا الاثر التعليقي مجرد تحليل عقلي وليس مجعولا شرعيا اذ لم يصدر من الشارع الا مجعول واحد موضوعه المركب بجزئيه وان كان العقل يقوم بتحليله لآثار تعليقية بلحاظ تدريجية حصول اجزاء الموضوع فاذا لم يكن مجعولا شرعيا وكان المناط في جريان الاستصحاب بناء على جعل المماثل ان هناك حكما مجعولا بازاء مجرى الاستصحاب وحيث لا حكم لم يجر الاستصحاب في جزء الموضوع

وثانيا

لو سلمنا ان الاثر التعليقي مجعول شرعي فاثباته لا يثبت المجعول الفعلي اي ان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع وهو القلة غاية ما يثبت الاثر التعليقي وهو انه لو انضم اليه الجزء الاخر لكان المجعول فعليا لكنه لا يثبت فعلية المجعول وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة الا بالملازمة العقلية وهذا اصل مثبت حيث يقال اذا ثبت الجزء الاول فثبت الاثر التعليقي وقد ثبت الجزء الثاني بالوجدان فثبت الاثر التعليقي له ولازم احراز الجزئين احراز المجعول الفعلي

هذا تمام الكلام في الا شكال الاول على جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة

### الا شكال الثاني

وهو خاص بالموضوع المركب دون المقيد

وهو ان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع معارض باستصحاب عدم المركب بمعنى ان استصحاب قلة الماء الى حين الملاقاة معارض باستصحاب عدم ملاقاة الماء القليل للنجاسة ومقتضاه عدم ترتب الاثر وهو انفعال الماء

ويجاب عنه

ان هناك فرقا بين المقيد والمركب فالمقيد يجري استصحاب عدمه مثلا موضوع سقوط الامر بالصلاة تقيد الصلاة بستر العورة فاذا شك في القيد وجرى استصحاب القيد اي استصحاب كون العورة مستورة الى تمام الصلاة كان ذلك معارضا على بعض المباني كما سياتي تحقيقه باستصحاب عدم المقيد اي باستصحاب عدم تحقق الصلاة المتقيدة بستر العورة لأن المقيد عنوان وجودي اخذ في موضوع الاثر الشرعي فيجري استصحاب عدمه

واما المركب فلا يجري فيه ذلك اذ لم يؤخذ في موضوع الاثر الشرعي التركيب او الاجتناب بمعنى ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة ليس عنوان اجتماع القلة مع الملاقاة او عنوان تركيب القلة والملاقاة كي يقال ان عنوان الاجتماع وعنوان التركيب عنوان وجودي اخذ في موضوع الاثر الشرعي فاستصحاب القلة الى حين الملاقاة معارض باستصحاب عدم التركيب

وانما الموضوع المركب ليس شيئا اخر وراء ذات الجزئين وهما القلة والملاقاة لا انه يعتبر في موضوع الاثر الشرعي عنوان زائد على الجزئين في زمان واحد فلامجرى لاستصحاب عدم المركب اذ المركب ليس الا ذات الجزئين والمفروض ان احد الجزئين محرز بالوجدان والاخر هو المشكوك فيجري الاستصحاب فيه وليس وراءهما شيء كي يكون مجرى للاستصحاب ثبوتا او نفيا كي يكون معارضا لجريان الاستصحاب في الجزء

وهذا الجواب هو الصحيح لا ما اجاب به المحقق النائيني كما نقل عنه تلميذه سيدنا قدهما من ان تحقق المركب مسبب عن تحقق الجزئين فاذا جرى الاستصحاب في جزء الموضوع كان حاكما على جريان الاستصحاب في عدم المركب من باب ان الاصل السببي حاكم على المسببي فالاستصحاب الجاري في جزء المركب اصل سببي والاستصحاب الجاري في نفس المركب نفيا او اثباتا اصل مسببي والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي

فان هذا الجواب مورد للا شكال كما في \*\*كلمات\*\* سيدنا قده اذ سببية تحقق الاجزاء للمركب سببية عقلية لاشرعية وحكومة الاصل السببي على المسببي انما هي في فرض كون السببية شرعية كسببية الوضوء لارتفاع الحدث فاذا شك في ماء الوضوء انه طاهر ام لا كان استصحاب طهارة ماء الوضوء حاكما على استصحاب بقاء الحدث حكومة الاصل السببي على المسببي اذ ارتفاع الحدث بالوضوء مسبب شرعي

واما تسبب المركب عن الاجزاء فليس سببية شرعية كي يكون من موارد حكومة الاصل السببي

### 011

### الا شكال الثالث في جريان الاستصحاب في جزء المركب :

وملخصه ان اجتماع الجزئين في زمان اما غير دخيل في موضوع الاثر او له دخالة فيه

فان لم يكن دخيلا فهذا خلف ظاهر الادلة كالدليل الدال على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة او حلية السمك عند خروجه حيا من الماء فان ظاهرها ان لاجتماع الخروج من الماء والحياة في زمن واحد دخلا في ترتب الاثر او لاجتماع القلة والملاقاة في زمن واحد دخلا في ترتب الاثر اذ ليس انفعال الماء مترتبا على ملاقاةه في زمن وقلته في زمن اخر بالضرورة

وان كان لاجتماعهما في الزمان دخل فان استصحاب احد الجزئين الى حين حصول الجزء الاخر لا يثبت اجتماعهما في زمان الا بالأصل المثبت

وليس المقصود بذلك اثبات عنوان الاجتماع وهو العنوان الانتزاعي وانما المقصود اثبات واقع المعنون اي واقع الاجتماع ومن الواضح ان استصحاب القلة الى حين تحقق الملاقاة لا يثبت واقع اجتماع الملاقاة والقلة في زمان كي يكون محققا لموضوع الاثر

وقد اجاب جمع منهم شيخنا الاستاذ عن هذا الا شكال

بان الملحوظ هو اجتماع الجزئين على نحو المعنى الحرفي لا المعنى الاسمي وبيان ذلك

انه اذا ورد الدليل اذا لاقى الماء النجاسة مع قلته تنجس فان المعية اما ان تلاحظ بالمعنى الاسمي فيكون لها مدخلية وراء الجزئين و حينئذ يرد اشكال ان استصحاب القلة الى حين الملاقاة لا يثبت المعية او اذا قال اذا لاقى الماء النجاسة في زمن قلته او في حال قلته تنجس فأن في المفيدة للظرفية لو لوحظت على نحو المعنى الاسمي فمقتضاه ان هناك حيثية زائدة على وجود الجزئين لوحظت في موضوع الاثر واستصحاب القلة الى حين الملاقاة لا يثبت الظرفية

واما اذا لوحظت الظرفية على نحو المعنى الحرفي وهو مرآة لوجود الطرفين في زمان كل بحسبه اي وجود الملاقاة في زمان و وجود القلة في زمان فيه الملاقاة من دون تقيد القلة بزمان الملاقاة لعدم دخله في الاثر ولا تقيد الملاقاة بزمان القلة وانما كل ما له دخل في الاثر وجود الملاقاة في زمان في ذلك الزمان قلة على نحو القضية الحينية المحضة من دون تقيد لاحدهما بالاخر وبالتالي فحيث ان في او مع لوحظت على نحو المعنى الحرفي اي المشيرية والمراتية لواقع وجود كل جزء في زمان كان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة محققا لموضوع الاثر اذ ليس موضوع الاثر القلة والملاقاة ولو في زمانين بل القلة في زمان فيه ملاقاة او الملاقاة في زمان فيه قلة من دون تقيد لاحدهما بالآخر فاستصحاب القلة الى حين الملاقاة منقح لموضوع الاثر

ويزيد الامر وضوحا انه لو حدد الزمن بان كانت الملاقاة في الساعة التاسعة وهذا مما احرز بالوجدان وشك في ان القلة بقيت الى الساعة التاسعة ام لا فاستصحاب القلة الى الساعة التاسعة محقق لموضوع الاثر من دون حاجة الى ان نثبت اجتماع القلة في الساعة التاسعة مع الملاقاة في تلك الساعة فان هذا مما لا دخل له في الاثر بل الدخيل في الاثر وجود الملاقاة في الساعة التاسعة ووجود القلة في الساعة التاسعة وهذا مما يثبت باستصحاب القلة الى حين الساعة التاسعة

### الا شكال الرابع في جريان الاستصحاب في جزء المركب

ما افاده المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قده وذلك ضمن عدة مطالب

الاول

ان موضوع الاثر قد يكون مركبا من جوهرين وقد يكون مركبا من عرضين لجوهر واحد وقد يكون مركبا من عرضين لجوهرين وقد يكون مركبا من جوهر وعرضه وقد يكون مركبا من جوهر مع عدم عرضه فهذه خمسة اقسام ذات امثلة فقهية

1-ما كان مركبا من جوهرين:

كأن يقال وجود اخ ابوي للمورث يمنع الام من ميراث الثلث اذ لولاه لم تحجب الام مع ان الاخ الابوي لا يرث مع وجود الام والاولاد ولكن وجوده حاجب، فموضوع الحجب مركب من جوهرين وجود ام و وجود اخ ابوي ،

2- ما كان مركبا من عرضين لجوهرين:

اي من عرضين لمحلين لا لمحل واحد كأن يقال موت المورث واسلام الوارث على نحو مفاد واو الجمع موضوع لميراث الوارث المسلم

3- ان يكونا عرضين لجوهر واحد:

كالصلاة والطهارة فان حصول الصلاة في الساعة التاسعة ودقيقة وحصول الطهارة الحدثية في نفس الوقت موضوع لسقوط الامر بالصلاة وهما عرضان لجوهر واحد وهو المكلف المصلي

4- ان يكونا جوهرا وعرضه:

كما ورد الماء الكر معتصم فان الماء وكريته موضوع للاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجاسة ما لم يتغير

5- ان يكون مركبا من جوهر وعدم عرضه:

كما اذا ورد كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين ثم يرد المخصص الا القرشية فانها ترى الحمرة الى الستين ولازم تخصيص العام بالدليل الثاني ان يكون موضوع العام هو المراة مع عدم قرشيتها

هذه الاقسام الخمسة

المطلب الثاني

ذكر المحقق النائيني وسيدنا قده ان الاصل في الاقسام الثلاثة الاولى التركيب حيث ان الدخيل في الاثر ذات الجزئين من دون اخذ حيثية اخرى فان اخذ حيثية زائدة على ذات الجزئين مما يحتاج الى قرينة وهي مفقودة فمقتضى اطلاق الادلة في هذه الموارد الثلاثة كون الموضوع على نحو التركيب لا التقييد اي ان كل جزء من اجزاء الموضوع لوحظ على نحو مفاد كان التامة او ما يعبر عنه بالوجود المحمولي فلاجله لو شك في وجوده لجرى فيه الاستصحاب

مثلا اذا شك في بقاء الوارث على اسلامه الى حين موت المورث مع عدم العلم بكفره فعلا جرى استصحاب اسلام الوارث الى حين موت المورث فتحقق بذلك موضوع فعلية الميراث حيث ان اسلام الوارث لوحظ على نحو الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة وهو مجرى للاستصحاب

واما القسمان الاخران فاتفق المحقق النائيني وسيدنا والسيد الشهيد في القسم الرابع على لحاظه على نحو النعتية واختلفوا في القسم الخامس وبيانه ان القسم الرابع وهو ما كان الموضوع فيه مركبا من جوهر وعرضه بقوله الماء الكر معتصم او صل خلف الرجل الامامي فانه مكون من جوهر وعرضه وهو الامامية فهنا اتفق الاعلام الثلاثة على ان ما هو الموضوع هو تقيد الماء بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتي في مقابل الوجود المحمولي اي لوحظت الكرية نعتا للماء او لوحظت الامامية نعتا لامام الجماعة،

و لكن ما هي القرينة على ان الاصل في ما كان مركبا من جوهر وعرضه لحاظ العرض على نحو النعتية

المطلب الثالث

في المقام وجوه لاثبات النعتية منها ما ذكره النائيني قده في رسالته في اللباس المشكوك وناقشه فيه سيدنا قده ومنها وجهان .

الاول

ما ذكره سيدنا في ضمن امور ثلاثة

1- بما ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه اي ان قيام الجسم وجوده في نفسه عين وجوده للجسم كان وجود العرض محققا لنسبة خلافا لوجود الجوهر فان الجوهر وهو الجسم وجود في نفسه لا في موضوع فوجوده لايصنع نسبة بينما العرض كالقيام وجوده صانع لنسبة بينه وبين موضوعه فتلك النسبة لاحقيقة لها الا النعتية وهذا مساوق لكون العرض ملحوظا في موضوع الاثر الشرعي على نحو الوجود النعتي اي مفاد كان الناقصة

ولاجل ذلك فان استصحاب وجود العرض على نحو مفاد كان التامة لا يثبت وجوده على نحو مفاد كان الناقصة او فقل استصحاب وجوده المحمولي لا يثبت وجوده النعتي فلو فرض ان في البئر كرا من الماء ثم نزح منه مقدار كثير وشك في ان الماء الذي هو موجود في البئر بالفعل هو كر ام لا، فاستصحاب وجود كر في البئر على نحو الوجود المحمولي لا يثبت اتصاف الماء الموجود بالفعل بالكرية فان الوجود المحمولي لا يثبت الوجود النعتي ومفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

وهنا يتمركز الا شكال في الموضوعات المركبة وهي انه اذا كان الموضوع مركبا من جوهر وعرضه لم يمكن جريان الاستصحاب في عرضه على نحو مفاد كان التامة بنحو الوجود المحمولي حيث انه لا يثبت الوجود النعتي نعم لو سبق الاتصاف كما اذا قال صل خلف الامام العادل وكان الامام متصفا بالعدالة وشك في زوال اتصافه فيستصحب بقاء الاتصاف

واما اذا لم يكن للاتصاف حالة سابقة فاستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

والمناقشة مع سيدنا قده مناقشة اثباتية

كما ناقش هو الوجه الذي ذكره شيخه المحقق النائيني قده في رسالته في اللباس المشكوك وتعرض له سيدنا في ج12

اولا

ما هو المقصود بالوجود النعتي للعرض حيث ان المعلوم في الحكمة

ان الوجود رابط و رابطي

ثمة نفسي فهاك واضبط

فهل هو الوجود الرابطي ام الوجود الرابط؟ والوجود الرابطي هو عبارة عن وجود العرض في موضوعه الذي عبر عنه بان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان الوجود العرضي الواحد ذو لحاظين فهو بلحاظ وجوده في موضوعه يعبر عنه بالوجود الرابطي مع انه وجود نفسي كوجود الجوهر الا ان هذا الوجود الرابطي ليس نعتا لوجود الجوهر والسر فيه ان قول اهل الحكمة ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه انما هو لبيان الفرق بين وجود الجوهر ووجود العرض مع ان كليهما وجود نفسي محمولي وهو ان وجود الجوهر وجود في نفسه لا في موضوع بينما العرض وجود في نفسه في موضوع لا ان المقصود في ذلك بيان ان الوجود الرابطي وجود نعتي

وان كان المقصود بالوجود النعتي الوجود الرابط بدعوى ان هنا وجودين نفسيين وهما وجود الجوهر كالجسم و وجود العرض كالقيام وحيث ان الوجودين نفسيان فلا يمكن ارتباطهما الا بوجود ثالث وهو الوجود الرابط الذي لانفسية له وانما وجوده في غيره ولذلك يسمى وجودا رابطا ولو كان له وجود في نفسه لاحتاج الى وجود رابط فلزم التسلسل الى ما لانهاية وهو باطل

فاذا كان المقصود بالوجود النعتي هو الوجود الرابط فقد انكره سيدنا قده في حقيقة المعنى الحرفي حيث ذهب استاذه المحقق الاصفهاني قده الى ان حقيقة المعنى الحرفي هي الوجود الرابط فاشكل عليه سيدنا بان الوجود الرابط لاواقعية له وانما هو نسبة ذهنية تحليلية بمعنى انه عندما يراد حكاية قيام زيد يقوم الذهن بصنع نسبة تحليلية بين القيام وبين زيد يعبر عنها ب زيد قائم فهذه النسبة هي من صنع الذهن ولاواقعية لها فكيف تكون قواما للوجود النعتي للعرض

وثانيا

على فرض ان الوجود الرابط ذو واقعية فانه انما يكون كذلك في الامور الخارجية كما هو بين الجسم والقيام وبين زيد والعدالة حيث ان الاعراض في الخارج تحتاج الى رابط بموضوعاتها بينما موضوعات الاحكام الشرعية والعقلائية لاتنحصر في الاعراض الخارجية اذ ربما يكون العارض امرا اعتباريا محضا كعروض الزوجية على الرجل او عروض الملكية او الطهارة على الانسان وهي امر اعتباري فلو فسر الوجود النعتي بالوجود الرابط لما عم ذلك كل موضوع وعرضه اذا كان عرضه من الامور الاعتبارية كالزوجية والملكية والطهارة ونحو ذلك

وثالثا

على فرض تسليم واقعية الوجود الرابط وانه مطرد في جميع العوارض حتى الاعتبارية والذهنية فان هناك فرقا بين النعتية التكوينية والنعتية اللحاظية فالوجود الرابط محقق للنعتية التكوينية اي كون العرض نعتا لموضوعه قهرا واما لحاظ العرض نعتا لموضوعه في مقام جعل الحكم فهذا مما يحتاج الى مؤنة لكونه تابعا لسنخ ملاك التشريع فكون العرض مقترنا بوجود رابط جعله نعتا لموضوعه تكوينا لا يعني انه ملحوظ نعتا لموضوعه في مقام التشريع اي من حيث كونه موضوعا لاثر شرعي اذ لا ملازمة بين الامرين

### 012

الوجه الثاني في اعتبار العرض نعتا للجوهر :

ان وجود العرض وتشخصه متوقف على تشخص محله وهذا التوقف هو الموجب لرؤية العرف ان العرض نعت لموضوعه وصفة له وليس جزءا في عرضه

ويلاحظ عليه

ان توقف تشخص العرض في عالم العين على تشخص محله وموضوعه لا يصلح قرينة عرفية على كون العرض المذكور في لسان الدليل نعتا لموضوعه فان اخذ العرض في لسان الدليل نعتا لموضوعه او جزءا في عرضه يبتني على ما يقتضيه ملاك الحكم وليس امرا جزافيا فمجرد كونه في عالم العين مما يتوقف على تشخص محله لا يعني انه بحسب عالم التشريع كذلك

فالصحيح انه لا يوجد اصل في مقام الاثبات يقتضي كون الموضوع المركب من جوهر وعرضه ان العرض نعت لموضوعه بل يختلف ذلك باختلاف القرائن العامة والخاصة وان كان الغالب كونه نعتا له بلحاظ مناسبات الحكم للموضوع

### المطلب الرابع

ذكر السيد الشهيد قده ان ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد فان الاصل فيه هو التركيب حيث ان اخذ حيثية الاقتران او المعية حيثية زائدة يحتاج اخذها الى مؤنة فعدم قيام قرينة عليها يقتضي الرجوع الى الاطلاقات ومقتضاها ان الموضوع هو ذات الجزئين لا الحيثية الزائدة

ولكن قد يشكل على المحقق النائيني

بان هناك قرائن عامة تفيد ان الموضوع المركب من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد من باب التقيد لا من باب التركيب وبيان ذلك بذكر موارد ثلاثة

الاول

ما اذا اخذ العرض بنحو طولي بالنسبة الى متعلق الحكم اذ تارة يؤخذ العرض بنحو عرضي بالنسبة الى محله او بالنسبة الى عرض اخر ومقتضاه التركيب

مثلا اذا قال اغسل المتنجس بماء في الماء طهارة فانه لا يرى فيه الا ان الطهارة جزء اخر مع الغسل بالماء او قال اغسل المتنجس بالماء وقال في دليل منفصل لا يكون الماء مطهرا الا اذا كان فيه طهارة فحينئذ مقتضى الجمع بين الدليلين ان الطهارة جزء في عرض جزئية الغسل بالماء

واما اذا قال اغسل المتنجس بماء طاهر فان ظاهره بقرينة اضافة الغسل الى الماء الموصوف ان الموضوع هو اتصاف الغسل بكونه غسلا بماء طاهر وبالتالي فظاهره اخذ حيثية الاتصاف والنعتية في موضوع الحكم بالمطهرية بحيث لو كان الماء طاهرا فيما سبق وشك في طهارته حين الغسل فان استصحاب طهارته الى حين الغسل لا يثبت اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر مع قيام المرتكز الفقهي على جريان الاستصحاب في هذا المورد .

المورد الثاني

في العرضين لمحل واحد كالصلاة والطهارة حيث ان موضوع سقوط الامر مركب من صلاة وطهارة وهنا اذا نظر الى دليل شرطية الطهارة في الصلاة كان ظاهرا في ان موضوع صحة الصلاة هو تقيد الصلاة بالطهارة بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا ، لا التركيب ومقتضاه ان استصحاب الطهارة عند الشك في وجودها حال الصلاة الى حين تمام الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالطهارة الا بالاصل المثبت مع ان صحيحة زرارة الوارد في باب الاستصحاب موردها استصحاب الطهارة الى حين العمل المتوقف على الطهارة

المورد الثالث

مهما اخذ في الموضوع من اجزاء في عرض واحد فانه لابد من وجود رابط بين الاجزاء اذ لامعنى عرفا لذكر اجزاء الموضوع منثورة من دون رابط بينها سواء كان الرابط حرف (مع) او حرف العطف او ما اشبه فلو قال المولى في الجوهرين اذا كان للميت ام واخ ابوي كان حاجبا لها عن الارث او قال في العرضين اذا غسلت المتنجس بالماء وكان الماء طاهرا ترتبت المطهرية

او قال اذا غسلت المتنجس بالماء مع كون الماء ذا طهارة او مع وجود طهارة فيه ترتبت المطهرية فان استخدام الرابط كالواو او مع ظاهر في ان الموضوع ليس مجرد ذات الجزئين وهما الغسل بماء و وجود طهارة في الماء بل ظاهره ان هناك حيثية زائدة ملحوظة في الموضوع عبر عنها بالرابط من حرف العطف او غيره

ونتيجة ما ذكر في الموارد الثلاثة ان دعوى كون الموضوع مركبا من جوهرين او جوهر وعرض لموضوع اخر او عرضين لمحل واحد او عرضين لمحلين يعني التركيب محل تامل بل هناك قرائن عامة على التقيد والنعتية تقتضي عدم جريان الاستصحاب مع ان المرتكز على جريانه وان لم تقم قرينة خاصة على التركيب

و اجاب السيد الشهيد عن هذا الا شكال بامرين

الاول

ان مجرد اخذ رابط في لسان الدليل او اخذ وصف او نعت في لسان الدليل لا يعني ان الموضوع ملحوظ على نحو النعتية والتقيد لأن الرابط المأخوذ في لسان الدليل تارة يكون بازائه معنى في الخارج نحو - على- المعبرة عن الاستعلاء او -في- المعبرة عن الظرفية او- من- المعبرة عن البعضية وتارة لا يكون بازاء الرابط معنى في الخارج وانما غاية مفاد الرابط التعبير عن نسبة ذهنية يقوم بها ذهن المتكلم لاجل الربط بين المفاهيم المختلفة فاذا قال اذا غسلت المتنجس بماء وكان الماء طاهرا لم يستفد من حرف العطف اكثر من ان المعتبر في المطهرية الغسل بالماء وطهارة الماء اذ ليس بإزاء حرف العطف معنى متحقق في الخارج وراء ذات الجزئين وهو الغسل بالماء وكونه طاهرا، فلم يظهر من لسان الدليل لدى الذهنية العرفية اكثر من ان الموضوع ذات الجزئين وانما لاجل مقام التعبير والبيان استخدم المتكلم هذه الروابط ، فالمورد الثالث مما لايشكل الرابط فيه دلالة على اخذ حيثية زائدة في الموضوع

وكذلك المورد الاول فان مجرد اخذ العرض في طول متعلق الحكم لا في عرضه ما هو الا من باب استخدام ربط ذهني بين المفاهيم ولذلك لا يرى العرف فرقا في المعنى بين ان يقول المولى اغسل المتنجس بماء طاهر او يقول اغسل المتنجس بماء فيه طهارة او يقول اغسل المتنجس ثم يقول لا يكون الماء مطهرا الا اذا كان ذا طهارة فانه لا فرق بينهما بنظر العرف في ان الجميع عبارة عن كون الموضوع ذات الجزئين

الامر الثاني

وهو ما يرتبط بالمورد الثاني حيث ان دليل الشرطية كما في قوله لا صلاة الا بطهور وان كان ظاهرا في التقيد وان موضوع صحة الصلاة تقيد الصلاة بالطهارة الا ان هنا قرينة ارتكازية على عدم دخل التقيد في الملاك و موضوع الحكم وهي انه حيث لا يعقل عروض عرض على عرض اخر كالطهارة او الاستقبال على الصلاة فلا يعقل تقيد الصلاة بالطهارة كتقيد الموضوع بعرضه والمحل بعارضه ومقتضاه ان التقيد المستفاد من الشرطية كما يقول شيخنا الاستاذ ما هو الا المعنى الحرفي الالي لذات الجزئين لااكثر فهذه قرينة ارتكازية على عدم دخل التقيد في ملاك الحكم وموضوعه

وما افاده السيد الشهيد متين من حيث الكبرى وهي ان الرابط الكلامي على نحوين احدهما يحكي معنى خارجيا دون الثاني الا ان تطبيقها على الرابط النعتي الطولي مطلقا غير تام بل قد تختلف الموارد كما لو قال المولى تصدق على الفقير بنحو الاعزاز له اذ قد يقال ان اخذ الاتصاف والنعتية في طول المتعلق في المثال وان كانت نسبة ذهنية الا ان من المحتمل دخلها في موضوع الحكم لاقتضاء الملاك اتصاف التصدق بالاعزاز عرفا بحيث لابد من احراز صدقه وكذلك في مورد العرضين لمحل واحد كالصلاة وستر العورة ، ومجرد استحالة عروض عرض على آخر خارجا لا يمنع صحة تقيده به عرفا اذا كانت النسبة بينهما في نظر العرف نسبة المحل لعرضه كالصلاة وستر العورة فتامل

### المطلب الخامس

ذكر المحقق النائيني انه كما ان نسبة العرض لموضوعه نسبة النعت ومفاد كان الناقصة كذلك نسبة عدم العرض لموضوعه فاذا قال المرأة ترى الحمرة الى الخمسين الا القرشية كان المستفاد من الدليل ان موضوع الحكم وهو رؤية الحمرة الى الخمسين المراة المتصفة بعدم القرشية اذ كما ان القرشية نعت للموضوع فان عدمها عدم ملكة ونسبته لموضوعه نسبة مفاد كان الناقصة للموضوع فاستصحاب عدم القرشية الثابت ازلا لا يثبت اتصاف المراة بعدم القرشية على نحو العدم النعتي لان العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي الا من باب الاصل المثبت

وقد سجل على المحقق النائيني قده كما في بحث استصحاب العدم الازلي مناقشتان

الاولى

ان النكتة التي اوجبت ان يرى العرض نعتا لموضوعه على نحو مفاد كان الناقصة لا كان التامة وبالوجود النعتي لا بالوجود المحمولي ليست موجودة في النسبة بين عدم العرض وموضوعه فان العرض حيث كان وصفا من اوصاف موضوعه لتوقف تشخصه خارجا على تشخص موضوعه وكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كان ذلك قرينة عند البعض على لحاظه في لسان الدليل على نحو مفاد كان الناقصة بالنسبة لموضوعه وهذه النكتة غير متوفرة في النسبة بين عدم العرض والموضوع اذ ان عدم العرض ليس عرضا حتى يفتقر تحققه لتحقق الموضوع او يكون وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه

بل ما يراه العرف ان نسبة العدم للموضوع من باب عدم الاتصاف اي اذا كان العرض نعتا لموضوعه كان نقيضه عدم اتصاف موضوعه بالعرض لا اتصاف الموضوع بعدم العرض فانه حيثية زائدة لا قرينة عليها

وبالتالي فحيث ان الموضوع مركب من جزئين الجوهر وهو المرأة وعدم الاتصاف بالعرض وهو القرشية امكن اثبات ذلك باستصحاب العدم الازلي مع غمض النظر عن المناقشات الاثباتية التي ذكرت في بحث استصحاب العدم الازلي فانه اذا كان الموضوع مركبا من جزئين في عرض واحد المراة وعدم الاتصاف بالقرشية كان عدم الاتصاف بالقرشية من السالبة المحصلة الصادقة حتى مع انتفاء الموضوع فاذا شك بعد وجود المراة في اتصافها بالقرشية ام لا جرى استصحاب عدم الاتصاف بالقرشية الى حين وجود المراة وتشكل بذلك موضوع رؤية الحمرة الى الخمسين[[4]](#footnote-5)

### 013

المناقشة الثانية

ما ذكره السيد الامام قده في كتاب مناهج الوصول الى علم الاصول الذي هو بقلمه من ص264 الى 268:

وملخص ما ذكره قده يتضح بذكر امور اربعة

1- ان هناك فرقا بين التزاحم والتخصيص فالتزاحم هو عبارة عن التنافي في مرحلة الفعلية او التنجز بينما التخصيص هو عبارة عن التنافي في مرحلة الجعل فمثلا اذا وقع التزاحم بين الصلاة اليومية وازالة النجاسة عن المسجد فان التزاحم هو عبارة عن التنافي بين الوجوبين في مرحلة الفعلية او في مرحلة التنجز، ولاجل انه تناف بعد الفراغ عن مرحلة الجعل فلا أثر له على مرحلة الجعل بل يبقى كل حكم منهما مرتبطا بموضوعه من دون تغيير فوجوب الصلاة موضوعه دخول الزوال ووجوب الازالة موضوعه تنجس المسجد وكل من الحكمين مرتبط بموضوعه دون تغيير او تبديل حتى بعد حصول التزاحم لكون التنافي بعد الفراغ عن مرحلة الجعل

واما التخصيص فهو عبارة عن التنافي في مرحلة ابراز الجعل قبل فعلية الحكم لفعلية الموضوع فان المولى اذا قال اكرم كل عالم وقال لا تكرم العالم الفاسق فان هناك تنافيا في مرحلة ابراز الجعل حيث ان وجوب اكرام كل عالم يتنافى مع حرمة اكرام العالم الفاسق ولأجل هذا التنافي كان المخصص قرينة على ضيق موضوع العام و حدود ما هو موضوع الحكم المجعول في الدليل العام وهو قوله اكرم كل عالم

2- لا يمكن ان يبقى العام على اللا بشرطية بعد صدور الخاص اذ لا يمكن ان يبقى موضوع الامر بإكرام كل عالم هو العالم على نحو اللا بشرط بعد صدور المخصص له من قبل المولى نفسه وهو قوله لا تكرم العالم الفاسق لا لأجل التضاد بين الحكمين كي يقال يمكن رفعه باختلاف الموضوع حيث ان موضوع الامر هو العالم على نحو اللا بشرط وموضوع النهي العالم بشرط شيء وهو الفاسق ومع اختلاف الموضوع فلا تضاد بين الحكمين وانما لأن المولى الملتفت الى حكمه وموضوع حكمه لا يعقل ان تتعلق ارادته الجدية بموضوع الا بعد تمامية المقتضي وفقد المانع والمقتضي هو عبارة عن الملاك فلابد من علم المولى بموضع ملاكه كي يكون موضع ملاكه هو متعلق ارادته فان كان ملاك حكمه في العالم على نحو اللا بشرط فهو خلف صدور المخصص منه وان كان موطن ملاكه العالم العادل او العالم الذي ليس بفاسق كان مقتضاه ان تتعلق ارادته الجدية لا بالعالم على نحو اللا بشرط بل بالعالم بوصف معين فلذلك كان المخصص قرينة على ان موضوع الامر بإكرام العالم ما هو اضيق من قوله اكرم كل عالم

3- في تحديد العنوان العدمي الذي اتصف به العام بعد خروج الخاص وهو محتمل لثلاثة وجوه

الاول ان يكون موضوع العام العالم اللافاسق على نحو الموجبة المعدولة التي تندرج تحت العدم النعتي حيث ان العدم اصبح نعتا للعالم بنحومفاد ليس الناقصة

الثاني

ان يكون موضوع العام على نحو السالبة بانتفاء المحمول وهو العالم الذي ليس بفاسق ومرجعه الى العدم النعتي حيث اصبح عدم الفاسق نعتا للعالم

الثالث

السلب التحصيلي : بأن يكون موضوع العام بعد خروج الخاص العالم اذا لم يكن فاسقا الا انه حيث لا يعقل ان تكون السالبة المحصلة موضوعا لحكم وجودي لأنها تصدق حتى مع انتفاء الموضوع، فكيف تكون موردا لحكم وجودي والمفروض ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و السالبة المحصلة عبارة عن العدم لعدم الموضوع فلاتصلح ان تكون موردا لحكم وجودي ، فلا يعقل ان يكون عدم الفاسق موضوعا لحكم وهو الامر بالاكرام ؟

فالمتعين ان يؤخذ في الموضوع وجود الجزء الاول وهو العالم بحيث يكون الموضوع للأمر بالاكرام العالم الذي فرض وجوده اذا لم يكن فاسقا وهذا ان لم يرجع الى النعت ويدخل في الموجبة المعدولة او يدخل في السالبة بانتفاء المحمول فهو قسم ثالث مؤلف من جزء موجود وهو العالم وسلب تحصيلي عبر عنه انه اذا لم يكن فاسقا

4- ان موضوع العام بعد عنونته بعدم الخاص له موردان

الاول الوصف المفارق الذي لحق الموضوع بعد وجوده

الثاني الوصف اللازم الذي هو ملازم للموضوع منذ وجوده

اما المورد الاول فله صور ثلاث

أ‌- ان يكون الجزء الاول من الموضوع محرز الوجود سابقا المساوق لاحراز اتصافه بالجزء الثاني سابقا في المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول كمالو احرز ان زيدا العالم متصف بعدم الفسق سابقا وشك في بقاء عدم الفسق فهنا يجري استصحاب العدالة او عدم الفسق الى حين الشك وهو استصحاب صحيح لأن اتصاف الجزء الاول بالجزء الثاني وهو عدم الفسق من الاول فيستصحب، او شك في بقاء علمه مع احراز عدالته فيستصحب،

ب‌- ان لا يحرز وجود الجزء الاول سابقا كما لو كان زيد عادلا قبل بلوغه وشك في ذلك بعد ان بلغ وصار عالما فهنا هل يجري استصحاب عدم الفسق الى حين كونه عالما ام لا؟ الجواب ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب لأن موضوع الامر بالاكرام مؤلف من العالم واتصافه بما هو عالم بعدم الفسق فما هو المتيقن سابقا وهو اتصاف زيد بعدم الفسق ليس جزءا من الموضوع اذ لم يسبق اتصاف العالم بعدم الفسق حيث ان زيدا عندما اتصف بعدم الفسق يقينا لم يكن عالما وما هو الجزء من الموضوع وهو العالم المتصف لم يحرز وجوده سابقا فثبوت العدم النعتي لعنوان زيد المتصف بعدم الفسق لا يثبت العدم النعتي لعنوان اخر وهو اتصاف العالم بعدم الفسق

ت‌- ان لا يحرز اتصاف احد الجزئين بالاخر سابقا لعدم احراز كلاالجزئين كما لو احرز ان زيدا كان عالما فترة ولايدرى كان عادلا ام لا واحرز اتصاف زيد بعدم الفسق فترة ولكنه لايدرى انه حينما اتصف بعدم الفسق كان عالما ام لا فاستصحاب العالمية وعدم الفسق الى الان لا يثبت اتصاف العالم بعدم الفسق فلا يجري

المورد الثاني

ما اذا كان الوصف لازما للوجود كاتصاف المراة بالقرشية وعدمها فانه ملازم لها من حين وجودها وكذلك اتصاف الشرط بكونه موافقا للكتاب ام لا، فالوصف ليس مفارقا كالاتصاف بعدم الفسق ، فلأجل ذلك اذا قال المولى كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال في دليل اخر ان القرشية ترى الحمرة الى الستين والمفروض ان القرشية وعدمها من الاوصاف اللازمة كان موضوع العام كل امراة لاقرشية على نحو الموجبة المعدولة ترى الحمرة الى خمسين او كل امراة التي هي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين وهو من السالبة بانتفاء المحمول

واما القسم الثالث

وهو ان يكون موضوع العام على نحو السالبة المحصلة (المرأة اذا لم تكن قرشية ترى الحمرة الى الخمسين) فقد ظهر التامل فيه مما سبق وان السالبة المحصلة ما لم يفرض وجود موضوع معها فلا يمكن ان تكون موضوعا لحكم وجودي وهو رؤية الحمرة الى الخمسين

فتعين ان يكون موضوع الحكم للعام ما سوى ذلك اما الموجبة المعدولة او السالبة بانتفاء المحمول حيث قال في ص 267 : وتوهم ان الثاني وهو عدم القرشية من قبيل السلب التحصيلي ناشي من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصلة، والقيد في العام بعد التخصيص مردد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي مما لا يوجب تقييدا في الموضوع

فهو يفترض ان القسم الثالث وهو ان يكون الجزء الثاني من موضوع العام من قبيل السالبة المحصلة لا يمكن ان يتم بدون تقييد في الموضوع

ولأجل ذلك انتهى الى انكار جريان الاستصحاب في العدم الازلي لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة حيث ان القضية المتيقنة ان المراة عندما لم تكن في الازل لم تكن قرشية واما القضية المشكوكة فهي المراة التي فرض وجودها بالفعل اذا لم تكن قرشية فانها ترى الحمرة الى الخمسين وحيث افترقت القضية المتيقنة التي كان موضوع السلب فيها عدما محضا عن القضية المشكوكة التي كان موضوع السلب فيها امرا وجوديا وهو المراة التي فرض وجودها لم يجر استصحاب العدم الازلي لاثبات ان المراة الموجودة مما لم تكن قرشية

هذا ما افيد في كلامه قده

وهنا ملاحظات ثبوتية واثباتية

الملاحظة الاولى

انه فرض في ص 265 انه يمكن تصور قسم ثالث لاهو من قبيل الموجبة المعدولة ولامن قبيل السالبة بانتفاء المحمول بل من قبيل السالبة المحصلة مع وجود الموضوع حيث قال- هل يمكن ان يقال ان المراة ترى الدم الى خمسين اذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع فيرجع الى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم؟! فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، فيكون الحكم متعلِّقاً بالمرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش، وهذا إن لم يرجع إلى التقييد بهذا السلب يكون قسماً ثالثاً. فالاعتبارات التي يمكن أن تؤخذ في موضوع العامّ المخصّص لا تخلو عن العدم النعتيّ العدوليّ، أو السالبة المحمول، أو السلب التحصيليّ، مع اعتبار وجود الموضوع لو لم يرجع إلى التقييد و النعت.

وظاهر عبارته ان هناك قسما ثالثا لايرجع الى التقييد وهو السلب التحصيلي مع وجود الموضوع وكل ما لايرجع الى التقييد فهو التركيب فان هذا يعني ان موضوع الحكم الوجودي وهو رؤية الحمرة الى خمسين او الامر بإكرام العالم مركب من جزئين (عالم وعدم الفسق على نحو السلب التحصيلي)

بينما في ص 267 قال :

و توهّم أنّ الثاني من قبيل السلب التحصيليّ ناشٍ من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول و بين السالبة المحصّلة. و القيد في العامّ- بعد التخصيص- يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدوليّ و الموجبة السالبة المحمول، و لا يكون من قبيل السلب التحصيليّ؛ ممّا لا يوجب تقييداً في الموضوع.

بمعنى انه لو افترض قسم ثالث للموضوع وهو السلب التحصيلي فلابد ان يكون متضمنا لتقييد الموضوع بالسلب التحصيلي ولو قيد الموضوع بالسلب التحصيلي لرجع الى العدم النعتي كالموجبة المعدولة او السالبة بانتفاء المحمول وان لم يتقيد الجزء الاول بالثاني كان الموضوع مركبا من امراة فرض وجودها وعدم قرشية ولو لعدم المراة ومقتضاه ان الجزء الثاني مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي وهذا يعني جريان استصحاب العدم الازلي لأن العدم المتيقن سابقا هو عدم القرشية على نحو العدم المحمولي الصادق حتى مع عدم الموضوع مع انه منع جريان استصحاب العدم الازلي لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة

فان قيل ان الجزء الثاني وهو عدم القرشية قدلوحظ قيدا للجزء الاول بنحو مفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي فهذا ما ذهب اليه المحقق النائيني وهو مما لا يجري فيه الاستصحاب لان استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي واستصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة

### 014

والخلاصة ان هنا عدة ملاحظات

الاولى

انه ذكر قده في ص 265 ان السالبة المحصلة لا يمكن ان تكون موضوعا لحكم وجودي الا مع ضميمة وجود الموضوع كأن يقال ان موضوع الامر بالاكرام العالم الذي فرض وجوده اذا لم يكن فاسقا وبهذا يكون السلب التحصيلي قسما ثالثا اذا لم يرجع الى التقييد والنعت

ووجه الملاحظة يبتني على مقدمتين

1- ان المؤثر في جريان الاستصحاب وعدم جريانه هو كون الموضوع مركبا او مقيدا فاذا كان مركبا من جزئين كالمائية والكرية من دون ربط لاحد الجزئين بالاخر فحينئذ يجري استصحاب احد الجزئين اذا شك فيه

واما اذا كان الموضوع مقيدا بأن كان عبارة عن الماء المتقيد بالكرية فلو شك في الكرية فان استصحاب وجودها لا يثبت تقيد الماء بالكرية فعلا

فلذلك متى ما كان الموضوع مركبا جرى الاستصحاب ومتى ما كان مقيدا لم يجر الاستصحاب بغض النظر عن كون المقيد موجبة معدولة او سالبة بانتفاء المحمول او غير ذلك فكل مقيد ليس مجرى للاستصحاب من اي نوع كان

2- بما ان الموضوع المركب من العنصر الموجود وهو العالم المفروض وجوده والعنصر الثاني وهو السلب التحصيلي اي عدم كونه فاسقا لا يرجع الى التقييد فهو لامحالة مركب اذ الموضوع لا يخرج عن احد هذين العنوانين فاذا لم يكن المؤلف من الموجود والسلب التحصيلي مقيدا فلا محالة هو مركب بل لا يمكن ان يكون قسما اخر مقابل الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول ما لم يكن مركبا، فحيث استفيد من كلامه هنا ان هناك قسما غير الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول وهو المركب من عنصر موجود والسلب التحصيلي فاذا قورن هذا المفاد بما ذكر في ص 267 حيث قال فيه ان السلب التحصيلي لا يكون موضوعا للحكم ما لم يرجع الى التقييد وان موضوع العام بعد خروج المخصص مردد بين موجبة معدولة او سالبة بانتفاء المحمول ولا يمكن ان يكون من قبيل السلب التحصيلي الذي لايرجع الى تقييد الموضوع فان مقتضى هذا الكلام ان لا يوجد قسم ثالث في موضوع العام غير الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول اي غير المقيد بحيث يكون مركبا من عنصر موجود وسلب تحصيلي من دون اي تقيد لاحد الجزئين بالاخر وهذا يتنافي مع ما ذكر في الصفحة السابقة

الملاحظة الثانية

افيد في ص 267 انه لو سلم كون السلب التحصيلي صورة من صور العام بعد خروج الخاص فكما يكون موضوع العام بعد خروج الخاص من قبيل الموجبة المعدولة او من قبيل السالبة بانتفاء المحمول فقد يكون من قبيل السلب التحصيلي فان هذا يقتضي افتراض وجود الموضوع معه اذ لا يعقل ان يكون السلب التحصيلي موضوعا لحكم وجودي اذ العدم لا يعقل ان يكون موضوعا لحكم وجودي

واذا فرض في الموضوع وجود للجزء الاول بان قيل ان موضوع رؤية الحمرة الى الخمسين المراة الموجودة وعدم قرشيتها لم يمكن احراز هذا الموضوع بالاستصحاب عند الشك في قرشيتها وذلك لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوكة من جهتين احداهما : اختلاف العدم الماخوذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي عن العدم المراد استصحابه وثانيتهما : اختلاف القضية التي تشكل موضوعا للحكم الشرعي عن القضية المتيقنة

اما الاختلاف الاول:

فان المفروض ان العدم الذي اخذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي هو عدم ضم الى المراة الموجودة وليس عدما مطلقا بل عدم القرشية الذي هو جزء في عرض جزئية المراة الموجودة من موضوع الحكم الشرعي بينما العدم المتيقن سابقا الثابت ازلا هو اللاشيء، اذ المعدوم ليس شيئا ولاماهية ولاوجودا ولاجل ذلك لا يقبل الاشارة اليه لاحسا ولا عقلاً بينما العدم الذي اخذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي مما يقبل الاشارة اليه بلحاظ انه جزء في عرض جزء اخر من موضوع الحكم الشرعي فلم يتحد المتيقن وهو العدم الثابت ازلا مع المشكوك وهو ثبوت عدم القرشية للمراة التي فرض وجودها

واما الاختلاف الثاني:

فهو ان القضية الماخوذة موضوعا للحكم الشرعي قضية موجبة (المراة الموجودة اذا لم تكن قرشية ترى الحمرة الى الخمسين ) بينما القضية المتيقنة قضية سالبة : ليست المراة بقرشية ، والقضية السالبة انما تسمى نسبة سلبية من باب التسمية المجازية والا فهي ليست نسبة لأنها سلب النسبة لانسبة السلب ، والسر في ذلك انها لاتحكي نسبة واقعية ولاتحكي وجودا رابطا ولاتحكي هوهوية بين طرفين ، فهي لاتحكي شيئا فكيف تتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة ؟

وبعبارة اخرى هناك فرق بين انسلاب القرشية عن المراة الموجودة وبين انسلاب المراة المستلزم لانسلاب القرشية فان المشكوك انسلاب القرشية عن المراة الموجودة بينما المتيقن عدم المراة المستتبع لعدم القرشية

ويلاحظ عليه

ان مقتضى كون الموضوع مركبا من المراة التي فرض وجودها وعدم القرشية من دون تقيد لاحد الجزئين بالاخر حتى بعنوان كونه جزءا في عرض الجزء الاخر ولاعنوان التقارن ولاعنوان الاجتماع ولاواقع التقارن ولاواقع الاجتماع بل لم يؤخذ في موضوع القضية غير ذاتي الجزئين فالجزء الاول هو المراة المفروض وجودها والجزء الثاني هو عدم القرشية في نفسه و حينئذ يقال لو كان الجزء الثاني عبارة عن عدم القرشية المتقيد بعدم الموضوع لم يعقل ان يجتمع عدم القرشية مع المراة الموجودة ، واما اذا كان الجزء الثاني هو عبارة عن عدم القرشية لا بشرط من حيث وجود الموضوع او عدمه واللا بشرط يجتمع مع الف شرط فعدم القرشية اللا بشرط من حيث وجود الموضوع وعدمه يجتمع مع المراة الموجودة بان يقال ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين مركب من ذاتي عنصرين من دون ربط لاحدهما بالاخر وهما ذات المرأة وذات عدم القرشية

وحيث ان عدم القرشية الماخوذ في موضوع الحمرة نفس عدم القرشية الثابت ازلا جرى استصحابه عند الشك في بقاءه فان المستصحب شخص ذلك العدم الثابت ازلا وليس غيره اذ لم يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي غير شخص العدم من دون قيد اخر

الملاحظة الثالثة

افيد في ص 268 انه لو سلم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة بان كان الجزء الثاني من الموضوع عين عدم القرشية الثابت ازلا لم يجر استصحابه ايضا الا بنحو الاصل المثبت فان استصحاب العام لا يثبت الخاص كاستصحاب وجود انسان في الدار لاثبات وجود زيد لان انطباق العام على الخاص عقلي وترتيب الاثر المترتب على الخاص على اثبات العام مع وجود واسطة عقلية من الاصل المثبت

ولذلك فاستصحاب عدم القرشية الثابت ازلا لا يثبت فردا من عدم القرشية المنضم الى الجزء الاخر وهو المراة الموجودة

ويلاحظ عليه

بالنقض والحل

اما النقض فلازم كلامه عدم جريان استصحاب الحكم وجودا او عدما او استصحاب الموضوع وجودا وعدما مثلا اذا شك في بقاء وجوب الجمعة فان استصحاب وجوب الجمعة الى هذه الجمعة لا يثبت فعلية وجوب الجمعة في حق المكلف اذ المستصحب هو العام وما يراد اثباته فرد من الوجوب وهو الوجوب الفعلي بفعلية هذه الجمعة ، مع ان جريان الاستصحاب مما لا شك فيه

او عدم الحكم كما لو شك ان للكنغر حكما بالحرمة ام لا فجرى استصحاب عدم الحرمة الثابت اول الشريعة فان ذلك لا يثبت فردا من العدم وهو العدم الفعلي لفعلية وجود موضوعه وهو الكنغر الذي بين ايدينا مع ان جريان الاستصحاب في مثل هذا المورد مما لا شك فيه

او شك في الموضوع كما لو شك المكلف بعد دخول وقت الصلاة في قدرته على القيام والقعود فانه لا يصح له استصحاب طبيعي القدرة اذ لا يثبت القدرة الفعلية عند فعلية وجوب الصلاة

او شك في وجود الماء بناءً على عدم وجوب الفحص فانه لا يجري استصحاب عدم الماء الثابت قبل الوقت لاثبات عدم الماء الفعلي عند وجوب الصلاة مع الطهور بناءً على جواز البدار مع انه لاريب في جريان الاستصحاب في الموضوعات

واما الحل:

فالمفروض ان العنصر الثاني من الموضوع هو نفس شخص العدم الثابت ازلا لاطبيعي العدم كي يقال بان استصحاب الطبيعي لا يثبت الفرد وعلى فرض ان العنصر الثاني هو الطبيعي فليس المراد استصحابه الا الطبيعي بمعنى انه لم يؤخذ في الموضوع الا طبيعي عدم القرشية لا الفرد الخاص من العدم كي يقال ان استصحاب العام لا يثبت الخاص الا بواسطة عقلية وهو من الاصل المثبت

الملاحظة الاخيرة وهي اثباتية

حيث افيد في ص 264 انه لو كان زيد متصفا بعدم الفسق حينما كان صبيا ثم اصبح عالما وشك في بقاء هذه الصفة له ام لا فان استصحاب عدم الفسق لا يثبت موضوع الاثر الشرعي وهو الامر بإكرامه لان الموضوع هو اتصاف العالم بعدم الفسق واستصحاب عدم الفسق الثابت لزيد لا يعني اتصاف العالم بعدم الفسق وان كان العالم هو زيد فان اتصاف احد العنوانين بالعدم النعتي لا يثبت اتصاف العنوان الاخر بالعدم نفسه

ويلاحظ عليه

ان ظاهر قوله اكرم العالم العادل او العالم غير الفاسق او العالم اللافاسق ان موضوع الحكم اتصاف الذات بالعرضين في عرض واحد وهما العلم والعدالة لااتصاف العالم بالعدالة بل اتصاف الذات الجامعة للعرضين بهما من دون اخذ اتصاف احد العرضين بالاخر في موضوع الحكم وحيث ان هذه الذات اتصفت سابقا بالعدم. يجري استصحاب اتصافها بعدم الفسق الى حين اتصافها بالعلم وقد دلت صحيح زرارة على استصحاب الطهور الى حين الصلاة مع ان ذلك لا يثبت اتصاف الصلاة بالطهور مما يعني ان موضوع صحة الصلاة اتصاف المصلي بصلاة وطهور.

### 015

### الا شكال الرابع على جريان الاستصحاب في الموضوعات

المركبة ان ظاهر ادلة الاجزاء والشرائط في الصلاة مثلا ان الفارق بين الجزء والشرط هو ان متعلق الامر الضمني في الجزء هو نفس الفعل الخارجي بينما متعلق الامر الضمني في الشرط هو التقيد فمثلا الركوع جزء من الصلاة لان متعلق الامر الضمني نفس فعل الركوع بينما ستر العورة شرط في صحة الصلاة لان متعلق الامر الضمني تقيد الصلاة بستر العورة على نحو يكون التقيد متعلقا للأمر الضمني والقيد خارج

وقد رتب جملة من الاعلام على هذا الفارق بين الجزء والشرط ثمرتين

الاولى

هي جواز اجتماع الامر والنهي في فرض ان مصب الامر هو التقيد ومصب النهي هو القيد مثلا من ستر عورته بثوب مغصوب حال الصلاة عامدا صحت صلاته لجواز اجتماع الامر والنهي والنكتة في ذلك احد مسلكين

1- ما هو المختار في بحث اجتماع الامر والنهي من انه اذا كان بين متعلقي الامر والنهي عموم من وجه بحيث يفترقان في بعض الموارد جاز اجتماعهما وان كان التركيب بين المتعلقين خارجا تركيبا اتحاديا ففي مثل المقام حيث ان متعلق الامر هو تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي هو الغصب اي التصرف في مال الغير وبين الماهيتين عموم من وجه قد يجتمعان كما في الصلاة مع ستر العورة بالمغصوب وقد يفترقان الا ان تطبيق هذا المسلك على المقام متوقف ايضا على ان يكون متعلق النهي الغصب على نحو الموضوعية

واما لو قيل بان متعلق النهي الغصب على نحو المشيرية بمعنى ان ما هو مصب النهي حقيقة نفس الافعال الخارجية المساورة لملك الغير وعنوان الغصب ما هو الا مشير لما هو مصب النهي حقيقة وبناءً على ذلك فان مصب النهي في المقام التستر بثوب الغير لا بعنوان اخر فمقتضاه ان تكون النسبة بين متعلق الامر والنهي عموم وخصوص مطلق لا عموم من وجه حيث ان متعلق الامر هو الصلاة مع ستر العورة او الصلاة المقيدة بستر العورة ومتعلق النهي هو التستر بثوب الغير وهو اخص مطلقا من متعلق الامر فلا يحرز اطلاق الامر بالصلاة متسترا لما يشمل كون التستر بالمغصوب من اول الامر فتكون الصلاة باطلة لاجل قصور المقتضي لصحتها وهو شمول الامر لمثل هذه الصلاة

بخلاف ما اذا قيل ان متعلق الامر هو الصلاة متسترا ومتعلق النهي عنوان الغصب الذي هو اعم من ستر العورة بالمغصوب كان بينهما عموم من وجه فجاز اجتماع الامر والنهي وصحت الصلاة

2- ما ذهب اليه سيدنا تبعا لشيخه المحقق النائيني قدهما من ان النكتة في جواز اجتماع الامر والنهي كون التركيب في متعلقيهما انضماميا لا اتحاديا وتطبيق ذلك ان ما هو متعلق الامر تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي هو عملية الستر وهو الفعل الخارجي فاختلف المتعلقان وما حصل من ارتباطهما خارجا انما هو من التركيب الانضمامي بين الماهيتين لذلك جاز اجتماع الامر والنهي حتى في حال التستر بالمغصوب عمدا وهو منشأ صحة الصلاة في المقام

ان قلت

ما هو الفارق بين التركيب الاتحادي والتركيب الانضمامي

قلت

اذا امكن تصوير الترتب بين الامر والنهي كان من موارد التركيب الانضمامي والا فهو من موارد التركيب الاتحادي فلو فرض ان مصب الامر هو نفس التستر بما هو فعل للمكلف ومصب النهي هو التستر الذي هو فعل للمكلف ايضا كان التركيب بينهما اتحاديا وبطلت الصلاة حيث لا يعقل اجتماع المحبوبية والمبغوضية في متعلق واحد والسر في ذلك ان التركيب اتحادي والكاشف عنه عدم امكان الترتب في المقام بان يقال لاتتستر بالمغصوب فان تسترت فتستر به فانه تحصيل للحاصل ،

واما اذا كان متعلق الامر تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي الفعل وهو ستر العورة امكن تصوير الترتب بينهما بان يقال لاتتستر بثوب الغير فان تسترت فصل في تلك الحالة، اذ ليس متعلق الامر الا الصلاة المتقيدة بالستر ، وكون الصلاة في حال الستر هو عبارة عن تقيد الصلاة بالستر وحيث يصح الامر بالصلاة حال الستر في حق من تستر بالثوب المغصوب امكن الترتب فكان التركيب انضماميا فجاز اجتماع الامر والنهي فكانت الصلاة المتقيدة بستر العورة بالثوب المغصوب صحيحة لشمول الامر لها

الثمرة الثانية في الفارق بين الجزء والشرط

هي جريان الاستصحاب في الجزء وعدم جريانه في الشرط

فاذا دخل المصلي في صلاته وافترض ان من اجزاء الصلاة القيام المتصل بالركوع وقد كان المكلف قائما قبل الدخول في الصلاة وشك في انه ما زال قائما الى حين الاتصال بالركوع ام لا جرى استصحاب القيام الى وقت الركوع وانما صح الاستصحاب لان ما هو الجزء هو نفس القيام وما هو مجرى الاستصحاب هو نفس القيام بخلاف الشرط فانه لو فرض ان المكلف قبل الشروع في الصلاة كان على طهارة او على استقبال فشك في بقائهما الى حين الصلاة لم يجر استصحاب الاستقبال لأنه لا يثبت تقيد الصلاة بالاستقبال وما هو متعلق الامر الضمني هو التقيد لا القيد وجريان الاستصحاب في القيد لا يثبت التقيد الا بالاصل المثبت

بينما مفاد صحيح زرارة الذي هو العمدة في اثبات الاستصحاب جريان استصحاب الطهور الى حين الصلاة مع ان الطهور شرط واستصحاب القيد لا يثبت التقيد

فهذا هو عمدة الا شكال في المقام

وقد اجيب عنه بوجوه ثلاثة

1- حيث دل صحيح زرارة على جريان استصحاب الطهور الى حين الصلاة فمقتضى الجمع بين مدلول صحيح زرارة ودليل شرطية الطهور الدال على ان الشرط المأمور به بالامر الضمني هو تقيد الصلاة بالطهور لانفس الطهور انعقاد مدلول التزامي لصحيح زرارة وهو جريان الاستصحاب في القيد لاثبات التقيد ويعد من مستثنيات الاصل المثبت وهذا الجواب محل تامل اذ كما يحتمل ان السر في جريان استصحاب الطهارة هو ذلك يحتمل ان لشرطية الطهارة خصوصية تعبدية وهو جريان الاستصحاب فيها الى حين الصلاة لاكل الشروط او الشروط الاختيارية كشرط الطهارة وستر العورة والاستقبال لاكل الشروط ولو لم يكن اختياريا كالوقت مثلا

2- ما ذكره السيد الشهيد قده من ان مقتضى الاصل كما ذكر المحقق النائيني ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد هو التركيب لا اتصاف احدهما بالاخر فان في حيثية الاتصاف مؤنة زائدة تحتاج الى قرينة ومقتضى اطلاق الادلة عدمه بل في باب الشروط التي مرجعها الى العرضين لمحل واحد كشرطية الطهارة وستر العورة في الصلاة هناك قرينة ارتكازية عامة تدل على ان الموضوع على نحو التركيب لا التقييد وهي ان العرض لا يمكن ان يطرأ على عرض اخر فلا يمكن عروض الطهارة على الصلاة وهما عرضان لمحل واحد وهو المكلف فمقتضى هذا الارتكاز الواضح عدم صحة تقيد الصلاة بالطهارة مما يعني ان الموضوع لسقوط الامر مفاد واو الجمع وهو الصلاة وطهارة بمعنى ان مرجع الشرط الى الجزء فكما ان الجزء متعلق للأمر الضمني فالشرط وهو ذات الطهارة متعلق للأمر الضمني لا ان متعلق الامر الضمني هو التقيد

نعم لو كان الشرط في متعلق الحكم غير اختياري كشرطية النهار لوجوب الصلاة لكان مقتضى القاعدة ان يكون متعلق الامر الضمني فيه هو التقيد لاالقيد لان المفروض ان القيد ليس اختياريا كالطهارة وستر العورة والاستقبال بل هو وجود النهار وهو غير اختياري فلا يعقل ان يكون مصبا للأمر الضمني وهذه قرينة على ان متعلق الامر الضمني هو تقيد الصلاة بالنهار لانفس وجود النهار

وبناءً على ذلك فالشروط قسمان

شروط اختيارية

وهي بمثابة الاجزاء بمعنى ان متعلق الامر الضمني فيها نفس القيد فيجري فيها الاستصحاب فاذا شك المكلف حال الصلاة هل انه على طهارة او استقبال او ستر للعورة وكان على هذه الامور قبل الصلاة جرى الاستصحاب فيها ، ولايقصد به اثبات التقيد كي يكون من الاصل المثبت لان متعلق الامر الضمني نفس هذه الافعال

لا التقيد بها

وشروط غير اختيارية كالوقت

وهنا يكون متعلق الامر الضمني هو التقيد فاستصحاب النهار الى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالنهار كي يسقط الامر بها

واشكل عليه باشكالين

الاول

ان ارجاع الشروط الى الاجزاء مع وجود الفرق الارتكازي الواضح بينهما خلاف المرتكزات العرفية كما ان التفصيل بين الشروط في متعلق الحكم بكون الشرط الاختياري متعلقا للأمر الضمني وكون الشرط غير الاختياري قيدا في متعلق الامر الضمني خلاف المرتكزات وخلاف ظاهر الادلة حيث ان ادلة الشروط على نسق واحد فكيف استفيد في بعضها ان متعلق الامر الضمني نفس القيد وفي بعضها التقيد ؟

الثاني

ان ما ذكره من ان الشرط الاختياري هو نفس القيد مقتضاه ان يكون الشرط في صحة الصلاة هو نفس ستر العورة فلو تستر بالثوب المغصوب عمدا بطلت صلاته لاتحاد متعلق الامر والنهي فكيف افتى قده بصحة الصلاة في الثوب المغصوب عمدا ؟

وقد اجاب عنه بعض تلامذته

بانه يمكن توجيه فتوى السيد قده بان ما هو متعلق الامر الضمني في الشروط الاختيارية هو تقيد المكلف بالشرط لاتقيد الصلاة به اذ لا يعقل عروض عرض على الصلاة وبناءً على ذلك فيمكن دفع الا شكالين معا

اما اشكال الاستصحاب فواضح حيث ان المكلف كان متقيدا بالطهور سابقا ويشك في ذلك فيجري استصحاب تقيده بالطهور الى حين الصلاة فيتنقح بذلك متعلق الامر الضمني وهو تقيد المكلف بالطهور مع صلاته

واما جواز اجتماع الامر والنهي وصحة الصلاة في هذا المثال فامره واضح حيث ان متعلق النهي نفس الفعل وهو ستر العورة بالمغصوب بينما متعلق الامر تقيد المكلف بكونه مستور العورة وحيث اختلف المتعلقان جاز اجتماع الامر والنهي

ولايرد الا شكال على ذلك بانه ليس المقام من التركيب الانضمامي اذ لا يتصور الترتب فيه اذ ان ميزان التركيب الانضمامي بين المتعلقين امكان الترتب و هو غير ممكن في المقام لانه تحصيل للحاصل والوجه في عدم وروده ان ما هو متعلق الامر الضمني متقيد بحال الصلاة فلايلزم الامر به حال عصيان النهي تحصيل الحاصل فان مرجع القضية الى قوله لاتتستر بالمغصوب فان تسترت فكن حال الصلاة مستور العورة او كن حالها بهذا التستر( لا ان مرجعها الى لا تتستر بالمغصوب فان تسترت به فكن متسترا) وهذا للا يلزم منه الامر بتحصيل الحاصل كي لا يكون الترتب معقولا كي ينتفي التركيب الانضمامي بين المتعلقين

نعم هذا التوجيه لا يتناسب مع صريح كلام السيد في الاصول بان متعلق الامر الضمني في الشروط الاختيارية هو نفس القيد

3- ان يقال ان الموضوعات المركبة على ثلاثة اقسام

اذ قد يكون الموضوع مركبا من ذاتي الجزئين بلا دخل لحيثية الاجتماع اصلا كأن يقال ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين المراة وعدم قرشيتها من دون ان يكون لحيثية الاجتماع اي دخل في موضوع الاثر فاذا شك في قرشيتها جرى استصحاب عدم قرشيتها الثابت ازلا

القسم الثاني

ان يؤخذ في الموضوع الاجتماع في زمن، نظير الصلاة وستر العورة فان موضوع سقوط الامر اجتماع الصلاة وستر العورة في زمن اي وجود ستر العورة في زمان فيه صلاة وهذا مما يمكن اثباته بالاستصحاب كاستصحاب ستر العورة الى حين الصلاة اذ هو عبارة عن جر استصحاب ستر العورة الى زمان في ذلك الزمان صلاة وهذا ما عبرنا عنه سابقا بان كلمة (في) في قوله صل في حال ستر العورة قد اخذت على نحو المعنى الحرفي المشير لواقع الاجتماع في زمان لا المعنى الاسمي

القسم الثالث ان يكون الموضوع مركبا من جزئين مع واقع الاجتماع لا الاجتماع في زمان كأن يكون موضوع الامر الصلاة في النهار وحيث لا يوجد زمن اخر تجتمع الصلاة والنهار فيه فان الزمن هو النهار نفسه لان هناك زمنا يجمع الطرفين فما هو الماخوذ في موضوع الامر واقع الاجتماع لا الاجتماع في آن او زمن فحينئذ يجري المكلف استصحاب بقاء النهار وهو يشرع في الصلاة الا انه لا يثبت واقع الاجتماع حيث انه لا يتصور اجتماع الزمن مع الحدث في زمان وان عبر بعضهم عنه بالآن الدهري لكنه مجرد تحليل

وبناءً على ذلك فحيث لم يؤخذ في الموضوع الاجتماع في زمان وانما اخذ فيه واقع الاجتماع كان استصحاب النهار من قبل من شرع في الصلاة مما لا يثبت واقع الاجتماع حتى لو اخذ الحرف -في- في قوله صل في النهار على نحو المعنى الحرفي المشير فانه ان كان مشيرا لذات الجزئين فالمفروض ان الموضوع ليس مركبا من ذاتي الجزئين اذ ليس الموضوع صلاة في ليل او نهار بل الموضوع الصلاة في النهار وان كان مشيرا للاجتماع في زمن فالمفروض انه ليس لهما زمن وان كان مشيرا لواقع الاجتماع فاستصحاب بقاء النهار لا يثبت الاجتماع لكن المورد خارج عن محذور الاصل المثبت ببركة خفاء الواسطة بان يقال لازم وجود النهار بالفعل ووجود الصلاة بالفعل عقلا اجتماعهما وموضوع الاثر هو اللازم وهو اجتماعهما الا انه لما كان موضوع الاثر هو الواسطة والمفروض ان الواسطة خفية بنظر العرف اذ لا يلتفت العرف الى ان وراء وجود النهار بالفعل و وجود الصلاة بالفعل حيثية اخرى يعبر عنها باجتماعهما وان كان ذلك لازما عقليا لوجودهما بالفعل

### 016

الصورة الرابعة من صور جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة ما اذا كان الاثر مترتبا على اجتماع الجزئين و علم بارتفاع احد الجزئين فعلا و أ وشك في اجتماعه مع الجزء الآخر ب في آن ما مثلا اذا علم بقلة الماء في فترة وعلم بملاقاة الماء للنجاسة في زمن ما الا ان الماء كر بالفعل ولكن لا يدرى هل انه كان قليلا عند ملاقاة النجاسة فهو متنجس ام لاقى النجاسة وهو كر فطاهر وهذا ما يعبر عنه في \*\*كلمات\*\*هم بتعاقب الحادثين وهو باب ابتلائي كثير الدوران في الفقه وفيه عدة آراء

وبيانه بذكر عدة امور

الاول

اذا كان الموضوع مركبا من جزئين وعلم بارتفاع احدهما وشك في اجتماع هذا المرتفع مع الجزء الاخر قبل ارتفاعه وهنا عدة امثلة

1- ما اذا علم انه توضأ وصلى واحدث و لا يدري احدث قبل الصلاة ام بعدها فهل يجري استصحاب طهارته من الحدث لما بعد الصلاة ام يجري استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث

2- ما اذا علم ان المشتري فسخ البيع وعلم بافتراق المتبايعين ولايدرى ان الفسخ كان قبل افتراقهما فالبيع منحل ام بعده فالبيع نافذ فهل يجري استصحاب عدم الفسخ الى حين الافتراق لاثبات نفوذ البيع ام يجري استصحاب عدم الافتراق الى حين الفسخ ليثبت بذلك انحلال البيع

3- ما اذا علم بموت الوالد والولد وشك في حياة الولد حين موت الوالد فهل يجري استصحاب حياة الولد الى حين موت الوالد ام يجري استصحاب حياة الوالد الى حين موت الولد

4- ما اذا علم ان الزوج رجع في طلاقه وعلم انقضاء العدة ولايدرى هل ان رجوعه كان قبل انقضاء العدة ام بعدها فهل يجري استصحاب عدم الرجوع الى انقضاء العدة ليثبت بذلك بينونة الزوجة منه او استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع ليثبت ان المراة زوجة له بالفعل

الامر الثاني

ان المقام له فروض ثلاثة

الاول

ما اذا جهل تاريخ كلا الحادثين كما اذا علم بملاقاة الماء للنجاسة في زمن وعلم بقلته في زمن وارتفاعها ولايدرى ما هو زمن ارتفاع القلة وصيرورته كرا وما هو زمن ملاقاة الماء للنجاسة فهل يتعارض الاستصحابان وهما استصحاب عدم ملاقاة الماء للنجاسة الى حين ارتفاع القلة وصيرورته كرا فيثبت بذلك طهارة الماء ام استصحاب عدم كريته الى حين ملاقاةه للنجاسة فيثبت بذلك انفعال الماء وعلى فرض تعارضهما تجري قاعدة الطهارة في الماء بناءً على جريانها في الشبهات الموضوعية

الثاني

ان يعلم بتاريخ الف ويشك في تاريخ باء كان يعلم ان الماء اصبح كرا في الساعة التاسعة وشك في ملاقاةه للنجاسة هل كانت قبل التاسعة فهو متنجس ام بعدها فهو طاهر فهل يجري استصحاب عدم ملاقاةه للساعة التاسعة التي صار فيها كرا كي يثبت بذلك طهارته ام لا

الثالث

ان يعلم بتاريخ باء ويشك في تاريخ الف ، كما اذا علم ان الماء لاقى النجاسة في الساعة التاسعة ويشك في صيرورته كرا هل كان قبل التاسعة فهو طاهر ام بعدها فهو متنجس فهل يجري استصحاب عدم كريته الى التاسعة اي الى حين ملاقاةه للنجاسة فيثبت بذلك نجاسته

الامر الثالث

ان العلم بتاريخ احد الحادثين يراد به الاعم من الاجمالي والتفصيلي، فقد يعلم بتاريخ الكرية علما تفصيليا كما اذا علم بحصوله في الساعة التاسعة وقد يعلم به علما اجماليا كما اذا علم ان الماء صار كرا بين الساعة التاسعة والساعة العاشرة وشك في ملاقاةه للنجاسة هل كان قبل التاسعة ام عند التاسعة ام عند العاشرة الذي حصل فيه اليقين بصيرورته كرا فانه لا فرق في الاقوال الآتية بين فرض العلم التفصيلي وفرض العلم الاجمالي

وبعد بيان هذه الامور فهنا عدة اراء في صورة تعاقب الحادثين في الموضوعات المركبة

الراي الاول

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قده ونسب الى المشهور من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وجريانه في مجهوله او مجهولي التاريخ .

مثلا اذا علم بصيرورة الماء كرا عند التاسعة وشك في ملاقاةه للنجاسة بعدها ام قبلها جرى استصحاب عدم ملاقاةه للنجاسة الى حين كريته ويترتب عليه طهارة الماء

ولايعارض باستصحاب عدم الكرية الى حين ملاقاة الماء للنجاسة والوجه في التفصيل اما جريانه في مجهول التاريخ فلتمامية الموضوع وتوفر المصحح ، اما الاول فهو صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء حيث ان هناك يقينا سابقا بعدم ملاقاة الماء للنجاسة والشك في بقاء عدم الملاقاة الى حين صيرورته كرا ومقتضى تحقق الموضوع شمول اطلاق دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم ملاقاة الماء للنجاسة

واما المصحح فهو ترتب الاثر بلحاظ ان ملاقاة الماء للنجاسة موضوع لاثر شرعي في فرض قلته وهو انفعال الماء بالملاقاة فالمصحح لجريان الاستصحاب فيه نفي موضوع الاثر

واما عدم جريانه في معلوم التاريخ فلانتفاء الموضوع حيث ان الكرية معلومة في التاسعة وقبلها لاكرية قطعا فلا شك في الكرية بلحاظ عمود الزمن وحيث انتفى الموضوع في معلوم التاريخ لم يشمله دليل الاستصحاب

ولذا اذا كان الطرفان مجهولي التاريخ جرى الاستصحاب فيهما وتعارضا

وقد اشكل عليه صاحب الكفاية ومن بعده من الاعلام بأن الحادث المعلوم التاريخ وان لم يكن مشكوكا بلحاظ عمود الزمان ولكنه مشكوك بالاضافة الى الحدث الاخر اذ لايدرى ان الكرية التي علم بحصولها في الساعة التاسعة هل كانت فعلية حين ملاقاة الماء للنجاسة ام لا فهي متيقنة العدم في الزمن السابق ومشكوكة الحدوث في زمن ملاقاة الماء للنجاسة وبهذا جالاعتبار وهو اضافة الحدث المعلوم التاريخ الى الحدث المجهول التاريخ يصدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله اطلاق دليل الاستصحاب مع قيام المصحح لجريانه وهو ترتب الاثر فان استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال الذي هو عدم كرية الماء وملاقاةه والجزء الثاني محرز بالوجدان في عمود الزمن والجزء الاول مشكوك عند حصول الجزء الثاني فيجري استصحاب عدمه الى حينه،

الراي الثاني

ما ذهب اليه الاخوند قده وبيانه

انه لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وحاصل هذا الراي في مقدمتين

الاولى

ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذ لولاه لم يصدق على ترتيب اثار الشك نقض اليقين بالشك فان عنوان نقض اليقين بالشك الذي هو مناط جريان الاستصحاب متقوم بورود شك في البقاء على اليقين بالحدوث مما يقتضي اتصال زمان الشك باليقين كي يتصور وروده عليه

وهذا مقوم لصدق نقض اليقين بالشك عند ترتيب اثار الشك

الثانية

ان هنا ازمنة ثلاثة

1- زمان اليقين بعدم كلا الحادثين حيث انه في الساعة الاولى لم يكن الماء كرا ولم تكن ملاقاةج للنجاسة

2- في الزمن الثاني حصل العلم الاجمالي بتحقق احد الحادثين اما الكرية او الملاقاة

3- في الزمن الثالث حصل العلم بتحقق الحادث الآخر فزمان الشك في البقاء هو الساعة الخامسة مثلا وهي الزمن الثالث وزمان اليقين بالعدم هو الساعة الاولى فلم يحرز اتصال زمن الشك بالبقاء وهو الساعة الخامسة بزمان اليقين بالعدم وهو الساعة الاولى لتوسط زمن العلم الاجمالي بحصول احد الحادثين ، وبالتالي فلم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشك فلم نحرز شمول دليل الاستصحاب للمورد كي يكون مجرى له

وهذا عرض اجمالي لكلام المحقق الاخوند قده وياتي تفصيلا

### 017

ان مسلك صاحب الكفاية قده وهو عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ بالنسبة لمجهول التاريخ له عدة تقريبات ذكرت في \*\*كلمات\*\* الاعلام

الاول

وهو ما ذكره سيد المنتقى في ج6 ص 242: ويختص بمورد الاستصحاب في مجهولي التاريخ و محصله عدة امور

الامر الاول يبتني على مقدمتين

1- ان المناط في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين وبيان ذلك ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر عرفا في ورود المشكوك على المتيقن ومنشأ الظهور المزبور وحدة متعلق اليقين والشك حيث ان المرتكز العرفي يرى ان ما تعلق به اليقين هو عين ما تعلق به الشك بمعنى انه يلغي خصوصيتي متعلقي اليقين والشك حيث ان متعلق اليقين هو الحدوث و متعلق الشك هو البقاء دقة وحقيقة الا ان العرف يلغي خصوصية الحدوث و البقاء ويرى ان الشك تعلق بنفس ما تعلق به اليقين

ولأجل ذلك يرى ان متعلق الشك واليقين واحد وهو فعلية الوضوء مثلا ولهذا كان زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن اذ لو لم ير ان متعلقهما واحد لم يتصل زمان المشكوك بزمان المتيقن ولم يتصور نقض للمتيقن بالمشكوك فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ورود الشك على اليقين ولا معنى لذلك الا باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ولاوجه لذلك لولا ان العرف يلغي خصوصية الحدوث والبقاء اذ لو تحفظ العرف على خصوصيتي الحدوث و البقاء لكان الشك منفصلا عن اليقين فان كلا منهما متعلق بامر مختلف عن متعلق الاخر وبالتالي لم يصدق على رفع اليد عن متعلق اليقين بالشك انه نقض فحيث ورد لا تنقض اليقين بالشك استفدنا منه ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهو متقوم باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن المتقوم برؤية المتعلق واحدا عرفا كي يتصور ورود للشك على اليقين .

2- ان المفترض في صورة كون الحادثين مجهولي التاريخ ثلاثة ازمنة

الزمان الاول زمان اليقين بعدم كلا الحادثين كما لو تيقن في الساعة الاولى ان لا ملاقاة للماء للنجاسة ولا كرية له وفي الساعة الثانية حصل علم اجمالي بحصول احد الحادثين اما الكرية او الملاقاة وفي الزمان الثالث حصل العلم بحصول الحادث الاخر الذي لم يحدث في الساعة الثانية بحيث لو كان الحادث في الساعة الثانية هو الكرية لكانت الملاقاة حادثة في الساعة الثالثة وبالعكس لو كان الحادث في الساعة الثانية هو الملاقاة لكان الحادث في الساعة الثالثة هو الكرية

فبناءً على ذلك اذا شك في بقاء قلة الماء الى حين ملاقاة النجاسة كي يترتب عليه انفعال الماء او بقاء عدم ملاقاة الماء للنجاسة الى حين زمان الكرية فلا يترتب الانفعال بملاقاة النجاسة كان استصحاب بقاء القلة الى حين الملاقاة شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك اذ لا يحرز صدق نقض اليقين بالشك بمقتضى المقدمة الاولى الا اذا احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وزمان المشكوك اي كون القلة في حين الملاقاة وهذا المشكوك لم يحرز اتصال زمنه بزمان اليقين بالقلة وهو الساعة الاولى اذ لعل الملاقاة حدثت في الساعة الثالثة وما حدث في الساعة الثانية هو الكرية وعليه فقد انفصل زمان المشكوك وهو زمان الملاقاة عن زمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى بفاصل زمان الكرية ومن الواضح ان الملاقاة بعد الكرية مما لا يترتب عليه انفعال الماء بملاقاة النجاسة

وكذلك الامر بالعكس لو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية فان زمان الكرية هو المشكوك ويراد جر عدم الملاقاة اليه ولا يعلم ان زمان حدوث الكرية هو في الساعة الثانية كي يكون زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن وهو عدم الملاقاة ام حدثت الكرية في الساعة الثالثة و حينئذ قد حدثت الملاقاة في الساعة الثانية واذا حدثت الملاقاة في الساعة الثانية لم يتصل زمان المشكوك وهو زمان الكرية بزمان المتيقن وهو عدم الملاقاة في الساعة الاولى

فالنتيجة

ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يحرز معه اتصال زمان المشكوك وهو زمان الكرية بزمان المتيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة واذا اريد استصحاب عدم الكرية وهي القلة الى حين زمان الملاقاة كان زمان المشكوك هو زمان الملاقاة ولايحرز ان الملاقاة حدثت في الساعة الثانية فلعلها حدثت في الساعة الثالثة فلم يحرز اتصاله بزمان المتيقن وهو عدم الكرية في الساعة الاولى

اذن ربط احد الحادثين بالاخر وهو ربط القلة بالملاقاة مع كون زمان الملاقاة مرددا بين زمانين او ربط عدم الملاقاة بالكرية مع كون زمان الكرية مرددا بين زمانين ينتج عدم احراز اتصال زمان المشكوك وهو زمان الحادث الذي يراد جر عدم الحادث الاول اليه بزمان المتيقن وهو الساعة الاولى وحيث لم يحرز ذلك كانت الشبهة مصداقية بالنسبة لقوله لا تنقض اليقين بالشك ولا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فلا يجري الاستصحاب

الامر الثاني

ان المقصود باعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا زمان صفتي الشك واليقين والوجه فيه اما بناءً على النظر لعنواني الشك واليقين على نحو الالية والطريقية المحضة كما هو مذهب جملة من الاعلام فالأمر واضح فان مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك حينئذ الى قوله لا تنقض المتيقن بالمشكوك واما بناء على النظر الى صفتي الشك واليقين على نحو الموضوعية لا الطريقية فمع ذلك العبرة باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن اي بكون زمان المشكوك تاليا لزمان المتيقن كي يكون واردا عليه والسر فيه قرينتان

الاولى

انه لا يعتبر في صفتي اليقين والشك اختلافهما زمانا حتى يتصور ورود احداهما على الاخرى بل قد يكونان في زمان واحد كما لو حصل يقين بعدالة زيد قبل شهر وشك في نفس الوقت في بقاء تلك العدالة حتى الآن بل قد يسبق الشك اليقين كما لو شك في عدالة زيد بالفعل ثم حصل له يقين بعدالته قبل اسبوع

والقرينة الثانية

ان قوله لا تنقض اليقين بالشك ظاهر عرفا في قوله لا تنقض المتيقن فانه لا معنى لنقض نفس اليقين وانما يتصور ان يكون المنهي عنه نقض المتيقن اي نقض اثار المتيقن بعدم ترتيبها حين الشك وهذه قرينة اخرى على ان المنظور في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

الامر الثالث

ذكر صاحب الكفاية قده ان مسلكه يختلف عن مسلك الشيخ الاعظم الذي لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ ويجريه في المجهولين او مجهول التاريخ في موردين

المورد الاول

قد افاد المحقق الاخوند انه اذا كان لاحد الموردين اثر شرعي دون الاخر فانه يجري الاستصحاب في ما له اثر شرعي دون الاخر مثلا اذا علم بموت الاب الكافر وموت ولده المسلم ولا يعلم هل ان ولده المسلم كان حيا حين موت ابيه فيرثه ام لا؟ فما هو موضوع الاثر هو حياة الولد المسلم حين موت ابيه فعلى مسلك الشيخ الاعظم الذي يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ يجري استصحاب حياة الولد المسلم الى حين موت ابيه فيترتب عليه ارثه

ولا يجري الاستصحاب الاخر وهو استصحاب عدم موت الاب الى حين موت الولد فانه لا يترتب عليه اثر شرعي كي يكون جاريا

ولكن قد يقال

بانه يكفي في جريانه نفي موضوع الاثر فان موضوع الاثر حياة الولد المسلم وموت ابيه على نحو مفاد واو الجمع فاستصحاب حياة الولد المسلم الى حين موت ابيه منقح لموضوع الاثر واستصحاب عدم موت ابيه الى حين موته وان كان ليس له اثر في نفسه الا انه ينفي موضوع الاثر وهذا كاف في صحة استصحابه

فالصحيح ان يقال

انه على مبنى الشيخ الاعظم المقتضي لجريان الاستصحاب في كلا الطرفين تام وانما هناك مانع وهو المعارضة بينما على مسلك صاحب الكفاية قده لامقتضي لجريان الاستصحاب فيهما معا من الاصل وذلك لأن دليل الاستصحاب انما يجري اذا احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن والمفروض انه لم يحرز في كلا مجهولي التاريخ

المورد الثاني

ان يكون احد الاصلين مثبتا دون الاخر وهنا يجري الاصل الثاني دون الاصل المثبت على مسلك الشيخ دون مسلك صاحب الكفاية مثلا اذا علم ان الاب مسلم وان الولد كافر والكافر لا يرث المسلم ولكن علم بموت الاب و اسلام الولد لكن لا يعلم هل ان الولد اسلم قبل قسمة الميراث او قبل موت الاب بحيث مات الاب عن مسلم فيرثه ام ان الولد ظل كافرا الى حين قسمة الميراث

فالأصل الجاري في المقام هو استصحاب عدم اسلام الوارث الى حين موت الاب او فقل استصحاب عدم اسلام الوارث الى حين قسمة الميراث ويترتب عليه انتفاء ارثه فان موضوع الارث ان يكون مسلما بعد موت الاب وقبل قسمة الميراث وهذا الموضوع لا يمكن تنقيحه فيجري استصحاب عدمه وهو استصحاب عدم اسلام الولد الى حين قسمة الميراث فالمصحح لجريان هذا الاستصحاب نفيه لموضوع الاثر الشرعي

ولا يعارض باستصحاب عدم موت الاب الى حين اسلام الوارث لأنه اصل مثبت اذ لا يثبت به ان الاب مات عن وارث مسلم ، فلا يجري كي يكون معارضا باستصحاب عدم اسلام الوارث الى حين موت الاب المورث فعلى مسلك الشيخ الاعظم يجري الاستصحاب الاول لتمامية المقتضي وفقد المانع وعلى مسلك صاحب الكفاية لا يجري اي منهما اما الثاني فواضح لانه اصل مثبت واما الاول فلانه مجهول التاريخ ولا يجري الاستصحاب فيه لشبهة عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

### 018

ذكر المحقق الأصفهاني ره في مقام الا يراد على الشيخ الآخوند ره مطلبين:

المطلب الأول:

في تصوير كلام المحقق الخراساني ره في اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

حيث أفاد أن الاستصحاب هو تعبد بالبقاء المعبر عنه بالإبقاء فمقتضاه أن يكون زمان المشكوك تاليا بالمباشرة لزمان المتيقن إذ لولاه لم يكن التعبد الاستصحابي تعبدا ببقاء المتيقن وإنما كان تعبدا بالوجود لا تعبدا بالبقاء

فلأجل ذلك لو تيقن الإنسان بوجود شيء صباحا ثم تيقن بعدمه ظهرا ثم شك في وجوده ليلا لم يكن التعبد بوجوده ليلا تعبدا بالبقاء للفصل بين اليقين بالبقاء والشك فيه ليلا باليقين بالعدم

وبناء على ذلك فحيث ان المشكوك وهو اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مردد بين زمانين بين الساعة الثانية والساعة الثالثة فلأجل احتمال أن الملاقاة لم تحصل إلى الساعة الثالثة لم يحرز اتصال المشكوك وهو اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مع زمان اليقين بالقلة وهو الساعة الأولى ولعدم إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على المورد.

المطلب الثاني:

وهو الا شكال والا يراد على كلام شيخه المحقق الآخوند ره

حيث أورد عليه ثلاثة إشكالات

الا شكال الأول:

وهو يتصور بنحوين

1- إذ تارة يكون مرجع كلام الآخوند إلى عدم إحراز اتصال المشكوك بالمتيقن وتارة يكون مرجع كلامه إلى احتمال انتقاض المتيقن باليقين الإجمالي فالكلام فعلا في النحو الأول.

وما ذكره في الكفاية محل تأمل وذلك بالالتفات لأمور ثلاثة:

الأمر الاول:

أن المدار في جريان الاستصحاب ليس على ذات المتيقن وذات المشكوك بغض النظر عن تعلق اليقين أو الشك به بل على المتيقن بما هو متيقن والمشكوك بما هو مشكوك فإن الحدث له وجود تكويني في نفسه وله وجود في أفق النفس والمدار في جريان الاستصحاب على الثاني لا الأول فلذلك إذا لوحظ أن الاستصحاب متقوم بركنين اليقين بالحدوث والشك في البقاء فالملاحظ أن اليقين بالحدوث هو عبارة عن ثبوت المتيقن في أفق النفس المعبر عنه بثبوت الشيء في أفق اليقين فمن تيقن بالقلة في الساعة الأولى فالقلة لها ثبوت في أفق اليقين يعبر عنه بالمتيقن بما هو متيقن ولذلك لو لم تكن القلة موجودة في الواقع فإن هذا لا ينفي جريان الاستصحاب إذ أن مدار جريان الاستصحاب في الركن الأول وهو اليقين بالحدوث على تعلق اليقين بالشيء وإن كان جهلا مركبا وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء متقوم بالمشكوك بما هو مشكوك أي بالشيء في أفق الشك لا الشيء في وجوده الخارجي .

الأمر الثاني:

بما أن ركني الاستصحاب هما المتيقن بما هو متيقن والمشكوك بما هو مشكوك فلا محالة يكون قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك الدال على إناطة جريان الاستصحاب بصدق نقض اليقين بالشك ظاهرا في اعتبار اتصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن وإن لم يكن في الواقع وجودا للمتيقن لا في ظرف اليقين بالحدوث ولا في ظرف الشك في البقاء إذ ليس المدار على ذاتي المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما التكويني الخارجي بل المدار على المتيقن والمشكوك بما هما متيقن ومشكوك

وبناء على ذلك فحينئذ قد يقال إن زمان المشكوك متصل بزمان المتيقن لأن الاتصال المعتبر في باب الاستصحاب متوفر في المقام وما ليس متوفرا فليس بمعتبر إذ أن ما هو غير محرز هو اتصال ذات المشكوك بذات المتيقن إذ لو فرض أن القلة كانت في الساعة الأولى والكرية حدثت في الساعة الثانية والملاقاة حدثت في الساعة الثالثة فلم يحرز اجتماع ذات القلة مع ملاقاة الماء للنجس حيث فصل بينهما حدوث الكرية فالذي لم يحرز هو اتصال ذات المشكوك وهو القلة في زمان ملاقاة الماء للنجاسة بذات المتيقن وهو القلة في الساعة الأولى

لكن ليس المدار على اتصال ذات المشكوك بذات المتيقن وإنما المدار على اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو حاصل في المقام حيث إن لدينا متيقنا وهو القلة في الساعة الأولى و في الساعة الثانية حيث يحتمل حدوث ملاقاة الماء للنجس فمن المحتمل قلة الماء حين ملاقاةه للنجس في الساعة الثانية إذن ما هو المشكوك وهو هذه القضية وهي اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس متصل زمانه بما هو مشكوك لا بما وجود تكويني خارجي بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

الأمر الثالث:

مضافا لشهادة الوجدان باتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك فإن البرهان قائم على ذلك حيث إن المكلف بعد يقينه بالقلة في الساعة الأولى فهو في الساعة الثانية إما أن يكون له يقين بملاقاة الماء للنجس أو يكون له يقين بعدمه او يكون له شك وحيث إن الأوليين منتفيان قطعا إذ ليس للمكلف في الساعة الثانية لا يقين بملاقاة الماء القليل للنجاسة ولا يقين بعدمه تعين ان يكون ما هو المتحقق بالوجدان في الزمان الثاني هو احتمال المشكوك أي ما هو المتحقق بالوجدان هو المشكوك بما هو مشكوك فاجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مشكوك بما هو مشكوك في الزمان الثاني فكان زمانه بما هو مشكوك متصلا بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو القلة في الساعة الأولى.

إن قلت:

ليس العبرة بالمشكوك بلحاظ عمود الزمان وإنما بالحدث بالإضافة إلى الحدث الآخر إذ لو كان المناط في المشكوك عمود الزمان لقلنا ان زمان المشكوك متصل بزمان المتيقن حيث إن المكلف يحتمل بقاء القلة في الساعة الثانية والساعة الساعة الثالثة كما يحتمل ملاقاة الماء للنجس في الساعة الثانية والثالثة فإذا لوحظ كل من الحادثين وهما القلة وملاقاة الماء للنجس بالنسبة لعمود الزمان فكل منهما مشكوك بما هو مشكوك وإنما المعتبر في تحقيق موضوع الأثر الشرعي هو إضافة أحد الحادثين للآخر أي إضافة القلة إلى ملاقاة الماء للنجس فبلحاظ هذه الإضافة حيث إن المكلف لم يتيقن بالحادث الاخر في الزمان الثاني وهو ملاقاة الماء للنجس بل هو مشكوك بالنسبة إليه فكما يحتمله في الزمان الثاني يحتمله في الزمان الثالث فلم يحرز اتصاله بزمان اليقين وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

قلت:

إن الموضوع للأثر وإن كان هو إضافة احد الحادثين للآخر القلة في زمان ملاقاة الماء للنجس ولكن لم يؤخذ في موضوع الأثر اليقين بالحدث الآخر أي اليقين بملاقاة الماء للنجس بل أخذ في موضوع الأثر نفس ملاقاة الماء للنجس بمعنى أن اليقين بملاقاة الماء للنجس إنما هو ملحوظ بنحو الطريقية لا الموضوعية فإذا كان كذلك أي أن اليقين بملاقاة الماء للنجس ليس موضوعا للأثر وإلا لو كان اليقين بملاقاة الماء للنجس موضوعا للأثر لانتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه حيث لا يقين بملاقاة الماء للنجس وإنما هو شك بلا حاجة لنفي الاستصحاب بذريعة الشبهة المصداقية لنقض اليقين بالشك بل نقول إنما يجري استصحاب القلة إلى الساعة الثانية إذا تيقنا بالملاقاة في الساعة الثانية وحيث لم نتيقن بملاقاة الماء للنجس في الساعة الثانية لم يجر الاستصحاب لعدم تحقق موضوع الأثر بلا حاجة لنفي الاستصحاب في المقام بذريعة الشبهة المصداقية لقوله لا تنقض اليقين بالشك فحيث إن اليقين بالجزء الآخر وهو اليقين بالملاقاة في الساعة الثانية ليس معتبرا في موضوع الأثر وإنما المعتبر اجتماع القلة والملاقاة في زمان واحد وهذا الاجتماع مشكوك في الساعة الثانية فحصل اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

النحو الثاني:

أن يكون منظور الآخوند في صياغة الا شكال إلى نحو انتقاض اليقين باليقين الاجمالي حيث إن لدينا يقينا بالقلة في الزمان الأول ولدينا علم إجمالي بحدوث ملاقاة الماء للنجس إما في الساعة الثانية فيكون قد اجتمع مع القلة أو في الزمان الثالث فلا يكون اجتمع معها لأنه عندنا علما إجماليا بحدوث الكرية في أحد الزمانين، إذن نحتمل انتقاض اليقين التفصيلي بالقلة في الزمان الأول باليقين الإجمالي وهو حدوث الكرية في أحد الزمانين ومع احتمال انتقاض اليقين التفصيلي باليقين الإجمالي وهو حدوث الكرية في أحد الزمانين لم يحرز صدق نقض اليقين بالشك لاحتمال انتقاضه والمنتقض لا وجه للنهي عن نقضه.

والجواب:

ما هو المنظور في رواية الاستصحاب وهو قوله ع:لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله هو اليقين التفصيلي فلا ناقض لليقين التفصيلي بالحدوث إلا اليقين التفصيلي بعدم البقاء وذلك من خلال التعبير بكلمة (مثله) وإلا لو كان اليقين الإجمالي ناقضا لليقين التفصيلي لم يجر الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي أبدا كما إذا علم إجمالا بطهارة أحد الإنائين وقد كانا نجسين سابقا فمقتضى ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الإناء الأول واستصحاب النجاسة في الإناء الثاني لأن لدينا علما إجماليا بطهارة أحدهما واليقين الإجمالي صالح لنقض اليقين التفصيلي ومع احتمال انتقاض اليقين التفصيلي باليقين الإجمالي لم يحرز صجق نقض اليقين بالشك إذ لعله قد انتقض بذاته فلا وجه للنهي عن نقضه فلو كان المحذور في نظر الآخوند هو هذا لكان الجواب واضحا.

وقد أشكل سيد المنتقى ره على المحقق الاصفهاني بما ملخصه وإن كان يحتاج إلى تفصيل:

أن المنظور هل هو التقيد أو التركيب فهل أن موضوع الأثر تقيد القلة بملاقاة الماء للنجس أو التركيب أي أن موضوع الأثر مركب من جزئين في عرض واحد وهما القلة وملاقاة الماء للنجس. فإن كان المنظور في كلامه التقيد أي تقيد عدم الكرية بملاقاة الماء للنجس فإن هذا هو موضوع الأثر

فيلاحظ عليه:

أولا: هذا خلاف ظاهر الأدلة لأن ظاهر الأدلة هو التركيب بمعنى أن ظاهر الأدلة أنه لابد من إحراز الملاقاة في ظرف إحراز القلة ولا يكفي إحراز تقيد القلة بالملاقاة.

وثانيا: على فرض التسليم به فليس له حالة سابقة لأن الحالة السابقة هو اليقين بالقلة في حد ذاتها واليقين بعدم الملاقاة في حد ذاتها ولا يوجد يقين سابق بتقيد القلة بالملاقاة فاستصحاب القلة إلى الزمان الثاني المحتمل فيه ملاقاة الماء للنجس أو فقل إن استصحاب القلة إلى زمان الملاقاة لا يثبت التقيد بل الجاري هو استصحاب عدم حصول هذا المقيد وهو الحصة الخاصة أي القلة المتصفة بملاقاة الماء للنجس.

وإن كان المنظور في كلامه هو التركيب أي أن موضوع الأثر مركب من جزئين وهما القلة والملاقاة فالمفروض أن الجزء الثاني وهو الملاقاة بما هو مشكوك مردد بين زمانين فلم يحرز اتصاله بما هو مشكوك لتردده بين زمانين مع احتمال الفصل بزمان الكرية في الساعة الثانية بالمتيقن وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

### 019

و ببيان تفصيلي لا شكال سيد المنتقى قده ج٦ ص ٢٥١ [[5]](#footnote-6)على ايراد المحقق الاصفهاني قده ج٥ ص ٢٠٧

تقريره : ان المطلب يبتني على مقدمتين ونتيجة

الاولى

ان موضوع الحكم الشرعي قد يكون ملحوظا على نحو التقييد وقد يكون ملحوظا على نحو التركيب

فمثلا موضوع ارث المسلم من ابيه مولف من جزئين موت المورث واسلام الوارث وهو اما على نحو التقييد اي الاسلام المتقيد بموت المورث

او على نحو التركيب بمعنى ان الموت للمورث والاسلام للوارث جزءان في عرض واحد من دون تقيد احدهما بالاخر ،

فعلى الاول يكون الموضوع حصة خاصة وهو الاسلام المتقيد بموت المورث ولأجله لا نحتاج فيه الى احرازين بل يكفي احراز واحد وهو احراز التقيد بلا حاجة لاحراز القيد وراء ذلك ، بل احراز التقيد لا يثبت احراز القيد الا اذا كان احرازا وجدانيا واما لو احرز التقيد تعبدا باصل عملي فانه لا يثبت احراز القيد

واما اذا كان الموضوع مركبا من جزئين في عرض واحد فلابد من احرازين سواء كان الاحرازان بالوجدان او تعبديين او احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد

المقدمة الثانية

اذا اخذ الموضوع على نحو التقيد فتارة تكون الخصوصية الدخيلة في الموضوع قيدا في المنفي وتارة تكون قيدا في النفي بمعنى ان الخصوصية تارة تكون قيدا في الوجود بحيث يكون موضوع الاثر الوجود الخاص لا الوجود المحمولي كأن يكون موضوع الاثر وجود الاسلام المتقيد بموت المورث او اسلام الوارث المتقيد بعدم قسمة التركة وح لو شك في ان الوجود المتقيد بالخصوصية الذي هو موضوع الاثر متحقق ام لا كان الجاري فيه هو استصحاب العدم باعتبار ان لعدمه حالة سابقة فيجري استصحاب عدم الاسلام المتقيد بموت المورث والغرض منه نفي موضوع الاثر

واذا كانت الخصوصية قيدا في النفي اي ان موضوع الاثر العدم الخاص لا الوجود الخاص اي العدم النعتي لا العدم المحمولي كما لو كان موضوع محرومية الولد من الميراث عدم اسلامه المتصف بكونه حين موت ابيه فحينئذ يكون الغرض من الاستصحاب العدمي اثبات موضوع الاثر لا نفيه كما في الصورة الاولى بل القصد من استصحاب عدم الاسلام الى حين الموت تنقيح موضوع الاثر الشرعي لان الخصوصية قيد في نفس العدم الذي هو مجرى الاستصحاب بخلاف الصورة السابقة حيث كانت الخصوصية قيدا في المنفي اي الوجود الخاص الذي يراد نفيه بالاستصحاب العدمي

وبعد بيان هاتين المقدمتين نصل للنتيجة

فنقول ان هناك مثالا فقهيا صحيحا وهو ما لو بقسمة تركة الميت و علم بإسلام الوارث الكافر ولا يعلم هل اسلم قبل القسمة فيرث او اسلم بعد القسمة فلا يرث فهنا موضوعان لأثرين شرعيين احدهما عدم القسمة الى حين الاسلام وهو موضوع للإرث والاخر عدم الاسلام حين القسمة وهو موضوع لحرمانه من الارث فهنا عدمان وكل منهما له اثر شرعي عدم القسمة الى حين الاسلام وهو موضوع للارث وعدم الاسلام الى حين القسمة وهو موضوع لحرمانه من الارث فاذا كانا مجهولي التاريخ فان المحقق الاصفهاني اجرى الاستصحابين معا وبنى على تعارضهما

و ذلك غير صناعي لأن استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة الذي يراد منه حرمانه من الميراث هل يراد منه العدم النعتي اي العدم المتقيد بالقسمة او يراد به العدم المحمولي ؟ فان اريد الاول فهو مضافا لكونه مخالفا لظاهر الادلة لا يجري اذ ليست له حالة سابقة فان العدم النعتي ليس له حالة سابقة كي يراد باستصحاب العدم اثباته وترتيب الاثر عليه

وان كان المنظور العدم المحمولي اي ان الموضوع للمحرومية من الارث مركب من جزئين في عرض واحد واحدهما عدم الاسلام والقسمة فاستصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة هل يراد به استصحاب عدم الاسلام في زمان القسمة ولو كان الزمان هو الساعة الثالثة مثلا كما لو فرض ان الميت مات في الساعة الاولى ولم يكن حينها الوارث مسلما ولا يدرى هل اسلم في الساعة الثانية وحصلت القسمة في الساعة الثالثة ؟ او اسلم في الساعة الثالثة وحصلت القسمة في الساعة الثانية ؟ فان استصحاب عدم الاسلام الى الزمن الواقعي للقسمة مبتلى باشكال عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فان المشكوك هو زمان القسمة ولايحرز اتصاله بزمان المتيقن وهو عدم الاسلام في الساعة الاولى اي حين موت المورث

وان كان منظوره استصحاب عدم الاسلام حال القسمة في الساعة الثانية اي ان الاستصحاب في هذا الظرف فيلاحظ عليه انه لا يثبت موضوع الاثر اذ يشترط في موضوع الاثر احراز الجزئين كما مر في المقدمة الاولى واستصحاب عدم الاسلام وان احرز به الجزء الاول وهو عدم الاسلام لكن الجزء الثاني وهو كون زمانه زمان القسمة مما لم يحرز في الساعة الثانية فكان الاستصحاب لغوا

ولكن يلاحظ على ما افيد في المنتقى

اولا

ان منظور كلام المحقق الاصفهاني نفي موضوع الاثر لا اثباته ، اي ان موضوع الاثر فقهيا هو اجتماع الاسلام والقسمة فلم يؤخذ فيه العدم المحمولي ولا العدم الخاص ، فاذا كان استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام محققا لموضوع الاثر ولم يرد عليه اشكال المثبتية حيث ان محل البحث في ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ متوفر على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث واتصال زمان المشكوك بالمتيقن ام لا؟

وبناءً عليه لو فرض ان استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام منقح لموضوع الارث لتوفر ركني الاستصحاب فيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء و اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن حيث ان هنا يقينا عند موت الميت في الساعة الاولى بعدم القسمة ويشك في تحقق القسمة زمان الاسلام فيجري استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام فاذا جرى ذلك جرى استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة لنفي موضوع الاثر فما يريده المحقق الاصفهاني من استصحاب عدم الاسلام نفي موضوع الاثر وبالتالي فلا يلزم في اجراء استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة احراز وجود القسمة حينه اذ الغرض هو النفي لا الاثبات [[6]](#footnote-7)

كما ان كون الاستصحاب في الساعة الثانية غير ضائر بالنتيجة اذ جريان الاستصحاب في الساعة الثانية ليس على نحو التقييد وانما هي ظرف لجريان الاستصحاب والحاصل انه اذا كان موضوع الحكم وهو القسمة والاسلام مما يثبت باستصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام كان معارضا باستصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة

لتوفر كلا الاستصحابين على ركني جريانه

وثانيا مع غض النظر عما سبق

فان الا شكال على المحقق الاصفهاني بان الموضوع ان كان مقيدا و لوحظ في استصحاب العدم العدم النعتي فليس له حالة سابقة وان كان مركبا واريد به العدم المحمولي ورد عليه اشكال عدم احراز الجزء الثاني في الساعة الثانية مما لاربط له بما هو محل اشكال المحقق الاصفهاني فان محط نظره ان زمان المشكوك بما هو مشكوك متصل بزمان المتيقن ام لا ؟ فان كان متصلا جرى الاستصحاب في الطرفين بغض النظر عن اشكال المثبتية اذ محط الا شكال بنظر الاخوند انه منع جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمن المتيقن فاورد عليه المحقق الأصفهاني بان اتصال زمان المشكوك بالمتيقن محرز في مجهولي التاريخ وبالتالي فينبغي الا شكال عليه بما هو مركز المناقشة بينهما وهو منع اتصال زمان المشكوك بالمتيقن في المقام لا ان يشكل عليه بان احد الاستصحابين مما ليس له حالة سابقة والاستصحاب الاخر لغو اذ لم يحرز معه الجزء الاخر من موضوع الاثر فانه اشكال خارج عن محط المناقشة مع المحقق الاخوند

الا شكال الثاني

ان الاخوند افاد ان ظاهر قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يرشد الى ان جريان الاستصحاب منوط باتصال زمن المشكوك بزمن المتيقن وهو ممنوع اذا غاية مفاد الرواية اعتبار عدم حدوث ناقض يقيني فاصل بين المتيقن والمشكوك بقرينة قوله ولكن انقضه بيقين مثله فان ظاهره ان الرافع لجريان الاستصحاب ان يحول بين المتيقن والمشكوك ناقض يقيني مخالف فلم يرتبط المشكوك بالمتيقن فلم يصدق على عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك انه نقض لليقين اذ المراد الجدي من قوله لا تنقض اليقين بالشك هو النقض العملي وهو عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك

وعليه فمتى لم يفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء ناقض يقيني صدق على عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك عنوان نقض اليقين بالشك فشمله دليل الاستصحاب بلا حاجة لاحراز اتصال زمان المشكوك بالمتيقن

ومثال ذلك فرض توارد الحالتين كما لو تيقن المكلف بالطهارة والحدث وشك في المتقدم والمتأخر منهما فان كلا من الحادثين متوفر على ركني الاستصحاب مع ان المكلف لو اراد اجراء استصحاب الطهارة فانه لا يحرز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة البقائية بالمتيقن وهو الطهارة الحدوثية اذ لعل فاصلا فصل بينهما وهو الحدث لانه يشك في المتقدم والمتأخر فمع احتمال وقوع الحدث بعد الطهارة لم يحرز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة البقائية بزمان المتيقن وهو الطهارة الحدوثية

ولكن حيث ان المدار في صدق اليقين بالشك على عدم الفصل بناقض يقيني جرى استصحاب الطهارة وان احتمل تأخر الحدث

فمقتضى القاعدة جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وان لم يحرز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك

### 020

الا شكال الثالث الذي اورده المحقق الاصفهاني على الاخوند قده ج5 ص 209 من كتاب نهاية الدراية ومحصله مقدمتان

الاولى

ان العدم المتيقن كعدم الاسلام لا يراد به العدم المتيقن بلحاظ عمود الزمن والا لم يكن اشكال في اتصال زمن المشكوك بزمن المتيقن وانما المراد به العدم المتيقن بلحاظ الحادث الاخر كما لو حصل يقين بعدم الاسلام حين موت المورث وشك في الاسلام حين حصول قسمة الميراث فما تيقن به من العدم هو عدم الاسلام في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث ثم علم بحصول احد الحادثين وهما الاسلام او القسمة في الساعة الثانية وحصل علم اجمالي بحصول الحادث الاخر في الساعة الثالثة فتردد الاسلام والقسمة بين الساعة الثانية والثالثة فالعدم المتيقن وهو عدم الاسلام حين موت المورث لا يراد منه العدم بلحاظ عمود الزمن والا لكان الشك في بقاءه متصلا بزمان اليقين به وانما المراد به عدم الاسلام بلحاظ الحادث الاخر وهو القسمة

ولذا اشكل الاخوند بانه لا يحرز اتصال زمن المشكوك وهو زمان القسمة بزمان المتيقن وهو عدم الاسلام الذي حصل اليقين به في الساعة الاولى حين موت المورث لاحتمال الفصل بينهما بحصول الاسلام في الساعة الثانية .

المقدمة الثانية

ان العدم المتيقن الذي يراد استصحابه هو عدم المتصف لا العدم المتصف بمعنى ان ما هو موضوع الارث حيثية اجتماع الاسلام والقسمة في آن واحد وحيث لا طريق لاحرازه فننتقل الى استصحاب عدمه وعدمه هو عدم الاسلام في زمان القسمة ولو لعدم القسمة اذ ما دام الموضوع للإرث اجتماع الاسلام والقسمة اي الوجود المتصف فعدمه هو عدم المتصف لا العدم المتصف وعليه فما هو العدم المتيقن حين موت المورث كان عدم الاسلام المقترن بعدم القسمة وهو عدم محمولي ، فان عدم المتصف يراد به العدم ولو لعدم الحادث الاخر كعدم الاسلام في المقام فانه متيقن في الساعة الاولى مع عدم القسمة.

فاذا كان يكفي في جريان الاستصحاب ثبوت هذا العدم من خلال اليقين بحدوثه اي يكفي في تحقيق الركن الاول من اركان الاستصحاب اليقين بالعدم المحمولي وهو عدم المتصف كعدم الاسلام ولو مع عدم القسمة كفى ذلك في الركن الثاني من اركان الاستصحاب لان المتعبد به حين الشك بالبقاء هو الثبوت التعبدي لما هو المتيقن ، فاذا كان الثبوت الوجداني لعدم الاسلام مما اكتفي فيه بعدم الاسلام ولو مع عدم القسمة فمن باب اولى ان يكتفى بالثبوت التعبدي له وهو التعبد بعدم الاسلام في نفسه ظرف الشك في البقاء

والنتيجة

انه حصل اتصال بين زمان المشكوك وزمان المتيقن، فان زمان المتيقن هو الساعة الاولى لموت المورث والمتيقن فيها عدم الاسلام مع عدم القسمة وتم بالاستصحاب ابقاء هذا العدم الى حين حصول القسمة فينتفي الارث باعتبار انه لا يراد اثبات العدم المتصف وهو عدم الاسلام المتصف بالقسمة فان هذا مما ليست له حالة سابقة وما له الحالة السابقة عدم المتصف اي عدم الاسلام ولو لعدم القسمة فاذا كفى في جريان الاستصحاب اليقين بمثل هذا العدم الاعم كفى في جريان الاستصحاب التعبد بنفس هذا العدم في ظرف الشك في البقاء ومن الواضح حينئذ اتصال زمان المشكوك وهو عدم الاسلام على نحو العدم المحمولي في زمان القسمة بالمتيقن وهو عدم الاسلام ولو لعدم القسمة.

ولكن يلاحظ عليه

ان ما افيد تام في بعض الموارد دون الاخرى فلو فرض ان موضوع الارث هو عدم القسمة حين الاسلام على نحو التركيب اي متى اجتمع هذان الامران تنقح موضوع الارث بحيث لا تجري القسمة الا مع نصيب من اسلم من الورثة فبناءً عليه لو شك في الساعة الثانية ان الحاصل فيها القسمة ام الاسلام وشك في الثالثة ان الحاصل فيها الاسلام ام القسمة بحيث اذا حدث الاسلام في الساعة الثانية حدثت القسمة في الساعة الثالثة وبالعكس فكلاهما مجهول التاريخ فهنا يجري استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام لتنقيح موضوع الارث لا لنفي موضوعه

ويرد فيه اشكال الآخوند ان الجزء الاول وهو عدم القسمة مما يمكن احرازه ولكن الجزء الثاني وهو الاسلام بما انه مشكوك ومن المحتمل حصوله في الساعة الثالثة وحصول القسمة في الساعة الثانية فلم يتصل زمان المشكوك وهو الاسلام بزمان المتيقن وهو عدم القسمة حين موت المورث المتيقن في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث

ولا يندفع هذا الا شكال الا بالوجه الاول الذي اورده المحقق الاصفهاني وهو ان المراد اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن

فلا يكون الا شكال الثالث مطردا ولا مستقلا في بعض الموارد بل لابد من ضميمة الا شكال الاول ايضا .

هذا تمام الكلام في تقريب المحقق الاصفهاني لكلام الآخوند وما اشكل عليه

التقريب الثاني

ما ذكره العلمان المحقق النائيني في فوائد الاصول ج 4 ص 510 و517 و521، وسيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول ج3 ص 194:

ومحصل التقريب بحسب مصباح الاصول

ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بلحاظ ان صحيح زرارة عبر بالفاء حيث قال فيه : فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت ، وهو ظاهر في ان زمان الشك تال لزمان اليقين بالمباشرة لظهور الفاء في الترتيب باتصال فلا يجري الاستصحاب في غير هذا الفرض

ولكن سبق في \*\*كلمات\*\* المحقق الاصفهاني ان مراد صاحب الكفاية اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين

الا ان سيدنا والمحقق النائيني اوردا على هذا التقريب الثاني بعدة ايرادات

الاول

ما ذكره سيدنا قده من ان المدار في باب الاستصحاب على اجتماع صفة اليقين والشك في ان واحد ، ولا يعتبر فيه تلو زمان الشك لزمان اليقين بل المعتبر اجتماعهما في ان واحد، واما التعبير بالفاء فهو تعبير وارد مورد الغالب من كون زمان الشك متعقبا لزمان اليقين لا من باب الاحترازية في القيود

الثاني

ما اورده سيدنا قده من ان المعتبر في باب الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهو منوط باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لكن لا بالمعنى الذي ذكره صاحب الكفاية بل بمعنى ان لايفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء اليقين بالارتفاع فلو فرض انه تيقن بالنجاسة في اول الصباح ثم تيقن بارتفاعها عند الظهر ثم شك في وجودها عند الغروب لم يجر استصحاب النجاسة وانما يجري استصحاب الطهارة المتيقن ظهرا وذلك لان زمان المشكوك وهو النجاسة عند الغروب لم يتصل بزمان المتيقن وهو النجاسة في اول الصباح لحدوث فاصل يقيني بينهما وهو اليقين بارتفاع النجاسة ، وهذا هو الا شكال الثاني للمحقق الاصفهاني قده كما سبق تقريره.

الثالث

ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الكبرى وهي اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين مسلمة وانما النقاش في الصغرى والمورد ليس من صغريات هذه الكبرى و ما هو مورد لها هو لو ان المكلف تيقن يوم الجمعة بنجاسة الانائين الشرقي والغربي وتيقن يوم السبت بطهارة احدهما المعين ذي العلامة ولكنه في يوم الاحد فقد العلامة و لا يدري ان الذي تيقن بطهارته هو الاناء الشرقي لانه ذو العلامة او الاناء الغربي فهنا لا يجري استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي او الغربي وذلك لان زمان الشك في نجاسة الاناء الغربي لم يتصل بزمان اليقين بالنجاسة وهو اليقين بالنجاسة يوم الجمعة لاحتمال تخلل ناقض تفصيلي بينهما وهو اليقين بالطهارة يوم السبت فمع احتمال انتقاض اليقين السابق بالنجاسة يوم الجمعة باليقين بالطهارة يوم السبت لم يحرز اتصال زمان الشك في يوم الاحد بزمان اليقين يوم الجمعة والمنتقض مما لامعنى للنهي عن نقضه فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك

بخلاف ما لو تيقن بنجاسة الانائين يوم الجمعة ثم علم اجمالا بطهارة احدهما اللا معين ثم شك في يوم الاحد في ان الذي عرضت الطهارة عليه هل هو الاناء الشرقي ام الغربي فهنا حيث لم يعلم بناقض تفصيلي في احدهما وانما الناقض المعلوم ناقض اجمالي فقد احرز اتصال زمان الشك وهو زمان الشك في النجاسة يوم الاحد بزمان اليقين بها في يوم الجمعة

والمقام من هذا القبيل فانه بعد اليقين بعدم الاسلام في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث والعلم الاجمالي بحدوث الاسلام او القسمة في الساعة الثانية او الثالثة فلو استصحب عدم الاسلام الى حين القسمة فقد احرز اتصال زمان المشكوك وهو زمان القسمة بزمان المتيقن وهو زمان عدم الاسلام اذ لم يحرز حدوث ناقض يقيني تفصيلي بينهما كي يكون المورد شبهة مصداقية لانتقاض اليقين بيقين مثله

ويلاحظ على كلا الا يرادين من كلا العلمين

ان الصحيح انه لا يعتبر اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا بالمعنى الذي طرح في الكفاية وهو كون زمان المشكوك تاليا بالمباشرة بزمان المتيقن ولا بمعنى عدم حدوث ناقض تفصيلي بينهما كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني وانما المدار في جريان الاستصحاب على الشك الفعلي في البقاء وان احتمل ناقض تفصيلي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء

مثلا اذا تيقن بنجاسة الثوب يوم الجمعة ثم تيقن بارتفاعها يوم السبت و في يوم الاحد حصل شك ساري لا طاري بمعنى ان اليقين بارتفاع النجاسة الذي حدث يوم السبت هل هو يقين مطابق للواقع ام لا؟ فهذا يعني ان اليقين بارتفاع النجاسة يوم السبت تبخر يوم الاحد لطرو شك ساري وحيث طرا الشك الساري صدق على الشك في النجاسة يوم الاحد انه شك في بقاء النجاسة التي تيقن بها يوم الجمعة مع احراز حدوث يقين بالناقض يوم السبت الا انه حيث صدق عنوان الشك في البقاء جرى الاستصحاب ، فاذا جرى الاصل مع احراز ناقض تفصيلي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء فكيف لا يجري مع احتمال حدوث ناقض تفصيلي بينهما كما في المثال الذي مثل به النائيني بل يجري الاستصحاب فيه من باب اولى

نعم لو كان الناقض التفصيلي الحادث بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء مستقرا والشك الحادث بعده من قبيل الشك الطاري لتم ما افيد

الا شكال الرابع الذي اورده المحقق النائيني على المحقق الآخوند

انه لا يعقل الشك في الشك واليقين لانهما من الامور الوجدانية فلا يعقل ان يقع التردد فيهما بحيث لا يدري المكلف هل ان شكه متصل بيقينه ام لا،

وهذا الا شكال منه مبني على ان المراد بقول صاحب الكفاية باعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين مع ان مقصود صاحب الكفاية اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

مضافا لما ذكر في المنتقى من ان الشك في المقام في الزمان لا في نفس الشك واليقين وهو امر معقول لان زمانهما ليس من الامور الوجدانية التي لا يعقل الشك فيها نظير ما ذكره المحقق النائيني قده من المثال فان المكلف اذا تيقن بالنجاسة يوم الجمعة بالانائين ثم علم بطهارة احدهما المعين يوم السبت ثم شك في يوم الاحد في ان الذي عرضت عليه الطهارة اي من الانائين فقد شك في اتصال زمان شكه في يوم الاحد بزمان يقينه بالنجاسة في يوم الجمعة

### 021

ومما اشكل به على صاحب الكفاية بناءً على ما مضى من التقريب لكلامه هو ان المراد باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن هل هو اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن او اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن

فان اريد به المحتمل الاول فمن الواضح في مجهولي التاريخ ان هناك اتصالاً بين زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن.

وبيان ذلك:

انه اذا حصل للمكلف يقين بقلة الماء في الساعة الاولى ويقينٌ اجماليٌ بحصول الكرية في الساعة الثانية او الثالثة وحصول الملاقاة في احد الزمانين فانه لا إشكال ان لدى المكلف شكا في الساعة الثانية في بقاء القلة

فالمشكوك وهو القلة بما هو مشكوك متحققٌ في الساعة الثانية وبالتالي فهو متصلٌ بزمان المتيقن اي القلة في الساعة الاولى واستمرار هذا المشكوك الى زمان الملاقاة الواقعية محتملٌ منذ الساعة الثانية حيث ان هذا المحتمل قائمٌ بالوجدان في الساعة الثانية فاتصال زمان المشكوك وهو القلة الى زمان الملاقاة مع المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى محرزٌ بالوجدان.

وان كان المراد به اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن فلا بد من التفصيل بين فردين.

الفرد الاول ان يكون المقصود بالاستصحاب نفي احد الحادثين في زمان عدم الحادث الاخر بحيث يكون الغرض بيان انتفاء الحادث الاول قبل ان يحدث الحادث الاخر.

ففي هذا الفرض يتحقق اتصال زمان ذات المشكوك بزمان ذات المتيقن

مثلا اذا جرى استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة اي في زمان عدم الكرية فان مصب هذا الاستصحاب نفي الملاقاة في زمان عدم الحادث الاخر وهو الكرية بغرض بيان انتفاء الملاقاة قبل حدوث الكرية.

وحيث ان المنظور هو نفي احد الحادثين في زمن عدم الاخر من اجل نفي موضوع الاثر وهو النجاسة فان زمان المشكوك متصلٌ بزمان المتيقن فان زمان المتيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى والمشكوك وهو عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية اي في زمان القلة متصل به في الساعة الثانية فالنتيجة ان استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية متصلٌ بزمان اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى .

واما اذا اريد بالاستصحاب الاثبات لا النفي اي اريد بالاستصحاب. استصحاب عدم احد الحادثين في زمان الحادث الاخر لا في زمان عدمه كاستصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة. فحيث يراد به اثبات موضوع الاثر وهو عدم احد الحادثين في زمان الاخر لا في زمان عدمه والمفروض ان المشكوك في زمان الاخر اخذ مشيرا الى ذات زمان الاخر وذات زمان الاخر محتمل الحصول في الساعة الثالثة بحيث لو كان قد حصل في الساعة الثالثة لفصل بينهما في الساعة حصولٌ الكرية فاستصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة المحتمل كونه الساعة الثالثة مبتلى بالشبهة المصداقية لاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

والمتحصل انه لو سلم ان المنظور في اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن هو اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن كان لابد من التفصيل بين ان يكون الغرض نفي احد الحادثين في زمان عدم الحادث الاخر وهذا مما لا ريب في ان زمانه متصلٌ بزمان اليقين

وبين ما لو اريد نفي احد الحادثين في زمان حدوث الاخر والمفروض ان زمان حدوث الاخر محتملٌ لكونه الساعة الثالثة فسوف يكون المورد مبتلى بشبهة انفصال زمانٍ المشكوك عن زمانٍ المتيقن.

هذا تمام الكلام في التقريب الثاني لكلام صاحب الكفاية قدس سره

### التقريب الثالث.

ما ذكره المحقق الحائري كما نقل عنه السيد الامام قدس سرهما في الجزء الاول من الرسائل صفحة 197 حيث حكى هذا التقريب عن شيخه المحقق الحائري في مجلس درسه

وهو تقريبٌ مشترك بحسب النكتة بين الحائري والعراقي والشهيد

ولذلك لابد من عرض التقريب ببيانات ثلاثة.

الاول

ما نقله السيد الامام عن المحقق الحائري ومحصله ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ان اريد به اثبات القلة المتقيدة بزمان الملاقاة بحيث يؤخذ في الموضوع عنوان زمان الملاقاة فمن الواضح انه مضافاً لمخالفته لظاهر الادلة في ان موضوع الاثر الشرعي ذات الملاقاة لا عنوان زمان الملاقاة انه لو اخذ في موضوع الاثر الشرعي لكان اثباته من الاصل المثبت فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لا يثبت تقيد القلة بزمان الملاقاة

وان كان المنظور واقع زمان الملاقاة وانما عنوانه مجرد مشير فان المفروض ان استصحاب القلة التي حصل اليقين بها في الساعة الاولى الى مابعدها مبتلى بشبهة انتقاض اليقين باليقين اذ في الساعة الثالثة حصل للمكلف يقين بحصول الكرية اما لانها حدثت في الساعة الثانية او حدثت في الساعة الثالثة وعلى كل حال هناك يقين بالكرية في الساعة الثالثة

كما انه في الساعة الثالثة يوجد يقين بحصول الملاقاة اما في الساعة الثانية او في الساعة الثالثة وبما ان الساعة الثالثة هي زمان اليقين بحصول الكرية فاستصحاب القلة الى واقع زمان الملاقاة المحتمل كونه في الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بارتفاع القلة وحصول الكرية.كان المورد من احتمال نقض اليقين باليقين حيث ان اليقين بالقلة في الساعة الاولى. قد انتقض قطعاً لليقين بالكرية في الساعة الثالثة

ومن المحتمل ان يكون زمان الملاقاة واقعاً هو زمان اليقين بحصول الكرية وهو الساعة الثالثة فاستصحاب بقاء القلة الى حين زمان الملاقاة واقعا مع احتمال ان زمان الملاقاة واقعا هو الساعة الثالثة التي حصل اليقين فيها بارتفاع القلة شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين.

وحيث يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون مصداقا لنقض اليقين بالشك كان لابد من احراز كون المورد من نقض اليقين بالشك الا ان المفروض ان المورد محتملٌ لكونه من نقض اليقين باليقين فالتمسك بدليل الاستصحاب فيه تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية.

وهذا نظير ما ذكر في استصحاب الفرد المردد حيث منع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد بنكتة ان الاستصحاب في الفرد المردد شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين مثلا اذا وجد جلدٌ مرددٌ بين ان يكون مأخوذا من الشاة المقطوعة التذكية الواقعة في جهة اليمين او الشاة المقطوعة الميتة الواقعة في جهة اليسار فما هو مجرى الاستصحاب هل هو العنوان التفصيلي ام هو العنوان الاجمالي. فان كان مجرى الاستصحاب العنوان التفصيلي وهو جلد هذه الشاة المقطوعة التذكية. او جلد هذه الشاة المقطوعة الميتة فمن الواضح عدم توفر اركان الاستصحاب فان جلد الشاة المقطوعة التذكية مقطوع الطهارة وجلد الشاة المقطوعة الميتة مقطوع النجاسة فلم يتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

وان كان مجرى الاستصحاب العنوان الاجمالي اي صاحب هذا الجلد على اجماله فيقال صاحب هذا الجلد عندما لم يمت لم يكن مذكى. فيستصحب عدم تذكيته لما بعد موته

فيقال حينئذ ان نظر للعنوان الاجمالي على نحو الموضوعية فليس موضوعاً للاثر كي يكون مجرى للاستصحاب اذ ان عنوان صاحب هذا الجلد ليس موضوعاً لاثرٍ شرعي.

وان نظر للعنوان الاجمالي على نحو المشيرية للواقع كان من شبهة انتقاض اليقين باليقين فان اليقين بعدم التذكية حال حياة صاحب هذا الجلد من المحتمل انتقاضه باليقين بالموت لاحتمال كون صاحب هذا الجلد هو الشاة المقطوعة الميتة فلم يحرز صدق عنوان لا تنقض اليقين بالشك عليه كي يكون مجرى للاستصحاب.

فالمتحصل في تقريب المحقق الحائري لكلام الاخوند ان المانع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ان استصحاب عدم احدهما كاستصحاب. عدم الكرية الى حين زمان الملاقاة واقعاً شبهةٌ مصداقيةٌ لاحتمال انتقاض اليقين باليقين حيث يحتمل ان زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالكرية وارتفاع القلة.

### 022

وقد اشكل السيد الامام قده في رسائله على كلام شيخه المحقق الحائري بما حاصله:

ان هناك فرقاً بين استصحاب عدم الكرية الى الزمان الثالث وبين استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة فان بين هذين الاستصحابين فرقا واضحا والشاهد على ذلك انه لو قامت البينة على بقاء عدم الكرية الى الساعة الثالثة التي حصل فيها اليقين بالكرية لكانت البينة كاذبة لحصول العلم واليقين بتحقق الكرية في الساعة الثالثة اما لانها تحققت منذ الساعة الثانية او انها وجدت في الساعة الثالثة

بينما لو قامت البينة على بقاء القلة وعدم الكرية الى زمان الملاقاة مع احتمال كون زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة فان البينة صادقة ومقتضى حجية البينة في لوازمها انه يثبت بها بقاء عدم الكرية الى زمان الملاقاة وان الملاقاة حصلت في الساعة الثانية اذ المفروض ان الساعة الثالثة مما تيقن فيها بالكرية وحيث اخبرت البينة ببقاء عدم الكرية الى زمان الملاقاة فلازم ذلك ان الملاقاة تحققت في الساعة الثانية

فكذلك الامر في الاستصحابين فان استصحاب بقاء القلة وعدم الكرية الى الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالكرية غير جار لانتقاض اليقين بالقلة باليقين بالكرية وليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك كي يكون. مورداً للاستصحاب

واما استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة الذي هو محتملٌ للساعة الثانية ومحتملٌ للساعة الثالثة فلا اشكال فيه اذ المفروض توفر ركني الاستصحاب فيه وهو اليقين بالحدوث اي اليقين بالقلة في الساعة الاولى والشك في البقاء اي الشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة.

ولو كان الاستصحاب حجةً في لازمه لثبت بهذا الاستصحاب ان الملاقاة وقعت في الساعة الثانية كما قيل به في لازم البينة الا انه حيث ان الاستصحاب ليس حجةً في لازمه فيثبت باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة تحقق موضوع انفعال الماء لملاقاة النجاسة حيث ان موضوعه مركبٌ من الجزئين القلة والملاقاة وقد ثبت احدهما بالتعبد وهو بقاء القلة والاخر بالوجدان وهو الملاقاة للعلم الاجمالي بتحقق الملاقاة في احد الزمانين اما الساعة الثانية او الثالثة

ولكن ما افاده قدس سره محل تأمل

اولا لانه لم يضع اليد على الجرح بمعنى انه لم يعالج نقطة الا شكال في كلام شيخه المحقق الحائري قدس سره فان محل اشكال المحقق الحائري هو في الاستصحاب الثاني لا في الاول اذ من الواضح ان استصحاب القلة الى الساعة الثالثة التي هي زمن اليقين بالكرية مما لا يجري وانما نظر المحقق الحائري للاستصحاب الثاني اي استصحاب القلة الى زمان الملاقاة على نحو الاجمال وحيث ان زمان الملاقاة محتملٌ لكونه الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بارتفاع القلة ورد على استصحاب القلة الى زمان الملاقاة انه شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين بارتفاع القلة وتحولها الى الكرية في الساعة الثالثة فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على المورد كي يكون مجرى للاستصحاب فمجرد التفريق بين الاستصحابين من دون علاج نقطة كون المورد في الاستصحاب الثاني من شبهة انتقاض اليقين باليقين غير مثمر

وثانياً

ان مرجع كلام المحقق الحائري الى ان المورد من الفرد المردد. والمفروض ان السيد الامام قدس سره لا يرى جريان الاستصحاب في الفرد المردد. والسر في ذلك ان المتيقن هو القلة في الساعة الاولى والمشكوك هوالقلة في زمان الملاقاة وحيث ان القلة في زمان الملاقاة مرددة بين ساعتين الثانية و الثالثة وبالتالي فهي مرددة بين فرد مقطوع في احد الزمانين وفرد مقطوع الارتفاع في الثاني فان كانت الملاقاة في الساعة الثانية واقعا كانت القلة باقية جزما وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة كانت القلة مرتفعة جزما لانه زمن اليقين بالكرية . فاستصحاب القلة الى زمان الملاقاة من استصحاب الفرد المردد لتردد القلة المستصحبة بين زمانٍ يقطع ببقائها فيه وهو احدى الساعتين وزمانٍ يقطع بارتفاعها فيه وهو الزمان الاخر

نظير ان يقول المولى اكرم ولد العالم وهناك شخصان احدهما زيدٌ الباقي على كونه عالما قطعا بعد ولادة ولده وعمرٍو الذي كان عالماً قبل ان يولد له ولد وزال علمه بعده فاذا شك في الولد الموجود بالفعل هل هو ولد زيدٍ الباقي على علميته قطعا او ولد عمرٍ الذي زالت منه صفة العلمية قطعا فاستصحاب كون هذا الولد ولد العالم من استصحاب الفرد المردد لان الولد مردد بين كونه ولدا لمن هو عالم قطعا او ولدا لمن ليس بعالم قطعا كاستصحاب القلة في المقام المردد بين زمانٍ نقطع فيه ببقائها وزمانٍ نقطع فيه بارتفاعها.

هذا هو البيان الاول للتقريب الثالث وهو بيان المحقق الحائري وما اشكل به عليه مع دفع الا شكال

البيان الثاني

ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار. في الجزء الرابع ص ٢٠٨ ومحصله امورٌ ثلاثة

الامر الاول:

ان دليل الاستصحاب انما يتكفل الغاء الشك في بقاء المتيقن في الازمنة المتأخرة باعتبار ان مضمون الاستصحاب هو التعبد بالبقاء فلا يتكفل اكثر من ابقاء المتيقن في الازمنة المتأخرة لكنه لا يثبت مقارنة المستصحب لشيء او تقدمه او تأخره. فان هذه الحيثيات لوازم لا يثبتها دليل الاستصحاب لعدم حجيته في لوازمه

وبناءً على ذلك فان استصحاب القلة المتيقنة في الساعة الاولى لا يثبت الا بقاء هذه القلة في الازمنة المتأخرة واما مقارنة القلة بحادث اخر كالملاقاة او سبقها عليه او تأخرها عنه فكل ذلك مما لا يتكفل دليل الاستصحاب اثباته.

الامر الثاني:

ان زمان الملاقاة الذي يراد جر المستصحب اليه اما ان ينظر فيه بالعنوان التفصيلي او بالعنوان الاجمالي، فهنا فرضان:

الفرض الاول

ان يكون المنظور في زمان الملاقاة هو العنوان التفصيلي فهل المنظور فيه زمان الملاقاة في الساعة الثانية او الساعة الثالثة فان كان المنظور في الجزء الاخر من الموضوع وهو زمان الملاقاة هو الفرض الاول وهو ما اذا كان بالعنوان التفصيلي فهو دائر بين اصلٍ لا ثمرة له وبين اصلٍ لا موضوع له لانه اذا استصحبت القلة الى زمان الملاقاة المنظور في الساعة الثانية فهو وان توفر على الموضوع من حيث اليقين بالحدوث وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى والشك في البقاء وهو الشك في القلة في الساعة الثانية الا انه لا اثر له.

لان الاثر المأخوذ في لسان الدليل موضوعه مركبٌ من جزئين قلة وملاقاة. والجزء الاول وان احرز بالاستصحاب وذلك بجر القلة الى الساعة الثانية الا ان الجزء الثاني مما لم يحرز لا بالوجدان ولا بالتعبد اذ لم يحرز تحقق الملاقاة في الساعة الثانية كي يكون جر القلة الى زمان الملاقاة في الساعة الثانية محققا لموضوع الاثر.

وان كان المنظور هو استصحاب القلة وجرها الى الساعة الثالثة فموضوع الاستصحاب منتفٍ لان موضوع الاستصحاب متقومٌ بالشك في البقاء ولا شك في بقاء القلة في الساعة الثالثة بل هناك يقين بارتفاعها فالمورد من انتقاض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك

الفرض الثاني : وهو ان المنظور في زمان الملاقاة العنوان الاجمالي اي استصحاب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة على اجماله من دون اضافته للساعة الثانية او الساعة الثالثة بل المراد هو جر القلة الى زمانٍ واقعيٍ فيه ملاقاة وان لم تشخص الملاقاة بأحد الزمانين

ففيه ان عنوان زمان الملاقاة حيث لم يلحظ على نحو الموضوعية وانما لوحظ على نحو المشيرية لواقعٍ زمنيٍ معين فالمشار اليه بعنوان زمان الملاقاة اما زمان الشك في وجود الملاقاة كالساعة الثانية فيعود الا شكال بان استصحاب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة. مع كون المشار اليه هو زمان الشك في الملاقاة مما لا يجدي لعدم ترتب الاثر عليه والوجه في عدم ترتب الاثر عليه عدم احراز الجزء الاخر من الموضوع وهو زمان الملاقاة وان كان المشار اليه بعنوان زمان الملاقاة المصداق الذي ينطبق عليه زمان الملاقاة واقعاً ولو على نحو الاجمال وهو الزمن المردد بين الساعة الثانية والثالثة لتحقق الملاقاة في احد الزمانين قطعا فالمشار اليه بقولنا الزمان الواقعي للملاقاة هو احدهما على نحو الاجمال فمن اللازم حينئذٍ كي يتم احراز جزئي المركب ان يستصحب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة بجميع محتملاته على نحو العموم الاستغراقي ومنها الساعة الثانية والساعة الثالثة كي يحرز تحقق الملاقاة في احد الزمانين. فاذا جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة بجميع محتملاته التي منها الساعة الثالثة عاد اشكال كون المورد من احتمال نقض اليقين باليقين اذ من المحتمل ان يكون زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة والساعة الثالثة هي زمان اليقين بارتفاع القلة فجر القلة الى مثل هذا الزمان شبهةٌ مصداقيةٌ لاحتمال نقض اليقين باليقين

الامر الثالث:

ان هذا الا شكال كما يجري في مجهولي التاريخ يجري في معلوم التاريخ فلو فرض ان هناك علما بحصول الملاقاة في الساعة الثانية وشكا في بقاء القلة هي الساعة الثانية ففي طرف مجهول التاريخ وهو القلة يجري استصحاب القلة الى الساعة الثانية. وحيث علم بالملاقاة في الساعة الثانية تنقح الموضوع المركب باثبات احد جزئيه بالوجدان وهو العلم بالملاقاة في الساعة الثانية والاخر بالتعبد وهو التعبد ببقاء القلة الى الساعة الثانية

ولكن جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وهو عدم الملاقاة فانه وان علم بالملاقاة في الساعة الثانية ولكن لا يعلم هل الملاقاة متحققةٌ في زمان القلة ام لا فبلحاظ اضافة الملاقاة لا لعمود الزمان فهي متيقنة في الساعة الثانية ولكن بلحاظ اضافتها الى الحادث الاخر وهو القلة تكون الملاقاة مشكوكة اذ لا يدرى هل اجتمعت الملاقاة مع القلة في زمان القلة ام لا?

فاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة موردٌ لنفس الا شكال السابق. اذ انه اما ان يراد بزمان القلة الزمن المنظور اليه تفصيلا او الزمن المنظور اليه اجمالا فيعود كلا الا شكالين اللذين ذكرا في استصحاب القلة الى زمان الملاقاة.

هذا تمام ما ذكره المحقق العراقي في بيان عدم جريان الاستصحاب

### 023

البيان الثالث للتقريب الثالث لكلام الآخوند

ما ذكره السيد الشهيد في ج6 ص310-311

وبيان ذلك بعرض امورٍ

الامر الاول ان استصحاب القلة الى تحقق الملاقاة متصور على نحوين:

1- ان يراد باستصحاب القلة الى حين الملاقاة تقيد القلة بزمان الملاقاة كما لو فرض ان الموضوع لانفعال الماء بملاقاة النجاسة اخذ فيه تقيد الملاقاة بالقلة او تقيد القلة بالملاقاة ومن الواضح حينئذ ان الاستصحاب اصلٌ مثبت فان استصحاب القلة في حد ذاته الى حين الملاقاة لا يثبت تقيد القلة بالملاقاة.

2- ان يكون الموضوع مركبا ولكنه مركبٌ من القلة وزمان الملاقاة.

وهذا النحو له فرضان

الفرض الاول ان يكون المراد جر القلة الى زمانٌ معنون بعنوان زمان الملاقاة بحيث تكون العنونة مقصودةً بالاستصحاب. وهذا وان توفر على موضوع الاستصحاب من اليقين بالحدوث وهو اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى والشك في بقاء القلة زمان الملاقاة الا انه لم يؤخذ في موضوع الاثر الشرعي كون الجزء الثاني من الموضوع زمان الملاقاة بعنوان زمان الملاقاة بحيث يكون للعنوان موضوعيةٌ في ثبوت الاثار

الفرض الثاني ان يكون الموضوع مركباً من واقع القلة وواقع زمن الملاقاة من دون تقيد احدهما بالاخر ودون اخذ العنونة في الجزء الثاني فيراد بالاستصحاب جر القلة الى واقع زمنٍ فيه ملاقاة للماء بالنجاسة

وهنا يرد اشكال ان الاستصحاب شبهةٌ مصداقية لنقض اليقين باليقين حيث ان الساعة الثالثة هي زمن اليقين بارتفاع القلة وحصول الكرية اما لانها حصلت من قبل في الساعة الثانية او وجدت في الساعة الثالثة فاستصحاب القلة الى واقع زمنٍ فيه الملاقاة مع ان واقع الزمن الذي فيه الملاقاة يحتمل انه الساعة الثالثة التي هي ساعة اليقين بحصول الكرية موردٌ لاحتمال نقض اليقين بالقلة باليقين بالكرية فلا يشمله لا تنقض اليقين بالشك لعدم احراز ذلك

الامر الثاني:

ان الا شكال كما يشمل مجهولي التاريخ يشمل معلوم التاريخ بالاضافة الى مجهول التاريخ فلو حصل العلم بملاقاة الماء للنجاسة في الساعة الثانية وشك في اجتماع القلة معه فان استصحاب القلة الثابت في الساعة الاولى الى الساعة الثانية اي الى زمن الملاقاة المعلومة جارٍ بلا اشكال اذ ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة الملاقاة والقلة على نحو التركيب والمفروض ان الملاقاة ثبتت بالوجدان في الساعة الثانية والقلة ثبتت بالتعبد فيتنقح موضوع الانفعال ولكن لو اريد معارضة هذا الاستصحاب الذي اجري في مجهول التاريخ وهو القلة باجراء الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ وهو الملاقاة بان يقال ان الملاقاة معلومة الحصول في الساعة الثانية ولكنها بالإضافة الى القلة مجهولة فلو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية ورد الا شكال فيه اذ من المحتمل ان يكون واقع زمان الكرية هو الساعة الثانية التي هي زمن العلم بالملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية مع احتمال ان واقع زمان الكرية هو نفس الساعة الثانية التي هي الزمن اليقين بالملاقاة موردٌ لشبهةٍ مصداقيةٍ لانتقاض اليقين بعدم الملاقاة باليقين بالملاقاة فلم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشك كي يشمله دليل الاستصحاب

الامر الثالث.

ان السيد الشهيد قدس سره زاد على ما ذكره المحققان الحائري والعراقي تفصيلا مرتبطا بنكتة كون المورد شبهة مصداقية لنقض اليقين باليقين ومحصل هذا التفصيل انه اذا كان احد مجهولي التاريخ اوسع دائرةً في التردد والاحتمال من الاخر جرى فيه الاستصحاب دون الاخر. فمثلا اذا علم بالقلة وعدم الملاقاة في الساعة الاولى. وعلم بحصول الكرية والملاقاة فيما بعد وترددت الكرية بين الساعة الثانية والثالثة والرابعة بينما ترددت الملاقات بين الساعة الثانية والثالثة و يقطع بان لا وجود لها في الساعة الرابعة ففي مثل هذا الفرض لا يجري الاستصحاب في طرف الملاقاة فهو الطرف الاضيق دائرة من حيث التردد والاحتمال اي لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ على ابعد تقدير للملاقاة ان تكون حصلت في الساعة الثالثة وجر عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية مع احتمال ان زمن الكرية هو الساعة الثالثة التي يقطع فيها بحصول الملاقاة لا محالة. اما لانها حصلت في الساعة الثانية او حصلت في الساعة الثالثة مورد لشبهة نقض اليقين باليقين فلا يجري الاستصحاب في الاضيق دائرة من طرفي مجهولي التاريخ.

واما في الطرف الاوسع دائرةً من حيث الاحتمال والتردد وهو طرف الكرية فلا مانع من جريان استصحاب عدم الكرية اي استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ولا يرد عليه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين اذ لا يمكن جر القلة الى اكثر من الساعة الثالثة اذ المفروض ان المراد استصحاب القلة الى زمن الملاقاة وليس للملاقاة احتمالٌ بعد الساعة الثالثة فاستصحاب القلة الى زمن الملاقاة لا يرد فيه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين لان الساعة الثالثة التي هي زمن اليقين بحصول الملاقاة اما فيها او فيما قبلها ليست زمن اليقين بحصول الكرية وانما زمن اليقين بحصول الكرية الساعة الرابعة فانه في الساعة الرابعة يقطع بحصول الكرية اما فيها او فيما قبلها فجر عدم الكرية ببركة الاستصحاب الى زمان الملاقاة غايته انه استصحابٌ الى الساعة الثالثة والمفروض ان الساعة الثالثة وان كانت زمن اليقين بالملاقاة لكنها ليست زمن اليقين بالكرية فلا يرد على استصحاب القلة اي عدم الكرية الى زمن الملاقاة انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين بالقلة باليقين بالكرية اذ لايقين بالكرية في الساعة الثالثة وانما هو في الساعة الرابعة

فتحصل من ذلك

ان السيد الشهيد قدس سره يفصل في شبهة انتقاض اليقين باليقين بانها لا تطرد في جميع موارد مجهولي التاريخ وانما ترد هذه الشبهة فيما اذا كان مجهولا التاريخ متساويين من حيث دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اضيق من حيث دائرة التردد فلا يجري الاستصحاب في الاضيق ولكن لا مانع من جريان الاستصحاب في الاوسع دائرة

الامر الرابع.

انما ذكر من الا شكال في ان جريان الاستصحاب في الاضيق دائرة موردٌ لشبهة انتقاض اليقين باليقين يرد في معلوم التاريخ فانه اذا كان احد الطرفين معلوم التاريخ والاخر مجهول التاريخ فلا محالة سيكون معلوم التاريخ اضيق دائرةً من مجهول التاريخ اذ مساحة الاحتمال في مجهول التاريخ اوسع من حيث التردد من مساحة المعلوم التاريخ فلو فرض ان الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية بينما ارتفاع القلة بحصول الكرية مردد بين الساعة الاولى الساعة الثانية او مابعدها لانه مجهول التاريخ فمساحة تردده واسعة فبالتالي جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لا غبار عليه لانه اوسع دائرةً من معلوم التاريخ فيجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة

واما جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وهو استصحاب عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية فمبتلى باشكال الشبهة المصداقية لانتقاض اليقين باليقين. اذ لعل زمان القلة هو زمان العلم بالملاقاة وهو الساعة الثانية فيلزم من ذلك انتقاض اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى باليقين بالملاقاة في الساعة الثانية

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

وهنا ملاحظتان صغرويّة وكبروية

أمّا الملاحظة الصغرويّة

فقد مضى التنبيه عليها وهي أنّ الموارد تختلف، اذ تارةً يكون المقصود بالاستصحاب في مجهولي التاريخ والاثبات فيرد فيه شبهةٌ انتقاض اليقين باليقين

وتارةً يكون المقصود من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ النفي فقط فمثلا لو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية من اجل اثبات طهارة الماء حيث لم تحصل ملاقاةٌ للماء بالنجاسة الى حين حصول الكرية او نفي موضوع النجاسة الى حين الكرية المشتمل على جهة اثبات فهنا يرد اشكال الشبهة المصداقية لنقض اليقين باليقين. اذ لعل زمان الكرية الذي يراد جر عدم الملاقاة اليه هو الزمان الذي قطع فيه بالملاقاة. اذ كما يقطع في الساعة الثالثة مثلاً بحصول الكرية اما فيها او فيما قبلها يقطع ايضا في الساعة الثالثة بحصول الملاقاة اما فيها او فيما قبلها فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع ان زمان الكرية محتملٌ لكونه زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الثالثة شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين

واما لو اريد النفي بان يقال ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة القلة والملاقاة فيستصحب عدم الملاقاة في زمان القلة. لا عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية وليس الغرض من هذا الا النفي وان ترتب على النفي ثبوت الطهارة الا ان الغرض هو نفي النجاسة بحيث ينفى في كل زمنٍ من ازمنة القلة وقوع ملاقاة.

وحيث يحتمل استمرار القلة الى ما قبل ثانية من الساعة الثالثة وهي زمان اليقين بالكرية كما يحتمل استمرار عدم الملاقاة الى اخر ثانية او الى ثانيةٍ قبل الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالملاقاة فيصح بناءً على ذلك استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة اي في زمان عدم الكرية

فلا يرد على ذلك انه شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين اذ لم يلحظ في الاستصحاب جر احد الجزءين الى زمن اليقين بالجزء الآخر وهو الساعة الثالثة وانما قصد بالاستصحاب نفي احد الحادثين في زمان عدم الاخر اي نفي الكرية او نفي الملاقاة في زمان عدم الكرية. والغرض من نفي احد الحادثين في زمان عدم الآخر نفي موضوع الانفعال وهذا خالٍ من ايراد الشبهة المصداقية لانتقاض اليقين باليقين

### 024

وصل الكلام الى المناقشة الكبروية للوجه الذي طرح في \*\*كلمات\*\* المحقق الحائري والمحقق العراقي والسيد الشهيد قده لمنع جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لكون المورد شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين.

وبيان هذه المناقشة الكبروية بعرض امورٍ.

الاول ان المنظور اليه في الاستصحاب وهو عنوان زمان الملاقاة حيث جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة. لم يلحظ على نحو الموضوعية كي يقال ان عنوان زمان الملاقاة ليس موضوعاً لأثر شرعيٍ كي يكون منظوراً بالاستصحاب. وانما عنوان الملاقاة اخذ على نحو المشيرية لواقع الملاقاة فذلك الواقع الذي تمت فيه الملاقاة هو المنظور في الاستصحاب بجر القلة اليه لكون الواقع هو موضوع الاثر الشرعي الا وهو انفعال الماء لملاقاة النجاسة.

الامر الثاني

ان عنوان زمان الملاقاة وان كان ظاهرا في التقييد اي الزمان المتقيد بحصول الملاقاة الا ان المشار اليه بهذا العنوان هو التركيب لا التقييد ولا بأس بان يكون العنوان الاجمالي على نحو التقييد الا ان المشار اليه بهذا العنوان هو التركيب اي القلة في زمانٍ في ذلك الزمان ملاقاةٌ للماء للنجاسة

الامر الثالث

ان ما هو موضوع الاثر الشرعي هو الواقع المشار اليه بهذا العنوان. لا الواقع بالعنوان التفصيلي ولا الواقع بالعنوان الاجمالي حيث ان للواقع نظارتين اذ تارة يرى بالعنوان التفصيلي واخرى يرى بالعنوان الاجمالي ولكن ما له دخلٌ في الاثر الشرعي ذات الواقع لا الواقع بالعنوان التفصيلي ولا الواقع بالعنوان الاجمالي.

ولذلك لا يرد الا شكال في ان واقع زمان الملاقاة اما في الساعة الثانية او في الساعة الثالثة فان كان في الساعة الثانية فاجتماع القلة معه قطعية لانه اذا كانت الملاقاة في الساعة الثانية فقد تحققت الكرية في الساعة الثالثة للعلم القطعي ان الحدثين لم يجتمعا في زمانٍ واحد وانه ان كان الحادث الف في الساعة الثانية فالحادث الاخر في الساعة الثالثة او بالعكس

فحيث هناك يقينٌ بعدم اجتماع الكرية والملاقاة في ساعةٍ واحدة لذلك ان كان زمان الملاقاة في الساعة الثانية فاجتماع القلة معه قطعي وليس مشكوكاً وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة فقد تحققت الكرية في الساعة الثانية، فاذا نظر لواقع زمان الملاقاة بالعنوان التفصيلي وهو اضافته الى الساعة الثانية او الساعة الثالثة فهو دائرٌ بين مقطوع الاجتماع مع القلة ومقطوع العدم مع القلة ولا يتصور شكٌ في واقع زمان الملاقاة المنظور اليه بالنظارة الاولى وهي ملاحظته بالعنوان التفصيلي فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لعدم تمامية اركانه

واذا نظر الى ذلك الواقع بالعنوان الاجمالي وهو عنوان زمان الملاقاة على اجماله ولوحظ العنوان الاجمالي على نحو الموضوعية لا بما هو مشيرٌ للواقع فليس موضوعاً للآثار ولكن ما هو مركب الاستصحاب هو جر القلة الى زمان الملاقاة بما هو مشيرٌ لذات واقعٍ فيه ملاقاةٌ بحيث يكون المنظور هو ذات الواقع وان نظر اليه بالعنوان الاجمالي على نحو المشيرية وبما ان ذات الواقع هو موضوع الاثر وذات الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم تتم فيه اركان الاستصحاب ولكن لو نظر اليه بالعنوان الاجمالي تمت فيه اركان الاستصحاب. لوجود يقينٍ بالحدوث وهو اليقين بحدوث القلة في الساعة الاولى وشكٍ في بقاء القلة في الزمان الواقع الذي فيه ملاقاة فقد تحقق ركنا الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله دليل الاستصحاب

اذن ان المناط في شمول دليل الاستصحاب لاي موردٍ توفر ركنين اليقين بالحدوث والشك في البقاء والركنان متوفران وان كان ما هو موضوع الأثر وهو ذات الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم تتم فيه اركانه ولو نظر اليه بالعنوان الإجمالي على نحو الموضوعية لم يجر الاستصحاب اذ لا دخل للعنوان الاجمالي في موضوعية الاثر بل المنظور اليه ذات الواقع المشار اليه بالعنوان الاجمالي .

الامر الرابع

ان المناط في جريان الاستصحاب صدق الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث وان كان المورد محتملا لانتقاض اليقين باليقين فهذا غير ضائرٍ فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة مع احتمال ان زمان الملاقاة هو زمان اليقين بالكرية اي اليقين بارتفاع القلة وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين لكنه غير ضائرٍ بشمول دليل الاستصحاب لصدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فما لم يحصل يقينٌ تفصيليٌ بارتفاع القلة فاصلٌ بين اليقين بحدوثها والشك في اجتماعها مع الملاقاة بحيث يكون اليقين بالكرية مستقرا لا زائلا ببركة الشك الساري فان ركني الاستصحاب متحققان وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء

فلاجل ذلك يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ حتى لو حصل يقينٌ تفصيلي ثم ارتفع فضلاً عن اليقين الإجمالي

ومن هنا لا وجه للتفصيل الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره حيث قال اذا حصل اليقين بنجاسة الاناءين الغربي والشرقي في يوم الجمعة ثم حصل اليقين التفصيلي بتطهير احدهما و في يوم الاحد زالت العلامة عن الاناء الذي طهر ولاجل ذلك حصل الشك في ان اياً من الاناءين قد طهر فلا يجري استصحاب نجاسة الاناء الشرقي ونجاسة الاناء الغربي للعلم التفصيلي في يوم السبت بتطهير احدهما المعين الا انه زال العلم التفصيلي نتيجة زوال العلامة وتحول الى شكٍ وجدانيٍ في بقاء النجاسة والمقام من موارد احتمال نقض اليقين باليقين

ولكن يرد عليه

انه وان كان المورد محتملاً لنقض اليقين باليقين لكن حيث ان في البين شكاً فعلياً في البقاء في كل اناءٍ بازاءه فيجري الاستصحاب في كلٍ منهما فضلاً عما اذا حصل يقينٌ اجماليٌ. كما لو حصل اليقين بنجاسة الاناءين في يوم الخميس وحصل اليقين بطهارة احدهما اللامعين يوم الجمعة وحصل الشك في نجاسة كلٍ منهما في يوم السبت فان الاستصحاب يجري لتوفر ركنيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

الامر الخامس

ان المذكور هو الجواب عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد حيث ان المورد من موارد الفرد المردد بلحاظ ان المستصحب في المقام القلة الى زمان الملاقاة والقلة فردٌ مردد بين زمانين يقطع في احد الزمانين باجتماعها مع الملاقاة ويقطع في الزمان الاخر بعدم اجتماعها مع الملاقاة لان الملاقاة ان كانت في الساعة الثانية فالكرية لم تحصل الا في الساعة الثالثة فمن المتيقن اجتماع القلة مع الملاقاة. وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة فقد حصلت الكرية في الساعة الثانية وقطعا لم تجتمع القلة مع الملاقاة فاستصحاب القلة من استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الاجتماع ومقطوع العدم ومع ذلك جرى الاستصحاب لتوفر ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

كما بنى عليه سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ قدس سرهما في جريان الاستصحاب في الفرد المردد لتوفر اركانه خلافاً للعراقي والسيد الامام والسيد الشهيد والسيد الاستاذ وغيرهم ممن لا يرون يرون جريان الاستصحاب في الفرد المردد.

وبيان ذلك

لو ان المكلف توضأ بماءٍ وشك في بقاء الماء الذي توضأ به على نجاسته ومنشأ شكه ان الماء الذي توضأ به هو من احد الماءين اما الشرقي او الغربي وليس من غيرهما والمفروض ان الماء الشرقي كان نجساً وطهر قطعا والماء الغربي كان نجساً وما زال نجسا ونتيجة ان احدهما وهو الماء الشرقي قد زالت نجاسته شك المكلف في ان الماء الذي توضأ به وهو لا يدري هل هو من الماء الشرقي او من الماء الغربي مما بقيت نجاسته او اصبح طاهرا فيقال لا يجري استصحاب النجاسة في الماء الذي توضأ به لان المستصحب اما عنوان الماء الذي توضأ به على نحو العنوان الاجمالي

فيرد عليه بانه وان حصل اليقين بالحدوث والشك في البقاء الا ان. العنوان الاجمالي ليس موضوعاً للاثر فان ما له موضوعيةٌ في الاثر ذات الماء الخارجي لا عنوان الماء الذي توضأ به.

وان كان مجرى الاستصحاب واقع الماء الخارجي فالمفروض ان واقع الماء الخارجي لم تتوفر فيه اركان الاستصحاب لان الماء الشرقي مقطوع الطهارة فعلا والماء الغربي مقطوع النجاسة فعلا فاين مجرى الاستصحاب

والجواب عن ذلك يتبين بالجواب الذي. سبق وهو ان مجرى الاستصحاب هو العنوان الاجمالي لكن لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية الى واقع الماء وواقع الماء الذي هو موضوع الاثر له نظارتان اذ تارةً ينظر بالعنوان التفصيلي وهو اما الماء الشرقي او الماء الغربي فيقال ان كان هو الماء الشرقي فهو طاهر قطعا وان كان الماء الغربي فهو نجسٌ قطعا فلم تتوفر اركان الاستصحاب في واقع الماء المنظور اليه بالعنوان التفصيلي.

وتارة يرى الواقع نفسه الذي هو موضوع الاثر بالعنوان الاجمالي على نحو المشيرية فيقال ان واقع الماء الذي توضأ به تيقن بنجاسته سابقا وشك في طهارته فيجري استصحاب النجاسة. فان تردد واقع الماء الخارجي بين ماء طاهر قطعا وماء نجس قطعا هو منشأ توفر ركني الاستصحاب في العنوان الاجمالي اذ لولا تردد الواقع الخارجي اي واقع المعنون بين مقطوعٍ الحصول ومقطوع الانتفاء لما توفر يقينٌ بالحدوث وشكٌ في البقاء بلحاظ العنوان الاجمالي وهذا كاف في جريان دليل الاستصحاب

اذ لا يعتبر في جريان دليل الاستصحاب الا عنصران: اولهما تحقق موضوعه بتحقق ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء وهذا متحققٌ في الواقع المنظور اليه بالعنوان الاجمالي والثاني هو ترتب اثرٍ عليه ومن الواضح ان شمول دليل الاستصحاب للمقام مما يترتب عليه اثرٌ وهو نجاسة الماء ومقتضاه بطلان الوضوء

فيكفي ترتب الاثر على واقع الماء المنظور اليه بالعنوان الاجمالي في جريان الاستصحاب وحيث ان محل الكلام يلتقي من حيث النكتة مع جريان الاستصحاب في الفرد المردد فالجواب عنهما واحدٌ وبالتالي لا مانع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ و جريانه ايضا في معلوم التاريخ حيث ان السيد الشهيد قدس سره قال ان الا شكال يرد ايضاً في معلوم التاريخ باعتبار ان الملاقاة لو علم تاريخها وهو كونها في الساعة الثانية وشك في القلة انها كانت في الساعة الثانية ام لا فإن استصحاب مجهول التاريخ وهو استصحابٌ قلة الى زمان الملاقاة مما لا مانع منه وبه يتنقح موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة فان احد الجزئين محرز بالوجدان وهو الملاقاة في الساعة الثانية والآخر بالتعبد وهو استصحاب القلة الى الساعة الثانية

لكن لا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية باعتبار ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هو الساعة الثانية التي حصل العلم فيها بالملاقاة شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين.

ولكن فيه انه واجد لركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله دليل الاستصحاب وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين

كما يتبين بما ذكر ان لا فرق بين كون مجهولي التاريخ متساويين من حيث دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اوسع دائرةً من الاخر. كما افترض السيد الشهيد فانه في كلا الموردين سواءً كان كلاهما متساويين في دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اوسع دائرةً من الاخر فان الاستصحاب يجري في الاضيق دائرةً وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين ما دام الموضوع متوفراً على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء ووجود مصححٍ لجريان الاستصحاب وهو ترتب الاثر.

### 025

ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وان كان شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين الا انه غير مانعٍ من شمول دليل الاستصحاب للمورد.

وهنا قد يرد التساؤل بانه لا يعقل الجمع بين كون المقام شبهة مصداقية لنقض اليقين باليقين وكونه مصداقاً لنقض اليقين بالشك فانه اذا كان شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين كان شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين بالشك ولا يعقل اجتماع احراز كونه من نقض اليقين بالشك مع احتمال كونه من نقض اليقين باليقين.

والجواب عن ذلك:

ان من المعلوم انه لا يعقل الشك في الامور الوجدانية فلا يعقل الشك في كون المورد من نقض اليقين باليقين او من نقض اليقين بالشك فان النفس الانسانية اما واجدةٌ للشك في البقاء بعد اليقين او واجدة لليقين الناقض بعد اليقين بالحدوث ولا يعقل ان يجتمع في النفس الانسانية هذان الوصفان بالنسبة لمتعلقٍ واحد بان يكون على شكٍ في بقاءه و يقينٍ بارتفاعه

لذلك لا يتصور الشك وجداناً في كون المورد نقضاً لليقين بالشك او نقضاً لليقين باليقين مما يشكل قرينةً على كون المراد باليقين والشك هو المتيقن والمشكوك اي ما هو المعلوم بالعرض والمشكوك بالعرض لا المعلوم بالذات والمشكوك بالذات وحينئذٍ يعقل الشك في ان المتيقن ناقض لمتيقنٍ سابقٍ ام لا مع الشك في البقاء

وبيان ذلك:

ان ذات المتيقن حدوثه او المعلوم الحدوث هو القلة في الساعة الاولى والمتيقن ارتفاعه هو الكرية في الساعة الثالثة للعلم بان الكرية موجودةٌ بالفعل في الثالثة اما لحصولها من الساعة الثانية او لحصولها في الساعة الثالثة

فبالتالي جر القلة المتيقنة في الساعة الاولى الى زمان الملاقاة مع احتمال ان الزمان الواقعي للملاقاة هو في الساعة الثالثة و ورود احتمال انتقاض ذات المتيقن حدوثه وهو ذات القلة في الساعة الاولى بذات المتيقن ارتفاعه وهو الكرية في الساعة الثالثة غير رافع لصدق نقض اليقين بالشك في البقاء اذ ما يحتمل انتقاضه باليقين بالكرية في الساعة الثالثة هو المتيقن حدوثه بما هو متيقنٌ بالعرض اي بما هو واقع القلة لا انتقاض اليقين بالقلة بما هو يقين بما هو يقين فان هذا اما حاصلٌ او غير حاصل ولا يعقل الشك فيه

و حيث ان المحتمل في المقام انتقاض ذات المتيقن حدوثه وهو القلة في الساعة الاولى باليقين بما هو رافع له وهو الكرية في الساعة الثالثة فهذا غير ضائرٍ بصدق عنوان نقض اليقين بالشك فانه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض المتيقن حدوثه بالعرض بالمتيقن ناقضيته فلا يصلح رافعاً لصدق عنوان نقض اليقين بالشك اذ المراد بنقض اليقين بالشك نقض ما هو المتيقن حدوثه بما هو متيقن بالمشكوك بقاءً بما هو مشكوكٌ والنتيجة ان مناط جريان الاستصحاب صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء وهو حاصلٌ في مجهولى التاريخ

التقريب الرابع لكلام المحقق الاخوند قدس سره:

ما اثاره السيد الشهيد قدس سره كاحتمالٍ في تقريبه . وبيانه ان يقال ان هناك يقيناً بالقلة في الساعة الاولى وعلما اجماليا بالملاقاة في الساعة الثانية او الساعة الثالثة، فلو استصحبت القلة الى زمان الملاقاة فان كانت الملاقاة في الساعة الثانية فلا اشكال في اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة مع الملاقاة بزمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى ولكن على فرض حصول الملاقاة في الساعة الثالثة فقد حصلت الكرية في الساعة الثانية وبناءً على ذلك فقد صارت الكرية فاصلاً بين القلة في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثالثة وحيث ان احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية ليس شبهةً بدوية بل هي شبهةٌ مقرونة بالعلم الاجمالي للعلم الاجمالي بحصول الكرية اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة كان ذلك موجبا لكون المورد مما لم يحرز فيه اتصال زمان المشكوك وهو زمان الملاقاة بزمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى اذ يكفي في عدم احرازه احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية وهو احتمالٌ مقرونٌ بالعلم الاجمالي

وحيث لم يحرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لم يشمله لا تنقض اليقين بالشك

وقد اجاب عنه السيد الشهيد بالنقض والحل:

فهنا مطلبان

الاول هو النقض والنقض بموردين.

المورد الاول لو تمت هذه النكتة كمانعٍ من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لكانت مانعاً من جريان الاستصحاب فيما اذا كان احد الطرفين مجهول التاريخ والاخر معلوم التاريخ مع ان صاحب الكفاية يجري الاستصحاب حينئذٍ في مجهول التاريخ فمثلاً لو علمت القلة في الساعة الاولى وعلمت الملاقاة في الساعة الثالثة وشك في بقاء القلة الى الساعة الثالثة جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة فان احد الجزئين معلومٌ بالوجدان وهو الملاقاة في الساعة الثالثة والجزء الثاني وهو القلة محرزٌ بالتعبد ببركة استصحابها الى زمان الملاقاة

مع ان اشكال عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن قائمٌ اذ كما يحتمل بقاء القلة الى الساعة الثالثة وهو زمان الملاقاة يحتمل حصول الكرية في الساعة الثانية وحيث يحتمل حصول الكرية في الساعة الثانية وهو فاصل بين القلة في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثالثة كان المورد مانعاً من احراز اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة والملاقاة في الساعة الثالثة مع زمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى اذ المفروض ان احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية احتمالٌ مقرونٌ بالعلم الاجمالي والاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي مانعٌ من احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن مع ان صاحب الكفاية قدس سره يجري الاستصحاب في هذا الفرض

المورد الثاني:

لو كان هذا الاحتمال مانعاً من اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لمنع من جريان الاستصحاب في كل موردٍ علم فيه انتقاض الحالة السابقة فعلاً وان شك في الانتقاض حين تركب الاثر فمثلاً من توضأ بماءٍ وشك فعلاً بعد الوضوء بساعات في ان الماء طاهرٌ ام نجس الا ان الماء فعلاً نجس لكنه في زمن الوضوء به هل كان طاهراً ام نجسا. فانه لم يستشكل احد في استصحاب طهارته السابقة الى حين الوضوء به وان علم فعلاً بانتقاض الحالة السابقة وتحولها الى النجاسة.

مع ان تحول الماء من الطهارة الى النجاسة ليس مجرد احتمال بل احتمال مقرون بالعلم للعلم التفصيلي الآن بصيرورة الماء نجسا واحتمال كون هذه النجاسة المعلومة بالفعل قد تحققت من حين زمان الوضوء فهذا الاحتمال المقرون بالعلم التفصيلي مانعٌ من احراز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة حين الوضوء بزمان المتيقن وهو طهارة الماء قبل الوضوء به.

الثاني هو الحل وبيانه:

انه تارة ينظر الى الفاصل وهو الكرية في الساعة الثانية على نحو المعلوم بالعرض واخرى على نحو المعلوم بالذات فان نظر الى الفاصل وهو الكرية على نحو المعلوم بالعرض اي حصول الكرية في نفسها في الساعة الثانية بحيث فصلت بين واقع القلة والملاقاة في الساعة الثالثة مع قطع النظر عن كونها معلومة تفصيلاً او اجمالاً لم يكن الوجود الواقعي مانعاً من احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وان احتمل، اذ المدار في صدق لا تنقض اليقين بالشك على اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا اتصال ذات الوجود الواقعي المشكوك بذات الوجود الواقعي للمتيقن ومن الواضح ان زمان المشكوك بالذات يعني بما هو مشكوكٌ متصلٌ بزمانٍ المتيقن بالذات.

وبيان ذلك

ان الموضوع للاثر وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة مركبٌ من جزئين من دون تقيدٍ لاحدهما بالاخر فاحد الجزئين وهو المشكوك هو الملاقاة والاخر هو القلة والمفروض ان القلة في الساعة الاولى هي نفسها القلة في زمانٍ قبل زمان الملاقاة وهي نفسها القلة في زمانٍ مع الملاقاة اذ ما دام الموضوع مركبا وان الجزء الاول منه هو ذات القلة مع قطع النظر عن الجزء الثاني فلا فرق بين القلة في الساعة الاولى وهي ظرف اليقين بها او القلة في زمانٍ قبل زمان الملاقاة او القلة في زمانٍ فيه ملاقاةٌ فان القلة هي القلة في الازمنة الثلاثة

وبالتالي فكما ان القلة مشكوكةٌ البقاء في زمانٍ قبل زمان الملاقاة وهي في هذا الزمان متصلة بزمان المتيقن اذ الشك في حصول القلة في الساعة الثانية مثلا شكٌ متصلٌ باليقين بالقلة في الساعة الاولى. كذلك بقاء القلة في زمانٍ هو زمان الملاقاة امر مشكوك وكون القلة مشكوكة البقاء في هذا الزمان متصل بزمان اليقين بها اذ لا فرق بين افراد القلة فكما ان هناك يقيناً بالقلة في الساعة الاولى فهناك شكٌ فعليٌ متصلٌ باليقين بها في الساعة الاولى في بقاء هذه القلة الى زمان فيه ملاقاة فاتصال المشكوك بما هو مشكوكٌ بالمتيقن قائمٌ وجدانا

نعم. لا يترتب الاثر الا على كون القلة في زمانٍ فيه الملاقاة ونحن لانحرز اتصال زمان ترتب الاثر مع زمان اليقين وهو القلة في الساعة الاولى اذ لعل الزمان الواقعي لترتب الاثر منفصلٌ عن الزمان الواقعي لذات القلة الا ان هذا غير ضائر اذ المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه لا اتصال زمان ترتب الاثار بزمان المتيقن حدوثا كي يقال لا يحرز اتصال زمان ترتب الاثر بزمان المتيقن اذ لعل الملاقاة في الساعة الثالثة والقلة في الساعة الأولى فإن اختلاف زمان ترتب الأثر واقعا مع زمان اليقين بحدوث القلة غير ضائر ما دام المناط في صدق اليقين بالشك على اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه.

واما اذا نظر للفاصل وهو الكرية بما هو معلومٌ بالذات لا بما هي معلومٌ بالعرض اي بما هي متعلق لليقين فالمفروض في المقام انه ليس معلوما تفصيلا وانما هي معلوم اجمالا فان قيل ان العلم الاجمالي كما هو المشهور بين الاصوليين متعلقٌ بالجامع لا بالواقع فما هو المعلوم هو جامع الكرية بين الساعة الثانية والساعة الثالثة والعلم بالجامع ليس ناقضا لليقين بالحدوث اذ لم ينصب اليقين بالجامع على ما انصب عليه اليقين بالحدوث فان اليقين بالحدوث تعلق بحدوث القلة في الساعة الاولى بينما تعلق العلم الاجمالي بجامع الكرية بين الزمانين وحيث لم ينصب العلم الاجمالي على متعلق العلم التفصيلي بالحدوث لم يكن ناقضا له

وان قلنا ان العلم الاجمالي متعلق بالواقع كما نسب للعراقي قده فالمفروض انه مجامع للشك في الاطراف والا لتحول الى علمٍ تفصيلي فاجتماع القلة مع الملاقاة في الساعة الثانية التي هي احد طرفي العلم الاجمالي مشكوك اوحصول القلة في الساعة الثالثة التي هي الطرف الثاني للعلم الاجمالي مشكوك فاتصل زمان الشك في البقاء بزمان اليقين بالحدوث وان كان هناك علمٌ اجماليٌ بالكرية في احد الزمانين وكان العلم الاجمالي متعلقا بالواقع لابالجمامع

فما دام المناط في جريان الاستصحاب على صدق اليقين بالشك والمقوم لصدق نقض اليقين بالشك ان لا يفصل بينهما ناقضٌ تفصيلي مستقر وحيث لم يفصل بينهما ناقض تفصيلي مستقر صدق وجدانا اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه وحيث صدق الاتصال صدق عنوان لا تنقض اليقين بالشك

فالتقريب المذكور لكلام المحقق الاخوند قده غير تام .

### 026

### التقريب الاخير لكلام صاحب الكفاية:

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول وبيانه بذكر مقدمتين.

الاولى

ان حدوث الشك في اجتماع القلة مع الملاقاة ناشئٌ عن العلم بالملاقاة اذ لولا العلم بحصول ملاقاة الماء للنجاسة لما حصل شكٌ في كون الماء قليلاً عند ملاقاته للنجاسة ام لا.

المقدمة الثانية

بما ان منشأ الشك في اجتماع القلة والملاقاة هو العلم بالملاقاة والمفروض ان العلم بالملاقاة انما تحقق في الساعة الثالثة حيث حصل يقينٌ بالملاقاة اما في الثانية او في الثالثة فنتيجة ذلك اجتماع زمان الشك في ارتباط القلة مع الملاقاة بزمان العلم بالملاقاة وحيث ان زمان العلم بالملاقاة هو زمان العلم بالكرية اذ كما علم في الساعة الثالثة بحصول الملاقاة فيها او ما قبلها حصل اليقين بحصول الكرية اما في الساعة الثالثة او ما قبلها

ونتيجة ذلك انفصال زمان الشك وهو زمان احتمال اجتماع القلة مع الملاقاة عن زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الأولى اذ ساعة احتمال اجتماع القلة والملاقاة هي الساعة الثالثة لأنها هي الساعة التي حصل فيها العلم بالملاقاة فنشأ منه الشك ونفس هذه الساعة هي ساعة العلم بالكرية والنتيجة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالقلة وهو الساعة الأولى

واجيب عن هذا التقريب

اولا.

بان العلم بالملاقاة وان كان هو المنشأ لاحتمال اجتماع القلة والملاقاة الا ان زمان المحتمل ليس هو زمان العلم فان زمان الاحتمال تابع لزمان المحتمل. وحيث ان واقع زمان الملاقاة محتمل للساعة الثانية فزمان الشك في اجتماع القلة والملاقاة هو من الساعة الثانية وان كان هذا الشك لم يحصل الا بعد العلم بالملاقاة في احد الزمانين الا ان كون العلم منشأ للاحتمال لا يعني ان زمان المحتمل هو زمان العلم بل زمان المحتمل تابعٌ للواقع حيث ان واقع زمان الملاقاة مما يحتمل حصوله في الساعة الثانية فاحتمال اجتماع القلة والملاقاة منذ الساعة الثانية

وثانياً

اذا كان المنظور في هذا الا شكال عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فالمفروض انه متصلٌ به وجدانا لان المكلف بعد الساعة الاولى حصل له شك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة واقعا فزمان المشكوك بما هو مشكوك متصلٌ بزمان اليقين

وان كان المنظور بهذا الا شكال هو انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فهذا خلف ما ذكره صاحب الكفاية لان المحذور الذي ذكره صاحب الكفاية ان المورد شبهة مصداقية لاتصال زمن الشك باليقين اي لم يحرز فيه اتصال زمان الشك باليقين بينما مؤدى هذا الا شكال لو تم هو احراز انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باعتبار انه لم يحدث شك الا بعد حصول العلم بالملاقاة ولم يحصل علمٌ بالملاقاة الا في الساعة الثالثة فلم يك زمانٌ للشك الا في الساعة الثالثة والمفروض ان زمان اليقين في الساعة الاولى فقد انفصل زمان الشك عن زمان اليقين وجدانا وهذا خلف ما يريده صاحب الكفاية من المحذور

وثالثاً

اذا كان المحذور هو احتمال انتقاض اليقين باليقين حيث ان زمان اليقين بالملاقاة هو زمان اليقين بالكرية وهو الساعة الثالثة فجر القلة الى زمن الملاقاة يعني جرها الى الساعة الثالثة وجرها الى الساعة الثالثة مما يحتمل فيه انتقاض اليقين بالقلة باليقين بالكرية فهو موردٌ لاحتمال نقض اليقين باليقين

فيرد عليه:

ان نقض اليقين باليقين انما يتصور لو ورد اليقين التفصيلي على نفس متعلق اليقين السابق والمفروض ان اليقين التفصيلي لم يرد على متعلق اليقين السابق لا باليقين الوجداني ولاباليقين التعبدي

وبيان ذلك:

ان ما حصل في الساعة الثالثة اليقين التفصيلي بالكرية اما فيها او فيما قبلها، وما هو المتيقن سابقاً وجدانا هو اليقين بحدوث القلة في الساعة الاولى واليقين بحصول الكرية في الساعة الثالثة لم ينقض اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى

و ما هو المتيقن تعبدا هو بقاء القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة وهذا لم يتعلق به اليقين التفصيلي اذ ما تعلق به اليقين التفصيلي اليقين بالكرية في الساعة الثالثة لا اليقين بالكرية في الزمان الواقعي للملاقاة وحيث لم يتعلق اليقين التفصيلي بالكرية بما تعلق به المتيقن السابق سواء كان متيقناً بالوجدان وهو اليقين بالحدوث او المتيقن بالتعبد وهو جر القلة الى زمان الملاقاة فالنتيجة انه لا يرد اشكال احتمال انتقاض اليقين باليقين

كما لا يرد على ذلك عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن اذ لم يفصل بين زمان اليقين بالحدوث وزمان الشك يقينٌ تفصيليٌ بالانتقاض كي يرد المحذور.

هذا تمام التقريبات التي ذكرت لكلام صاحب الكفاية وقد تبين النقاش في جميعها

الا ان سيد المنتقى قدس سره انتصر لصاحب الكفاية وذهب الى نفس رأيه من عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وذكر في المنتقى في الجزء السادس ص ٢٥٧ الى ص ٢٦٣ ان في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ثلاثة محاذير

المحذور الاول

وهو ما ذكره في صفحة ٢٥٧:وبيانه بذكر مقدمتين ونتيجة.

المقدمة الاولى

انه لا يعقل جعل الحكم الظاهري على عنوانٍ علم فيه بخلاف الحكم الظاهري اذ مورد الحكم الظاهري فرض الشك في الواقع فمع العلم بالخلاف يلغو جعل الحكم الظاهري وكما يلغو جعل الحكم الظاهري على عنوانٍ علم فيه بخلافه لاوجه لجعل الحكم الظاهري على عنوان يحتمل كونه مصداقا لما علم بخلافه، اذ كما يستحيل القطع بالمتناقضين يستحيل احتمال المتناقضين فإن اجتماع النقيضين كالوجود والعدم كاجتماع وجود زيدٍ وعدمه في انٍ واحدٍ كما لا يمكن القطع به لا يمكن احتماله لان الامر المحال في نفسه كما لا يمكن الاذعان به لا يمكن ان يتصوره الذهن على نحو الطريقية للتصديق به وان كان يمكن تصوره جدلاً وفرضاً. ولذلك يقال اجتماع المتنافيين محالٌ علماً واحتمالا

المقدمة الثانية :وهي مقدمة تطبيقية صغروية:

لو قال المولى يحرم اكرام الفاسق وشك في ان زيدا فاسقٌ ام لا. فمقتضى الشبهة الموضوعية جريان اصالة الحل في اكرامه وحينئذٍ يرد السؤال ان الحلية الظاهرية المجعولة حين الشك في الفسق هل جعلت على نحو الاطلاق او على نحو العموم الاستغراقي؟ فان جعلت على نحو الاطلاق بمعنى انه اذا شك في ان زيداً فاسقٌ ام لا جاز اكرامه في نفسه على نحو اللا بشرط من دون ادخال خصوصية العدالة او الفسق فهنا لا محذور في جعل الحكم الظاهري لان موضوع الحكم الظاهري عنوان زيد في نفسه بينما موضوع الحكم الواقعي الذي علم به حرمة اكرام الفاسق بما هو فاسق فلم ينصب الحكم الظاهري وهو الحلية على العنوان الذي علم فيه بخلافه وهو عنوان الفاسق وانما انصب الحكم الظاهري وهو الحكم بالحلية على عنوان زيد في نفسه مع غض النظر عن خصوصية العدالة والفسق

اما لو جعلت الحلية الظاهرية للاكرام على نحو العموم الاستغراقي بادخال خصوصيتي العدالة والفسق لم يعقل الحكم الظاهري بان يقال اذا شك في ان زيداً فاسقٌ ام لا حل اكرامه بما هو عادل وبما هو فاسق فان مقتضى ذلك استغراق الحلية الظاهرية حتى لخصوصية كونه فاسقاً والمفروض ان زيداً بخصوصية كونه فاسقا مما علم بحرمة اكرامه ولا يحتمل اجتماع المتنافيين الحلية والحرمة وان كان احدهما واقعياً والاخر ظاهريا

وبعد عرض هاتين المقدمتين يصار الى تطبيق ذلك على مجهولي التاريخ فيقال حيث علم بقلة الماء في الساعة الاولى وعلم بحصول الكرية في الآن الثاني او الثالث كما علم بحصول الملاقاة في الآن الثاني او الثالث. فهل يمكن استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ام لا?

فيقال ان المستصحب وهو القلة الى زمان الملاقاة اما على نحو العموم الشمولي الاستغراقي او على نحو الاطلاق فان كان على نحو العموم الشمولي الاستغراقي بمعنى جر القلة الى زمان الملاقاة المستوعب والمتضمن للساعة الثانية والساعة الثالثة. والمفروض ان الساعة الثالثة مما يحتمل فيها ان تكون مصداقاً لما علم بخلافه الا وهو الكرية. حيث ان هناك علماً بالكرية في الساعة الثانية او الثالثة كان جر الملاقاة على نحو العموم الاستيعابي للساعة الثانية والثالثة مع احتمال ان الساعة الثالثة مصداقٌ لما علم بخلافه وهو زمان حصول الكرية مستلزمٌ للتعبد بالحكم الظاهري في عنوانٍ يحتمل كونه مصداقاً لما علم بخلافه واحتمال اجتماع المتنافيين كالقطع باجتماعهما محالٌ.

وان كان المستصحب هو القلة الى زمان الملاقاة على اجماله كما ذكر صاحب الكفاية لا على نحو العموم الاستغراقي من دون اخذ خصوصية الساعة الثانية ولا الساعة الثالثة فيرد عليه اشكال صاحب الكفاية وهو انه حيث يحتمل ان زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة التي هي زمان العلم بالكرية فلم يحرز اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة مع الملاقاة بزمان اليقين وهو اليقين بالقلة في الساعة الاولى لاحتمال ان اجتماعهما في الساعة الثالثة الذي هو زمان اليقين بالكرية والملاقاة

ويلاحظ على هذا المحذور الذي اثير من قبل المنتقى:

ان المختار هو الثاني اي ان المستصحب القلة الى واقع زمان الملاقاة فان ما هو موضوع الاثر الشرعي اجتماع القلة والملاقاة واقعا وقد اخذ عنوان زمان الملاقاة مجرد مشير الى واقع زمنٍ فيه قلةٌ وملاقاة من دون ان يكون العنوان موضوع الاثر وانما موضوع الاثر هو واقع المعنون وواقع المعنون لم يلحظ فيه العنوان التفصيلي وهو اضافته للساعة الاولى او الساعة الثانية او اضافته الى كليهما على نحو العموم الاستغراقي

وبالتالي فجر القلة الى واقع زمان الملاقاة لا يرد عليه انه تعبدٌ بالحكم الظاهري وهو ثبوت القلة في زمان الملاقاة بعنوانٍ هو مصداقٌ لما يحتمل انه معلوم الخلاف وانما اشكل صاحب الكفاية على ذلك بانه مما لا يحرز فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين وقد سبق ان المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو اعتبار اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوكٌ بزمان المتيقن بما هو متيقن واحراز اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوكٌ بزمان المتيقن بما هو متيقن وجداني. فان المكلف بعد الساعة الاولى اما متيقنٌ باجتماع القلة والملاقاة او متيقنٌ بعدمها او شاك وحيث ان الاولين منتفيان فتعين الثالث وهو ان المكلف في الساعة الثانية شاكٌ في اجتماع القلة والملاقاة فاتصل زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن

وبناءً على ذلك فلا يرد المحذور الذي اثير في المنتقى

### 028

والحاصل في المحذور الثالث ان الاثر المترتب على الموضوع المركب لا يمكن ان يكون فعلياً الا باحراز جزئي الموضوع. واحراز الجزء الاول بالتعبد كاستصحاب القلة لا يكفي في ترتب الاثر بل لابد من احراز الجزء الاخر وهو الملاقاة. وحيث علم ان الجزء الاخر وهو الملاقاة لا يمكن احرازه الا اذا احرزت القلة في الزمان المحتمل لوجوده اذ لو لم تحرز القلة في الساعة الثانية لم تحرز الملاقاة في الساعة الثانية. فحينئذ لا يمكن احراز الجزء الثاني وهو الملاقاة الا بعد احراز الجزء الاول في زمانه المحتمل اي في زمان الساعة الثانية

ولو احرز الجزء الاول بالوجدان لتمت القضية ولكن المفروض ان الجزء الاول وهو القلة لم يحرز بالوجدان وانما يحرز بالتعبد وببركة الاستصحاب فبالتالي ان لم يجر الاستصحاب لم يحرز الجزء الثاني وهو الملاقاة في الساعة الثانية فلا يترتب عليه الاثر

وان جرى الاستصحاب فان اثبات وجود الملاقاة في الساعة الثانية باستصحاب القلة الى هذا الزمان اصل مثبت بل ان جريان الاستصحاب دوريٌ لان شمول دليل الاستصحاب للمورد فرع احراز الجزء الاخر في رتبةٍ سابقة فلو توقف احراز الجزء الاخر وهو الملاقاة على جريان الاستصحاب للزم الدور

ويلاحظ على ما افيد

اولا هل المحذور هو ان الجزء الثاني وهو الملاقاة مشكوك شكا بدويا ولاجل ذلك لا يشمل المورد دليل الاستصحاب لعدم احراز الجزء الاخر ا او المحذور ان الجزء الآخر لم يحرز تفصيلا او ان المحذور ان الجزء الاخر حيث انه محتملٌ بين الساعة الثانية والساعة الثالثة فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه على اجماله لعدم احرازه فيتعين لحاظه تفصيلا في الساعة الثانية

فان كان المدعى هو الاول اي ان المحذور في جريان استصحاب القلة ان الجزء الثاني من الموضوع وهو الملاقاة مشكوك شكا بدويا بحيث لم يحرز اصلا فهذا خلف مفروض مجهولي التاريخ فان مفروض مجهولي التاريخ هو العلم الاجمالي بالملاقاة بين الزمانين الثانية والثالثة كالعلم الاجمالي بحصول الكرية بين الزمانين فالجزء الثاني محرزٌ وجداناً بالعلم الاجمالي

وان كان المدعى انه وان كانت الملاقاة محرزة بالعلم الاجمالي الا ان ذلك لا يكفي في جريان الاستصحاب بل لابد من احرازها تفصيلا فهذا مما لم يقم عليه دليلٌ اذ يكفي في جريان الاستصحاب في احد جزئي المركب جره الى الزمان المعلوم للجزء الاخر ولو كان معلوما على نحو الاجمال لا على نحو التفصيل.

وان كان المدعى انه لا يشترط احراز الجزء الاخر تفصيلاً لكن لا يكفي احرازه اجمالاً لخصوصية في المقام باعتبار انه لو جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة على اجماله المردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة لكان من المحتمل ان يكون زمان الملاقاة الساعة الثالثة والمفروض ان الساعة الثالثة ساعة اليقين بارتفاع القلة وتحول الماء الى الكرية. فلا معنى لجر القلة لزمانٍ يعلم فيه بارتفاع القلة فلأجل التخلص من هذا المحتمل وهو جر القلة الى الساعة التي يعلم فيها بارتفاعها لابد من احراز الملاقاة في غير الساعة الثالثة اذ لو ترك الامر على اجماله لاحتمل كون زمان الملاقاة هو زمان العلم بارتفاع القلة وحيث ان احراز الملاقاة في غير الساعة الثالثة متوقفٌ على احراز القلة في الساعة المنظورة ببركة الاستصحاب كان الاستصحاب دورياً.

ففيه:

ما ذكر سابقاً أن موضوع الأثر واقع زمن الملاقاة لا عنوانه. حيث لم يؤخذ فيه العنوان التفصيلي ولا العنوان الاجمالي فلا وجه لاضافة الملاقاة لا الى الساعة الثانية ولا الساعة الثالثة كي يقال انه ان اضيف الى الساعة الثانية لم يحرز الا ببركة احراز القلة وان اضيف الى الساعة الثالثة كان ذلك زمان العلم بارتفاع القلة بل ان موضوع الاثر لم يؤخذ فيه العنوان التفصيلي وانما اشير اليه بالعنوان الاجمالي لا لموضوعيةٍ في العنوان الاجمالي بل لانه اذا اشير اليه بالعنوان الاجمالي كان متوفراً على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث اي اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى والشك في بقائها الى زمان الملاقاة على واقعه المشار اليه ذهنا.

وحيث توفر ركنا الاستصحاب بهذا النظر شمله دليلٌ الاستصحاب لاحراز الملاقاة في عمود الزمان وان لم نضفه الى الساعة الثانية او الثالثة بل هناك علمٌ بملاقاة في عمود الزمان وشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة على واقعه واجماله في عمود الزمان وجدانا ولا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من اليقين بالحدوث والشك الفعلي في البقاء وهما متوفران. فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب تام والمانع مفقودٌ. اذ المانع ليس الا عدم احراز الجزء الثاني والمفروض احراز الجزء الثاني وهو الملاقاة بحسب عمود الزمان فلا حاجة الى احرازه بجر القلة اليه كي يقال ان احرازه بالاستصحاب دوريٌ مضافاً الى كون الاستصحاب مثبتا. فان الا شكال متوقفٌ على اعتبار احراز الملاقاة في الساعة الثانية. والمفروض ان احرازه في الساعة الثانية ليس دخيلاً في ترتب الاثر عليه وانما الدخيل في ترتب الاثر عليه احرازه بحسب عمود الزمان

وثانيا

لو فرض ان احراز الملاقاة متوقف على جريان الاستصحاب لم يلزم من شمول دليل الاستصحاب له محذور الدور وذلك لان شمول دليل الاستصحاب لاحد جزئي الموضوع فرع ترتب اثرٍ على الشمول والا لكان الشمول لغوا. ويكفي في دفع اللغوية في شمول دليل الاستصحاب للمورد اثرٌ طولي ولا حاجة الى احراز الجزء الاخر في رتبةٍ سابقة على الاستصحاب فان الاثر الطولي كاف لرفع اللغوية ولاحاجة لثبوت اثر في رتبة سابقة عن طريق احراز الجزء الثاني في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب. بل يكفي في دفع اللغوية انه لو جرى الاستصحاب لاحرز به الجزء الثاني وترتب عليه الاثر

كما لا يرد اشكال المثبتية اذ ما دام التعبد بالجزء الاول وهو القلة الى الساعة الثانية مستلزما على نحو اللازم البين ثبوت الملاقاة في الساعة الثانية كان هذا من لوازم دليل الاستصحاب لا من لوازم المستصحب ودليل الاستصحاب امارة ولوازم الامارة حجة لكونه مدلولا التزاميا لنفس اطلاق دليل الاستصحاب لاللمستصحب كي يقال ان لوازمه ليست بحجة

فظهر بذلك عدم تمامية مسلك الكفاية وان ما انتصر به سيد المنتقى قده لمسلك الكفاية غير تام

القول الثالث من الاقوال في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ

هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله الشريف. من تمامية المقتضي لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ ايضاً. كما لو فرض ان الملاقاة معلومة التاريخ وهو وقوعها في الساعة الثانية فإن استصحاب القلة الى زمن الملاقاة جارٍ كما ان استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة جارٍ ونتيجة تعارض الاستصحابات سواءً في مجهولي التاريخ او في مجهول التاريخ ومعلومه وصول النوبة لجريان قاعدة الطهارة في الماء فيترتب على ذلك اثار طهارة الماء من صحة الوضوء به و تمامية التطهير به.

واورد على هذا المسلك بايرادين

الاول

ان شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المعارض غير عرفي والوجه في ذلك انه لا يوجد في المقام الا شك واحد وهو الشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة واما عدم الملاقاة في زمان القلة فهو مجرد عنوان انتزاعي عما هو المشكوك بالأصالة وهو وجود القلة في زمانٍ الملاقاة حيث ينتزع منه عدم الملاقاة في زمان القلة فبلحاظ ان العنوان الاخر وهو عدم الملاقاة في زمان القلة ما هو الا منتزعٌ مما هو مشكوكٌ بالأصالة فما هو مصب الشك بالأصالة وجود القلة في زمان الملاقاة فيشمله دليل الاستصحاب ولا وجه لمعارضته باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة فانه مجرد عنوان انتزاعي مشتق مما هو مركز الشك بالأصالة

والشاهد على ذلك انه لو كان لدينا ماء مسبوقٌ بالقلة وشك في بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة الذي هو معلوم فلا اشكال في استصحاب قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة ويترتب على ذلك انفعال الماء فلو اضيف الى الماء المستصحب القلة ما يوجب اليقين بتمامه كراً فهل بعد اضافة المقدار المتمم يجري الاستصحاب المعارض؟ فيقال ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة معارضٌ باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية.؟ ام ان ذلك مستهجنٌ عرفا?

وكذلك لو مات الوالد وشك في بقاء حياة الولد الى حين موت الوالد فجرى استصحاب حياته وترتب على استصحاب حياته ارثه فلو علم بعد ذلك بموته فهل يجري الاستصحاب المعارض وهو استصحاب عدم موت والده الى حين موته ام ان ذلك مستهجن؟

فهذه شواهد على ان الاستصحاب المعارض غير عرفي كي يشمله دليل الاستصحاب

ولكن هذا الا يراد غير واردٍ على كلامه والوجه فيه ان ما هو موضوع الاثر اجتماع الجزئين وهما القلة والملاقاة. وهذا الموضوع انتزع منه عنوانان: عنوان بقاء القلة الى زمان الملاقاة وعنوان بقاء عدم الملاقاة الى زمان الكرية فالعنوانان منتزعان في عرض واحد من موضوع الاثر وهو القلة والملاقاة في انٍ واحد فكما يجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة فان العنوانين منتزعان مما هو موضوع الاثر ولايرى العرف اي محذور في شمول دليل الاستصحاب لهما بحيث يتعارضان

واما المثالان اللذان استشهد بهما فلا مانع من الالتزام فيهما بالمعارضة فانه لو وجد ماء مسبوق بالقلة وعلم بملاقاته للنجاسة وشك في بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة جرى استصحاب بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة وحينئذٍ ان حصلت اضافة ماءٍ متممٍ له كرا جزما فان كان هذا المعلوم مما يحتمل حصوله قبل ملاقاته للنجاسة جرى الاستصحابان وتعارضا اي ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة معارضٌ باستصحاب عدم الملاقات الى زمان الكرية لاحتمال حصول الكرية قبل الملاقاة ولااستهجان في ذلك

واما لو تمت اضافة الماء المتمم كرا بعد المفروغية عن جريان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لم يجد شيئاً لان الماء المضاف الى الماء الذي ثبتت نجاسته باستصحاب القلة تنجس بملاقاة الماء فلا جدوى في العلم بصيرورته كرا.

وكذلك الامر في المثال الثاني فانه اذا علم بموت الولد بعد استصحاب حياته الى حين موت الوالد واحتمل حصوله قبل موت الوالد كان استصحاب حياة الولد الى حين موت الوالد معارضا باستصحاب عدم موت الوالد الى حين موت الولد

الا يراد الثاني

ان يقال ان الاستصحاب المعارض لو جرى في مجهولي التاريخ لم يسلم في معلوم التاريخ كما لو فرض العلم بكون الملاقاة في الساعة الثانية فان الاستصحاب الجاري حينئذٍ هو الاستصحاب في مجهول التاريخ فقط وهو استصحاب بقاء القلة الى الساعة الثانية وهي زمان الملاقاة لترتيب اثر الانفعال. ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقات في زمان القلة والسر في ذلك ان صحيحة زرارة الثانية التي هي العمدة في باب الاستصحاب جرى فيها الاستصحاب المنقح للاثر ولم يجر الامام فيها الاستصحاب المعارض حيث قال في صحيحة زرارة: قلت: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني. الى ان يقول فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته. قال تغسله وتعيد قلت فإن ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئا فصليت فرايت فيه قال تغسله ولاتعيد. قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

وقال في ذيل الرواية: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضعٍ منه ثم رأيته -اي كنت تعلم اجمالاً بان ثوبك اصيب بالدم قبل الصلاة لكن لا تعلم الموضع ورأيت الموضع اثناء الصلاة - تغسله وتعيد وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليه فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

وظاهره ان الامام ع استصحب عدم اصابة الدم لثوب المصلي الى حين دخوله في الصلاة. ولم يعارضه باستصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم بلحاظ ان الصلاة معلوم التاريخ. وانما المشكوك التاريخ هو اصابة الدم. اذ المكلف يعلم انه الآن في الصلاة وانما يشك في اصابة الدم هل كانت قبل الصلاة ام اثناء الصلاة. فجرى استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الدخول في الصلاة ولم يعارض باستصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم مما يعني ان الاستصحاب في معلوم التاريخ لا يجري كي يعارض الاستصحاب في مجهول التاريخ

### 029

ويمكن ان يدفع الا شكال عن مبنى السيد الاستاذ دام ظله:

بان عدم جريان استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم لاينفي موضوع الصحة لنكتةٍ فقهيةٍ في المقام وهي ان الموضوع للصحة هو صرف وجود الصلاة مع خلوها عن اصابة النجاسة وليس فرد الصلاة.

وبالتالي فعندما يراد استصحاب عدم الصلاة في زمان عدم اصابة الدم للثوب فان المستصحب اما عدم صرف وجود الصلاة او ان المستصحب عدم الطبيعي ضمن الافراد المحتملة في فترة عدم اصابة الدم

فان كان المستصحب عدم صرف وجود الصلاة فهو خلف اذ المفروض ان هناك يقيناً بوجود الصلاة في عمود الزمان حيث ان المكلف وجد نفسه مصليا وشك في اصابة الدم في ثوبه قبل الصلاة فلذلك جرى استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الشروع في الصلاة. فصرف وجود الصلاة متيقن وليس لعدمه حالة سابقة كي يستصحب

وان كان المستصحب عدم الطبيعي لا مطلقاً وانما عدم طبيعي الصلاة المتحقق ضمن الافراد المحتملة في زمان عدم اصابة الدم فمن الواضح ان نفي صرف وجود الصلاة بنفي الطبيعي ضمن افرادٍ معينة من الاصل المثبت لان نفي الطبيعي ضمن الافراد المحتملة في زمن ما وهو زمن عدم اصابة الدم لازمه انتفاء صرف وجود الصلاة في هذا الزمن وليس عينه.

فاذا كان الغرض من استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم التوصل الى نفي صرف وجود الصلاة فان ذلك من الاصل المثبت

والمفروض ان موضوع الاثر هو عدم اصابة الدم للثوب حين التلبس بصرف وجود الصلاة فاذا اريد نفي موضوع الاثر فلابد من نفي صرف وجود الصلاة ولا يمكن نفيه باستصحاب عدم الصلاة في زمان عدم اصابة الدم.

فلعله لاجل هذه النكتة الفقهية اجرى الامام عليه السلام استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الشروع في الصلاة ولم يجر الاستصحاب المعارض وهو استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم.

هذا تمام الكلام في القول الثالث

وقد ظهر بذلك انه قولٌ متين

القول الرابع

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قده وهو من حيث النكتة بمعنى تمامية المقتضي متحدٌ مع القول الثالث.

وبيان ذلك:

ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لمجهولي التاريخ او مجهول التاريخ اذا كان الطرف الاخر معلوم التاريخ

وانما يختلف عن القول الثالث في انه لا يرى شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المعارض النافي للاثر وبيان ذلك:

ان هناك تفصيلاً بين كون كلٍ من الاستصحابين في مجهولي التاريخ ذا اثر وبين فرض ترتب الاثر على احدهما دون الاخر.

فهنا صورتان

الاولى

ان يكون لكل من الاستصحابين اثرٌ في نفسه فلذلك مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب جريانهما لولا المانع وهو المعارضة بينهما.

كما في فرض العلم بموت الاب وموت الولد والشك في المتقدم والمتأخر منهما بما اوجب الشك في ارث كلٍ منهما من الاخر فان استصحاب حياة الوالد الى حين موت الوالد لترتيب ارثه معارضٌ باستصحاب حياة الاب الى حين موت الولد لترتيب ارث الاب من الولد حيث ان كلاً من الاب والولد المسلمين يرث كلٌ منهما الاخر فاستصحاب حياة كلٍ منهما الى حين موت الاخر مما له اثرٌ في نفسه فمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لهما لولا المعارضة.

الصورة الثانية.

ان يكون الاثر مترتبا على احدهما دون الاخر كما في المثال المعروف وهو ان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة الماء القليل فلأجل ذلك اذا علم بالملاقاة في الساعة الثانية مثلا وشك في بقاء القلة من الساعة الاولى الى الساعة الثانية جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة سواءً كان زمان الملاقاة معلوماً تفصيلا كما لو علم به في الساعة الثانية او معلوماً اجمالاً كما لو علم به مردداً بين الساعة الثانية والساعة الثالثة.

ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية. والوجه في ذلك بالنقض والحل.

اما النقض:

فانه لو جرى الاستصحاب المنقح للاثر كاستصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة وكان معارضاً بالاستصحاب النافي لموضوع الاثر كاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة الى زمان الكرية لصح من الامام عليه السلام في صحيحة زرارة الاولى اجراء الاستصحاب المعارض حيث شك في بقاء الطهارة الى حين الصلاة واجرى الامام عليه السلام استصحاب الطهارة الى حين الصلاة وتنقح بذلك موضوع صحة الصلاة. فلو كان الاستصحاب النافي جاريا لاجرى الامام عليه السلام استصحاب عدم الصلاة في زمان الطهارة. لينفي بذلك وقوع صلاةٍ في زمان الطهارة بينما اقتصر في صحيحة زرارة على الاستصحاب المثبت للاثر ولم يعارض بالاستصحاب النافي. وهذا كاشف عن عدم جريان الاستصحاب النافي

واما الحل.

فان المفروض ان المتحقق في المقام وجدانا شكٌ واحد وهو الشك في قلة الماء زمان الملاقاة وليس هناك شكٌ اخر فاذا عولج هذا الشك باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة تنقح موضوع الاثر وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة.

ولاوجه لمعارضته باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ ما هو المشكوك هو اجتماع القلة والملاقاة وقد تنقح ذلك بالاستصحاب فلا معنى لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ ان كان المقصود باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية نفي اجتماع الجزئين والمفروض ان موضوع الاثر لم يؤخذ فيه حيثية الاجتماع. لان موضوع الاثر مركبٌ من ذاتي الجزئين وهما القلة والملاقاة لا اجتماع الملاقاة والقلة كي ينفى اجتماعهما باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية

وان اريد باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية نفي الموضوع المركب فانه مما لا وجه له لان الموضوع المركب ليس شيئاً وراء الجزئين والمفروض ان احدهما معلومٌ بالوجدان وهو الملاقاة في احد الزمانين فلا معنى لنفيه والاخر مشكوكٌ وقد عولج شكه بجريان الاستصحاب المثبت فيه الى حين الملاقاة.

وقد اجاب السيد الشهيد قدس سره في البحوث عن هذا الوجه الذي ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من. التفصيل بمناقشة النقض والحل

اما مناقشة النقض

فاولاً

لم يفرض في صحيحة زرارة تعاقب الحادثين اي لم يفرض في صحيحة زرارة العلم بصلاة وحدثٍ وشك في المتقدم والمتأخر منهما كي يقال اذا جرى استصحاب عدم الحدث الى حين الصلاة فلم لم يعارض باستصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث بل المفروض في صحيحة زرارة انها ناظرة لفرض الشك المتعارف وهو كون المكلف في صلاة بالفعل وشك في بقاء طهارته الى حين الصلاة ولا علم له بتحقق الحدث كي يكون المورد من تعاقب الحادثين المجهولي التاريخ كما هو محل البحث

فيجري فيه استصحاب الطهارة الى حين الصلاة

وثانياً

لو فرض ان المورد من تعاقب الحادثين فان المنظور في صحيح زرارة هو الفرض المتعارف وهو فرض العلم باحدهما اي العلم بتاريخ الصلاة اذ ان المصلي اذا شك في بقاء طهارته الى حين الصلاة فهو عالمٌ بوقت صلاته وانما يشك في الحدث كما لو فرض ان المكلف قطع بالحدث بعد فراغه من الصلاة المعلومة التاريخ وشك في ان الحدث الذي قطع به كان قبل الصلاة ام بعد الصلاة فهنا يكون المورد من تعاقب الحادثين مع العلم بتاريخ احدهما فلعل الامام انما لم يجر استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث بلحاظ ان الجزء الثاني وهو الصلاة معلوم التاريخ ولا يجري الاستصحاب العدمي فيه وانما يجري في مجهول التاريخ او للنكتة الفقهية التي سبق التعرض لها.

هذا من ناحية دفعٍ النقض

واما دفع الحل فانه ليس المقصود باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية هو نفي اجتماع الملاقاة والكرية كي يقال بان حيثية الاجتماع لم تؤخذ في موضوع الاثر وانما المقصود ان موضوع الاثر ليس هو قلة وملاقاة من دون نظر لواقع التقارن اذ ليس موضوع الاثر قلة ولو في غير زمان الملاقاة وملاقاة ولو في غير زمان القلة. بل موضوع الاثر كونهما في زمانٍ واحد اي كون القلة في زمانٍ في ذلك الزمان ملاقاة. وحيث اخذ في موضوع الاثر كونهما في زمانٍ واحد كان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة مثبتاً لكونهما في زمانٍ ومحققاً لموضوع الاثر وكان استصحاب عدم الملاقاة في تمام ازمنة القلة الى حين حصول الكرية نافياً لاجتماعهما في زمانٍ واحد

فلا وجه حينئذٍ لدعوى عدم جريان استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية بذريعة ان حيثية الاجتماع لم تؤخذ في موضوع الاثر

الا ان السيد الشهيد قده مع ذهابه الى ان ما افيد في \*\*كلمات\*\* سيدنا لا يصلح نكتةً للتفصيل الا انه مع ذلك بنى على التفصيل بين صورتين وهما كون استصحاب احد الجزئين بجره الى حال وجود الجزء الاخر من اجل تنقيح موضوع الاثر كاستصحاب القلة الى زمان الملاقاة فهنا يكون جريانه تاما وبين كون مصب الاستصحاب نفي احد الجزئين في زمان انتفاء الجزء الاخر كاستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم القلة فان الاستصحاب لا يجري هنا

والنكتة في ذلك:

ان المقصود بنفي الملاقاة في زمان القلة هل هو نفي حصةٍ من الملاقاة وهي الملاقاة المتصفة بالقلة او المتقيد بها ام نفي طبيعي الملاقاة؟

فان كان المقصود نفي حصةٍ من الملاقاة فالمفروض ان موضوع الاثر ليس هو حصةً من الملاقاة وانما ذات الملاقاة وذات القلة في زمانٍ واحد وان كان المنفي صرف وجود الملاقاة او طبيعي الملاقاة فنفي الفرد لاينفي الطبيعي مع العلم بانتفاء الفرد الاخر في غير هذا الزمان الا بالاصل المثبت

حيث يقال اذا نفيت جميع افراد الملاقاة في زمان القلة وضم لذلك العلم الخارجي بان الملاقاة لو حدثت بعد الكرية فانها ليست موضوعاً لاثر فتحقق من نفي جميع افراد الملاقاة في زمان القلة مع العلم الخارجي بان الفرد الاخر من الملاقاة وهو الملاقاة في زمان الكرية مما لا اثر له انتفاء صرف وجود الملاقاة مع القلة الذي هو موضوع الاثر كان ذلك من الاصل المثبت حيث ضم لاستصحاب عدم افراد الملاقاة في زمان القلة العلم الخارجي بان لا اثر للملاقاة في زمانٍ اخر والا لولا ضم هذا المعلوم لما انتفى صرف وجود الملاقاة الذي هو موضوعٌ للاثر

والنتيجة

ان نفي صرف وجود الملاقاة في زمان القلة مما لا يمكن لان المنفي افراد الملاقاة في زمان القلة لا صرف وجودها. ولو ضم الى نفي الافراد العلم الخارجي لكان نفي صرف الوجود بذلك من باب من الاصل المثبت.

ولكن قد يلاحظ على السيد الشهيد

اولا

ان هذا مبنيٌ على ان موضوع الاثر الفرد من الملاقاة ام الطبيعي؟ اذ قد يكون موضوع الاثر هو الفرد كما في الدم مثلاً فان كل دمٍ دمٍ موضوعٌ للنجاسة كما ان كل ماءٍ ماء فهو موضوعٌ للطهارة

بينما موضوع سقوط الامر طبيعي الصلاة لا الفرد من الصلاة. فان استفيد من الادلة ان موضوع الاثر القلة وصرف وجود الملاقاة في زمن تم ما ذكره السيد الشهيد من ان المنفي افراد الملاقاة ونفي الافراد لا ينفي صرف الوجود الا بالاصل المثبت

وان كان موضوع الاثر الافراد فان كل ملاقاةٍ من الماء القليل للنجاسة موضوعٌ للنجاسة ما لم يكن الماء متنجساً في حد نفسه حيث ان المتنجس لا يتنجس. والا فموضوع الاثر هو الفرد

فبالتالي يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة. حيث ان المنفي جميع افراد الملاقاة الى زمان الكرية. و موضوع الاثر هو الفرد فيكون استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة جاريا لولا المعارضة باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة

وثانيا

المفروض في المقام حتى لو قيل ان موضوع الاثر هو الطبيعي فان المنفي هو طبيعي الملاقاة والسر في ذلك ان العدم لا يتحصص ولا يتغير اذ ما دام الموضوع مركبا من قلةٍ وملاقاة فعدم الملاقاة في الساعة الاولى هو نفس عدم الملاقاة في الساعة الثانية وهو نفس عدم الملاقاة في الساعة الثالثة فالعدم لا يتميز ولا يتغير بتعاقب الازمنة فلأجل ذلك لما كان موضوع الاثر وجود طبيعي القلة في زمانٍ فيه طبيعي الملاقاة فكما يجري استصحاب طبيعي القلة الى زمان الملاقاة من دون ان يراد من ذلك اثبات تقيدٍ القلة بالملاقاة اذ الموضوع مركبٌ لا مقيد كذلك يجري استصحاب عدم طبيعي الملاقاة في زمان القلة ولا يقصد بذلك نفي الحصة من الملاقاة وهي الملاقاة المتقيدة بالقلة ولا نفي فرد الملاقاة وانما نفي نفس الطبيعي اي نفي طبيعي الملاقاة في زمانٍ فيه قلةٌ الى حين حصول الكرية حيث ان حيثية الاجتماع بينهما في زمانٍ لوحظت على نحو المعنى الحرفي لاالمعنى الاسمي بمعنى بما هي مشير الى واقع زمانٍ فيه قلةٍ وطبيعيٌ ملاقاة

### 030

تعقيبٌ:

افرد سيد المنتقى قدس سره بحثا في جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالاضافة الى مجهول التاريخ حيث ان الشيخ الاعظم منع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ مع قوله بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ

وقد ذكرت عدة ايرادات على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ:

الا يراد الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل:

ومحصله انه اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ كالملاقاة في الساعة الثانية والاخر وهو الكرية مجهول التاريخ اذ ان هناك علماً اجمالياً بحصوله في احد الازمنة الثلاثة.

فاستصحاب عدم الكرية المتيقن قبل الساعة الاولى الى زمن الملاقاة يجري وببركة جريانه يتنقح موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة

ولكن لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية المردد بين الازمنة الثلاثة ام لا؟

والوجه في ذلك كما في الرسائل ان هنا فرضين لا ثالث لهما

الفرض الاول:

ان يضاف معلوم التاريخ الى الزمن بان يضاف حدث الملاقاة الى الزمن ومن الواضح حينئذ انه لا شك فيه اذ قبل الساعة الثانية لم تكن ملاقاة جزما وفي الساعة الثانية حصلت ملاقاة جزماً فلا شك في الملاقاة بحسب عمود الزمان.

الفرض الثاني

ان تضاف الملاقاة الى الحادث الاخر اي الملاقاة بالنسبة الى زمان القلة اي عدالكرية و لولا ملاحظة هذه الخصوصية لم يكن في الملاقاة شك لا قبل الساعة الثانية ولا بعد الساعة الثانية

فاذا لوحظت هذه الخصوصية وهي اضافة الملاقاة الى زمان القلة اي عدم الكرية لم يجر الاستصحاب ايضاً لان الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة مما ليس لها حالةٌ سابقة اذ المفروض ان ذات الملاقاة لا شك فيه وانما المشكوك هو الخصوصية نفسها وهذه الخصوصية ليس لها حالةٌ سابقة لانه انه اريد استصحاب وجودها فليس له حالةٌ سابقة و ان اريد استصحاب عدمها فليس لعدمها حالةٌ سابقة الا بعدم المتصف بها وهو الملاقاة نفسها فان انتفاء كون الملاقاة في زمان القلة انما يكون بعدم الملاقاة ذاتها والا نفس الخصوصية ليس لعدمها حالة سابقة وانما الحالة السابقة لعدم المتصف بالخصوصية وهو ذات الملاقاة لا ان العدم لذات الخصوصية نفسها

فلا مجرى للاستصحاب لا بلحاظ وجود الخصوصية اذ ليس لها حالةٌ سابقة ولا بلحاظ عدمها اذ لا عدم لها الا بعدم المتصف بها وهو ذات الملاقاة وهذا ليس من جريان الاستصحاب في الخصوصية وانما هو من جريان الاستصحاب في المتصف بها وهو الملاقاة وهو خارجٌ عن محل البحث

وهنا جوابان عن الا يراد

الجواب الاول

ما ذكره الاخوند الخراساني قدس سره في الكفاية من ان الخصوصية تارةً تلاحظ على نحو مفاد كان التامة وتارةً تلاحظ على نحو مفاد كان الناقصة فاذا لوحظت الخصوصية على نحو مفاد كان التامة اي وجود الملاقاة في زمانٍ في ذلك الزمان قلة فهذا مما يمكن استصحاب عدمه اذ يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمانٍ في ذلك الزمان قلة او عدم الملاقاة الى زمان الكرية

واذا لوحظت الخصوصية بنحو مفاد كان الناقصة اي تقيد وجود الملاقاة بزمانٍ القلة لم يكن لعدمه حالةٌ سابقة فلا بد وان يكون الملحوظ هو الخصوصية بوجودها المحمولي لا الخصوصية بوجودها النعتي فان الخصوصية بوجودها المحمولي لها عدمٌ سابق عدم هذه الخصوصية في نفسها اي عدم الملاقاة الى زمان الكرية واما لو لوحظت الخصوصية بوجودها المحمولي اي الملاقاة المتصفة بكونها في زمن القلة فليس لعدمها حالةٌ سابقة الا بعدم المتصف وهو الملاقاة.

فالاخوند الخراساني يسلم بما ذكره الشيخ من ان الملاقاة اذا اضيفت الى الزمان فلا شك فيها لا قبل الساعة الثانية ولا بعد الساعة الثانية واذا اضيفت الملاقاة الى القلة فقد ذكر الشيخ انه لا توجد حالةٌ سابقة لذا اورد الاخونذ انه اذا اضيفت الملاقاة الى القلة و اريد الوجود المحمولي للملاقاة اي كون الملاقاة في زمان القلة فان لعدمها حالة سابقة وهو جريان استصحاب عدم الملاقاة في زمانٍ مستمرٍ الى زمان الكرية

واما لو لوحظت الخصوصية بنحو الوجود النعتي اي الملاقاة المتصفة بزمانٍ القلة قبل زمان الكرية فليس لعدمه حالةٌ سابقة الا بعدم الملاقاة نفسها فياتي فيه اشكال الشيخ الاعظم

الجواب الثاني ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ص 267 ج٦

ومحصله ان صاحب الكفاية ركز على الخصوصية وفصل بين لحاظ الخصوصية بنحو الوجود المحمولي او بنحو الوجود النعتي ولكن يمكن الاتجاه لذات الملاقاة لا لخصوصية كون الملاقاة في زمانٍ القلة الى زمان الكرية فيقال ان في لحاظ الملاقاة تصور شقٍ ثالثٍ لا كما حصره الشيخ في شقين وهم ان تلحظ الملاقاة بالنسبة الى الزمان ويقال لا شك في الملاقاة و ان تلحظ خصوصية كون الملاقاة في زمان القلة و يقال بانه ليست لها حالةٌ سابقة

والشق الثالث ان تضاف الملاقاة الى واقع الزمان الذي حدثت فيه الكرية على نحو القضية الحينية لا الشرطية كي لا يكون لعدمها حالةٌ سابقة فيقال ذات الملاقاة مما تيقن بعدمها في ازمنة سابقةٍ على زمان الكرية اذ لا اشكال في ان المكلف عند الزوال وقبل ان يأتي زمان العلم الاجمالي بالكرية في الساعة الاولى او الساعة الثانية او الساعة الثالثة بعد الزوال لم يكن هناك ملاقاة وبما ان الملاقاة يوجد يقينٌ بعدمها في ذاتها في وقت الزوال ويشك في استمرار عدمها الى ازمنةٍ متسلسلة الى زمان حصول الكرية حيث يشك في الملاقاة في تمام هذه الازمنة من الزوال الى واقع زمن فيه كرية جرى استصحاب عدم الملاقاة.

فالفرق بين جواب المنتقى وجواب الكفاية ان جواب الكفاية ركز على ملاحظة الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة وقال ان هذه الخصوصية يمكن لحاظها تارةً على نحو الوجود المحمولي واخرى على نحو الوجود النعتي فيجري استصحاب عدم وجودها المحمولي

واما المنتقى فقد ركز على ذات الملاقاة لا على الخصوصية وقال ان للملاقاة عدماً سابقاً متيقناً قبل زمان العلم الاجمالي بحدوث الكرية المرددة بين الساعات الثلاث وحيث ان هناك يقيناً بعدم الملاقاة عند الزوال ويشك في استمرار عدم الملاقاة في الازمنة المتسلسلة الى زمانٍ فيه كريةٌ فيجري استصحاب عدم ذات الملاقاة الى زمانٍ فيه كريةٌ على نحو القضية الحينية.

وكلا الجوابين متين

الا يراد الثاني على جريان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية:

ان يقال كما لوحظت الخصوصية في جانب الوجود وهو ان كون الملاقاة في زمانٍ القلة هل هو وصف للملاقاة او ليس بوصف.

كذلك يمكن لحاظ الخصوصية في طرف العدم حيث ان مصب الاستصحاب هو العدم اي عدم الملاقاة فاذا لوحظت الخصوصية في طرف العدم اي عدم الملاقاة في زمانٍ القلة.

فكما ان كون الملاقاة في زمانٍ القلة ليس له حالةٌ سابقة كذلك عدم الملاقاة في زمان القلة ليس له حالةٌ سابقة فكما ان الوجود المتخصص بالخصوصية ليس له حالة سابقة فان العدم المتخصص بهذه الخصوصية ليس له حالةٌ سابقة فلا يكون مجرى للاستصحاب

مضافاً الى ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يثبت اجتماعه مع زمان الكرية الا بالاصل المثبت.

والجواب عن هذا الا يراد:

بان التشقيق الذي ذكر في جانب الوجود يأتي في جانب العدم اي كما ان الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة لوحظت بلحاظين تارةً بما هي وجودٌ محمولي واخرى بما هي وجودٌ نعتيٌ فجرى الاستصحاب فيها. اي استصحاب عدمها بلحاظ الوجود المحمولي لا بلحاظ الوجود النعتي كذلك يمكن لحاظ الخصوصية في طرف العدم بهاتين الفرضيتين اذ تارة ينظر الى عدم الملاقاة في نفسه على نحو مفاد ليس التامة وتارةً ينظر الى عدم الملاقاة المتخصص بزمان القلة فيقال ان مفاد ليس الناقصة ليس له حالة سابقة

فلو لوحظ العدم متصفاً بكونه في زمانٍ القلة لكان مفاد ليس الناقصة ومفاد ليس الناقصة ليس له حالةٌ سابقة

واما اذا لوحظ العدم على نحو مفاد ليس التامة اي عدم الملاقاة في نفسها جرى فيه الاستصحاب فان عدم الملاقاة قد تيقن حال الزوال وشك في استمراره في الازمنة المتسلسلة الى زمان فيه كرية فيجري استصحاب عدمه

كما انه لا يراد باستصحاب عدم الملاقاة اثبات اجتماعه مع الكرية كي يكون من الاصل المثبت لان وجود زمانٍ فيه كريةٌ معلومٌ اجمالاً لا يحتاج الى احراز والموضوع اخذ على نحو التركيب لا على نحو التقييد فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان فيه كرية لايقصد به اثبات زمانٍ فيه كرية كي يكون من الاصل المثبت لانه محرزٌ بالعلم الاجمالي

الا يراد الثالث

ما ذكره سيد المنتقى ص269ومحصله:

ان المناط في جريان الاستصحاب على صدق لا تنقض اليقين بالشك ولا يصدق هذا العنوان الا اذا كان التعبد بالمشكوك بعد انقضاء زمان اليقين اذ لا يعقل التعبد بالمشكوك في زمان اليقين به اذ مع اليقين به لامعنى للتعبد به فلا يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك وانما يصدق عنوان نقض اليقين بالشك اذا كان التعبد بالمشكوك في زمانٍ بعد انقضاء زمان اليقين به.

هذه هي الكبرى

لكن المقام ليس صغرى لها والسر في ذلك انه لو استصحب عدم الملاقاة الى زمان الكرية و بحتمل وجداناً ان الكرية حصلت قبل الملاقاة اذ في حال الزوال لم تكن كرية ولم تكن ملاقاة ولكن بعد الزوال حدثت الكرية اما في الساعة الاولى او الساعة الثانية او الساعة الثالثة كما حدثت الملاقاة جزما في الساعة الثانية فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هوالساعة الاولى اي ما قبل حدوث الملاقاة وهذا الزمان وهو الساعة الاولى ساعة اليقين بعدم الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هو زمان اليقين بعدم الملاقاة لازمه ان التعبد بالمشكوك وهو عدم الملاقاة في زمن اليقين به وهو ما قبل الساعة الثانية فلم يكن التعبد بالمشكوك في زمانٍ بعد انقضاء زمان اليقين به كي يصدق عنوان نقض اليقين بالشك.

فلا مجال لجريان الاستصحاب الا اذا احرز ان المورد مورد نقض اليقين بالشك ولا يحرز ذلك حتى يحرز ان زمان التعبد بالمشكوك بعد انقضاء زمانٍ اليقين به وحيث يحتمل ان زمان التعبد بالمشكوك هو زمان اليقين به لم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشاك

والجواب عن هذا الا يراد

ان المناط في صدق عنوان نقض اليقين بالشك ان يكون التعبد بالمشكوك بما هو مشكوك لا بذات المشكوك بعد زمان المتيقن بما هو متيقن وهذا مما ينطبق على محل كلامنا حيث ان المتيقن عند الزوال عدم الملاقاة ويشك في استمرار هذا العدم الى زمانٍ واقعيٍ فيه كريةٌ. وحينئذٍ يكون التعبد بالمشكوك وهو عدم الملاقاة بما هو مشكوك بعد زمان المتيقن بما هو متيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة الى الساعة الثانية حيث لم تحصل الملاقاة الا في الساعة الثانية.

نعم التعبد بذات المشكوك وهو ذات عدم الملاقاة لا بما هو مشكوك محتمل اجتماعه مع زمان اليقين بعدم الملاقاة وهو ما قبل الساعة الثانية حيث يحتمل ان التعبد بذات المشكوك يعني بذات عدم الملاقاة حصل في زمان اليقين بعدم الملاقاة وهو ما قبل الساعة الثانية حيث يحتمل ان زمان الكرية هو ما قبل الساعة الثانية لكن هذا ليس تعبداً بالمشكوك بما هو مشكوك وانما هو تعبد بذات المشكوك في زمان المتيقن

اما لو اريد التعبد بعدم المشكوك بما هو مشكوك لا بذاته فقد حصل التعبد به بعد انقضاء زمان المتيقن وليس المورد شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين بالشك.

### 031

الا يراد الرابع على جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ ما افاده سيد المنتقي ج6 ص 271:

وبيانه بذكر امور ثلاثة.

الامر الاول

ان موضوع جريان الاستصحاب الشك في البقاء، فما لم يكن هناك شكٌ في البقاء فليس المورد مندرجاً تحت دليل للاستصحاب

الامر الثاني

ان المقام يتصور فيه فرضان فانه اذا علم المكلف عند الزوال بعدم الكرية وعدم الملاقاة ثم علم بحصول الملاقاة في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم اجمالا بحصول الكرية في احد الازمنة فيتولد من علمه فرضان

الفرض الاول

ان لا يحتمل المكلف حصول الكرية قبل الساعة الثانية فانها ان حصلت فلم تحصل قبل الساعة الثانية وفي مثل ذلك يقطع المكلف بعدم اجتماع عدم الملاقاة مع الكرية. اذ المفروض انه لاكرية قبل الساعة الثانية فاذا لم تكن كرية قبل الساعة الثانية والمفروض ان الساعة الثانية زمن الملاقاة فلا يتصور اقتران بين عدم الملاقاة وبين الكرية

الفرض الثاني

ان يحتمل ثبوت الكرية قبل الساعة الثانية وحينئذٍ يقال متى احتمل حصول الكرية قبل الساعة الثانية كان هذا الاحتمال منشأ لاحتمال المقارنة بين عدم الملاقاة وبين الكرية. اذ ما دام يحتمل ان الكرية قبل الساعة الثانية والملاقاة لم تحصل الا في الساعة الثانية. فمن المحتمل اقتران عدم الملاقاة مع الكرية قبل الساعة الثانية.

الامر الثالث

بناءً على ما ذكر ف

لا يوجد عندنا فرضٌ يتصور فيه الشك في بقاء عدم الملاقاة لان المفروض ان المستصحب عدم الملاقاة الى زمانٍ الكرية وزمان الكرية ان كان قبل الساعة الثانية فقد اجتمع عدم الملاقاة مع الكرية قطعاً ولا شك في ذلك وان بعد الساعة الثانية فلم يجتمع عدم الملاقاة مع الكرية قطعا فالامر دائرٌ بين فرضين يقطع على احدهما باجتماع عدم الملاقاة والكريةو يقطع على الفرض الاخر بعدم اجتماعهما ولا يوجد فرضٌ فيه شكٌ في البقاء.

فبالتالي حيث يعتبر في جريان الاستصحاب الشك في البقاء فلا يتصور في المقام بناءً على ما سبق من الفرضين الا الشك في المقارنة اي على فرض احتمال حصول الكرية قبل الساعة الثانية فيحتمل المقارنة بين عدم الملاقاة والكرية ولا يوجد في البين شكٌ في البقاء وانما الشكٌ في المقارنة والا فبعد الساعة الثانية قطعا لا يوجد اجتماع لهما وانما يحتمل اجتماعهما قبل الساعة الثانية فالشك متمحض في المقارنة وليس هناك شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب لذلك فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية ما قبل الساعة الثانية ليس مرجعه الى التعبد بالبقاء وانما مرجعه الى التعبد بالمقارنة بينهما وهذا ليس من صغريات دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على هذا الا يراد

اولاً

ان مبنى الا يراد يرجع الى تقوم الاستصحاب بالشك في البقاء وهذا ما ناقشه جملةٌ من الاعلام منهم السيد الشهيد قدس سره في اول ج6 بحث الاستصحاب ص ١٥ :

ليس الاستصحاب متقوما بالشك في البقاء بل الاستصحاب متقومٌ بالشك في الشيء بعد الفراغ عن ثبوته لا الشك في البقاء . ولا يستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اعتبار الشك في البقاء. بل غاية ما يستفاد منه اعتبار الشك في الشيء بعد المفروغية عن ثبوته مثلاً في اليوم الواحد والثلاثين بعد شهر رمضان يشك في انه يوم العيد ام ان يوم العيد هو اليوم السابق عليه فهنا افاد سيدنا الخوئي قدس سره في بحث الصوم انه يجري استصحاب العيد اذ العيد اما دخل امس او اليوم فحيث يوجدعلمٌ اجماليٌ بدخول العيد وشكٌ في فعليته بعد المفروغية عن ثبوته يجري الاستصحاب فيه. مع انه لا يوجد في المورد شكٌ في البقاء لان العيد ان كان امس فقد ارتفع قطعاً وان كان اليوم فهو موجودٌ بالفعل لا ان هناك شكاً في البقاء ومع ذلك حيث ينطبق عليه ميزان الاستصحاب وهو الشك في الفعلية بعد المفروغية عن الثبوت جرى استصحاب العيد فهذا كاشفٌ عن انه لا دليل على اعتبار الشك في البقاء في قوام الاستصحاب

وفي المقام كذلك حيث يشك في فعلية عدم الملاقاة بعد الفراغ عن ثبوتها فيجري الاستصحاب فيه

وثانيا

تارة ينظر الى الموضوع بالعنوان التفصيلي واخرى ينظر اليه بالعنوان الاجمالي فعلى الاول يكون استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية المضاف الى ساعةٍ معينة فاقدا لاركانه لان زمان الكرية المضاف ان اضيف الى ما قبل الساعة الثانية فاجتماع عدم الملاقاة معه متيقن وان اضيف لما بعد الساعة الثانية فاجتماع عدم الملاقاة مع الكرية مقطوع العدم.

فمتى لوحظ العنوان التفصيلي للمستصحب لم يكن شكٌ كي يكون مجرى للاستصحاب واذا لوحظ بالعنوان الاجمالي اي استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية على اجماله من دون اضافته الى ساعةٍ معينة لا قبل ولا بعد فحينئذ يتحقق الشك في البقاء حيث ان هناك يقيناً بعدم الملاقاة في وقت الزوال ويشك في استمرار عدم الملاقاة من حين الزوال الى زمان الكرية على اجماله فقد توفر حينئذٍ اليقين بالحدوث والشك في البقاء بالنسبة الى عدم الملاقاة المضاف الى زمان الكرية على اجماله ومن دون ملاحظة العناوين التفصيلية.

ولا غبار حينئذٍ على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

الا يراد الخامس

الذي افاده قدس سره في صفحة ج٦ ص271: ان الاستصحاب متقومٌ بالجر والمد اي مد المستصحب الى ظرف الاثر العملي. وفي المقام لا يوجد مدٌ لان الزمان معلومٌ والمقدار محدودٌ حيث يعلم ان لا ملاقاة قبل الساعة الثانية وان هناك ملاقاة بعد الساعة الثانية فان كان المقصود بالاستصحاب مد عدم الملاقاة الى زمان الكرية اي بمده الى الساعة الثانية فلا يوجد مدٌ في المقام لان عدم الملاقاة مقارن للكرية قبل الساعة الثانية

وان كان يراد بمد عدم الملاقاة الى زمان الكرية مده لما بعد الساعة الثانية فالمفروض انه بعد الساعة الثانية يقطع بارتفاع عدم الملاقاة فلا مد في كلا الفرضين

والجواب عن ذلك

كما مر ان المنظور في الاستصحاب المتقوم بالمد والجر الى استصحاب عدم الملاقاة بالاضافة الى زمان الكرية لا بالاضافة الى عمود الزمان كي يقال لا يتصور فيه مدٌ وجر وحيث يتصور بالاضافة الى الزمن الثاني المد والجر كفى ذلك في جريانه

الا يراد السادس

ما نقله سيد المنتقى قدس سره عن المحقق النائيني ص ٢٦٧ من ان استصحاب عدم الكل مع جريان الاستصحاب في الجزء مما لا وجه له لان الشك في الكل مسببٌ عن الشك في الجزء فاذا جرى الاستصحاب في الجزء ونقحه لم تصل النوبة للشك في الكل او فقل ان الاستصحاب الجاري في الجزء اصل سببي والاستصحاب العدمي الجاري في الكل مسببي والاصل السببي حاكم على المسببي

وفي المقام يقال ان الشك في المجموع وهو- عدم الملاقاة مع الكرية- مسببٌ عن الشك في الجزء وهو بقاء القلة الى زمان الملاقاة . فاذا جرى الاستصحاب في الجزء اي جرى استصحاب عدم الكرية من حين الزوال الى حين الملاقاة ارتفع الشك في الكل وهو الشك في المجموع لان جريان الاستصحاب في الجزء سببيٌ وجريان الاستصحاب العدمي في الكل يعني استصحاب عدم وقوع المجموع مسببي والسببي حاكمٌ على المسبيي

وقد اشكل عليه سيد المنتقى قدس سره ص ٢٧٢:

بان السببية ليست شرعية لان تسبب الكل عن الجزء وجوداً وعدماً عقلي لا شرعي فالحكومة ليست شرعية كي يقال ان الاستصحاب الجاري في الجزء حاكم على الاستصحاب الجاري في الكل.

الا يراد الاخير الذي تعرض له قدس سره في حاشية ص268

ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية من الاستصحاب في عدم الموضوع. حيث يراد به نفي موضوع الانفعال فهل المقصود استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع او استصحاب عدم ذات الموضوع لاعدم الموضوع بما هو موضوع

فان كان المقصود الاول وهو استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع فالمفروض ان استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع مرجعه الى استصحاب عدم الحكم لان اتصاف الموضوع بما هو موضوع فعلاً هو عبارة عن فعلية الحكم لذلك استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع مرجعه الى استصحاب عدم الحكم وهذا ليس محلاً للبحث

وان كان المنظور استصحاب عدم ذات الموضوع فالمفروض ان ذات الموضوع مركب من جزئين جزء معلوم وهو الملاقاة في الساعة الثانية وجزء مجهول وهو بقاء القلة الى الملاقاة فيجري الاستصحاب في خصوص الجزء المجهول وهو استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة فلا معنى لاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة الى زمان الكرية

والجواب عن ذلك

ان الموضوع مركبٌ الا انه اخذ في الموضوع اجتماعهما في زمانٍ والا لو لم يؤخذ في موضوع الانفعال اجتماع الملاقاة مع القلة في زمانٍ لم يجر استصحاب القلة فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لا يثبت شيئا و بما ان موضوع الاثر هو اجتماع الجزئين في زمانٍ لذلك كان استصحاب القلة الى زمانٍ فيه ملاقاةٌ مثبت لموضوع الانفعال والا لم يجر فكما ان استصحاب القلة الى زمان الى زمانٍ فيه ملاقاةٌ مثبت لموضوع الاثر كذلك استصحاب عدم الملاقاة الى زمانٍ فيه كريةٌ نافٍ لموضوع الاثر فالموضوع مركبٌ من ذاتي الجزئين الا ان موضوع الاثر اجتماعهما في زمان. فكما ان الاستصحاب الاول يثبت الموضوع لانه يثبت اجتماعهما في زمانٍ فالاستصحاب الثاني ينفي الموضوع لانه ينفي اجتماعهما في زمان.

فتلخص بذلك :

ان الصحيح ما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله الشريف من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ لولا المعارضة

### 032

وفي ختام البحث في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ في الموضوعات المركبة بعض التطبيقات:

### التطبيق الاول

ما ذكره السيد الشهيد قده في بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٣٢٢:

حول المثال المعروف مثال الشك في اجتماع القلة والملاقاة في الماء وتنقيحه انه بناءً على المختار وفاقاً للسيد الاستاذ دام ظله من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ و معلوم التاريخ يقع التعارض بين الاستصحابات وتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الماء

واما على الاقوال الاخرى فلا بد من التفصيل

القول الاول:

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قده من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ واذا كان احدهما معلوم التاريخ جرى الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ مثلا اذا كانت الكرية والملاقاة مجهولي التاريخ جر استصحاب القلة الى زمان الملاقاة وجرى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية فيتعارض الاستصحابان وتصل النوبة الى اصالة الطهارة.

واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ كما اذا كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال فيجري الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ وهو استصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة ويثبت بذلك انفعال الماء ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لكونه طرفاً معلوم التاريخ

ولو كان الامر بالعكس كما اذا كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال فيجري الاستصحاب في مجهول التاريخ وهو استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ويثبت بذلك طهارة الماء ولا يعارض باستصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة

القول الثاني

ما ذهب اليه صاحب الكفاية قده من انه هناك صورتان.

الاولى

ان يكون كلاهما مجهول التاريخ فيعلم اجمالاً بحصول الكرية في الساعة الثانية او الثالثة كما يعلم بحصول الملاقاة في الساعة الثانية او الثالثة وفي هذا الفرض لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما لفقد المقتضي بلحاظ شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين

وبالتالي فحيث لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما تجري اصالة الطهارة في الماء

وقد مر الا شكال سابقاً على ذلك بان مقتضى ما ذكر من كون جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ شبهةً مصداقيةً لاتصال زمان الشك بزمان اليقين ان يفصل بين الاستصحاب النافي للموضوع والاستصحاب المثبت ولو لجزءٍ من الموضوع فمثلا لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ولكن يمكن ان يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة من دون اخذ زمان الكرية طرفاً للاستصحاب حيث ان المراد حينئذٍ نفي الموضوع واذا اريد نفي الموضوع فاتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز

الصورة الثانية

ان يكون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهولاً فهنا افاد المحقق الاخوند قدس سره بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه. اي لو كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة فيثبت الانفعال دون استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية

وبالعكس لو كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية جرى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ليثبت به طهارة الماء دون استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة.

القول الثالث

وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره وذلك بالتفصيل بين صورتين:

الصورة الاولى

ان يكون كلا الطرفين مجهول التاريخ الكرية والملاقاة

وهذه الصورة ايضاً فيها فرضان:

الفرض الاول

ان يكون المجهولان متساويين في دائرة الاحتمال والتردد كان يعلم اجمالا بالكرية اما في الساعة الثانية او الثالثة ويعلم اجمالا بالملاقاة اما في الساعة الثانية او الثالثة. فحيث يتساوى المجهولان في دائرة التردد والاحتمال لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما لكون الاستصحاب شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين.

الفرض الثاني

ان يكون احدهما اوسع دائرةً من حيث الاحتمال من الاخر كما لو فرض ان الملاقاة مرددة بين الساعة الثانية بعد الزوال والثالثة بينما الكرية مرددةٌ بين الساعة الثانية والثالثة والرابعة فهنا يجري الاستصحاب في الاوسع دون الاضيق اي لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية الذي هو الطرف الاضيق لكونه شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين لاحتمال كون زمان الكرية هو زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الثالثة لكن يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة وهو الطرف الاوسع لانه لا يرد فيه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين لعدم اليقين بالكرية في الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالملاقاة.

الصورة الثانية

ان يكون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهول التاريخ فلا يجري الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ لكون معلوم التاريخ اضيق دائرةً من مجهول التاريخ وجداناً

وفي مجهول التاريخ لابد من التفصيل وهو انه تارةً يكون الاستصحاب في مجهول التاريخ محققاً لموضوع الاثر كما لو كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية والكرية مجهولة التاريخ فهنا يجري استصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة باعتبار كون الاستصحاب محققٌا لموضوع الاثر وهو الانفعال

واما لو كان الاستصحاب في مجهول التاريخ نافياً لموضوع الاثر فلا يجري مثلاً اذا كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية والملاقاة مجهولة التاريخ فهنا لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية باعتبار ان ما هو موضوع الانفعال هو صرف وجود الملاقاة واستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لاينفي صرف وجود الملاقاة وانما ينفي فرد الملاقاة في زمان القلة وهذا مما قد سبق بيانه.

القول الرابع

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب المثبت للاثر دون الاستصحاب النافي للاثر

ومن اجل تفصيل كلامه فقد تعرض السيد الشهيد قدس سره الى المباني الفقهية في المقام وهي ثلاثة

المبنى الاول

ان يبنى على ان كل ماء طاهر الا الماء الذي اجتمعت فيه القلة والملاقاة فانه يتنجس فبناءً على هذا المبنى يجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويثبت بذلك انفعال الماء بملاقاة النجاسة ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة او عدم الملاقاة الى زمان الكرية.

لانه اذا جرى الإستصحاب المثبت لم يشمل دليله الاستصحاب النافي .

المبنى الثاني

كما ان كل ماء طاهر الا الذي اجتمع فيه القلة والملاقاة فان هناك حكما شرعيا آخر وهو ان الماء الكر معتصمٌ وطاهرٌ بالفعل وان لاقى النجاسة كما هو المستفاد من قوله اذا بلغ الماء قدر كرٍ لم ينجسه شيء وقد خرج عن هذا العموم ما اذا كانت ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته. فبناءً على ذلك قد علم في المثال بكرية الماء في احد الزمانين اما الساعة الثانية او الثالثة. والماء الكر معتصم طاهرٌ حتى اذا لاقى النجاسة وخرج عن هذا العموم ما اذا كانت الملاقاة للنجاسة قبل زمان كريته وهذا المخصص مشكوكٌ فيستصحب عدمه وهو عدم ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته. اي في زمان قلته ويتنقح بذلك موضوع الطهارة فانه كرٌ لم يلاق النجاسة قبل زمان كريته بمقتضى الاستصحاب وبالتالي يتنقح بذلك موضوع الحكم الشرعي الآخر وهو طهارة الكر

فعلى هذا المبنى يتعارض الاستصحابان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة من اجل اثبات الانفعال واستصحاب عدم ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته لاثبات طهارته والاصل الثاني انما جرى وعارض الاصل الاول لان للاصل الثاني اثراً لا ان الغرض منه مجرد نفي اثر الاصل الاول وحيث ان للاصل الثاني وهو استصحاب عدم ملاقاته النجاسة قبل زمان كريته اثراً شرعياً وهو تنقيح موضوع الاعتصام والطهارة المطلقة جرى وعارض الاصل الاول وبعد تعارضهما تصل النوبة للاصل الحكمي وهو قاعدة الطهارة

المبنى الثالث

ان يقال ان المستفاد من الادلة ان موضوع الانفعال مركبٌ من جزئين

الاول ملاقاة الماء للنجاسة.

والثاني عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ اي ان الجزء الثاني عدميٌ. بخلاف المبنى الاول الذي كان يرى ان موضوع الانفعال مركبٌ من الملاقاة والقلة اي من عنصرين وجوديين.

فكل ماء طاهر خرج عنه الماء الذي اجتمع فيه العنصران الملاقاة للنجاسة وعدم كون الملاقاة ملاقاة كر، وبناءً على ذلك اذا شك ان الملاقاة التي حصلت ملاقاة كرٍ ام لا فان قيل بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية جرى استصحاب عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ وتنقح بذلك موضوع النجاسة . فان الملاقاة وان احرزت وجداناً لكن لم يحرز انها ملاقاة كرٍ، فان الماء طاهر الا اذا اجتمعت فيه ملاقاة النجاسة وعدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ

وقد تحقق ذلك فالجزء الاول محرزٌ بالوجدان وهو حصول الملاقاة والجزء الثاني محرز بالاستصحاب اي الاستصحاب في العدم الازلي وهو استصحاب عدم كون الملاقاة ملاقاة كر فثبت بذلك انفعال الماء

ولا يمكن معارضة هذا الاستصحاب باستصحابٍ اخر لان المفروض ان الجزء الثاني عدمي فنقيضه وجودي اي ان نقيض عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ كون الملاقاة ملاقاة كر وهذا الامر الوجودي مما لا يمكن اثباته بالاستصحاب اذ لا توجد له حالةٌ سابقة كي تستصحب.

واستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة لا يثبت ان الملاقاة ملاقاة كر كي يترتب على ذلك الطهارة. فالنتيجة كالمبنى الاول وهي ثبوت انفعال الماء بملاقاة النجاسة بخلافه على المبنى الثاني حيث كانت النتيجة التعارض وجريان اصالة الطهارة في الماء.

التطبيق الثاني

ما تعرض له السيد الشهيد قدس سره وهو ما لو فرض ان الماء كر ثم عرضت عليه القلة وملاقاة النجاسة ولم يعرف المتقدم والمتأخر فهنا استصحابان: استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية واستصحاب بقاء الكرية الى زمن الملاقاة.

اما الاول وهو استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية من اجل ان نتوصل لاثبات انفعال الماء بملاقاة النجاسة غير تام لانه اصلٌ مثبت اذ استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية او الى زمان القلة لا يثبت ان الملاقاة في زمان القلة كي يترتب عليه اثر الانفعال

واما الاصل الثاني وهو استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة: فان قيل انه لا فرق في كون القلة معلومة التاريخ او مجهولة التاريخ بناءً على المختار في المقام فيجري استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع طهارة الماء

واما اذا قيل بالتفصيل بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ فحينئذ اذا كانت القلة معلومة التاريخ فاستصحاب الكرية الى زمان الملاقاة الذي هو عبارة عن استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة من جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ فبناءً على مبنى الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية و السيد الشهيد من عدم جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ لا يجري استصحاب بقاء الكرية الى زمان الملاقاة لان مرجعه الى استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة والقلة معلومة التاريخ في الساعة الثانية مثلا

فاذا لم يجر الاصل الثاني ولا الاصل الاول وصلت النوبة للاصل الحكمي وهو اصالة الطهارة

واما اذا كانت الملاقاة مجهولة التاريخ او قلنا بان الاستصحاب العدمي يجري في معلوم التاريخ فيجري استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع طهارة الماء

الا ان السيد الشهيد قدس سره افاد بانه حتى لو كانت القلة مجهولة التاريخ فانه لا يجري استصحاب الكرية الى حين الملاقاة مطلقاً بل لابد من التفصيل وهو ان كان للكرية اثرٌ شرعي كما اذا استفدنا من الادلة ان الماء الكر معتصمٌ وطاهرٌ بالفعل وان لاقى النجاسة فحينئذ يجري استصحاب الكرية الى حين الملاقاة حيث يتنقح بذلك موضوع الطهارة

واما اذا لم تكن الكرية موضوعاً للاعتصام والطهارة بالفعل وانما المستفاد من الادلة ان كل ماء طاهر الا اذا اجتمع فيه عنصران القلة والملاقاة فالكرية لا موضوعية لها الا نفي موضوع الانفعال وعلى مبنى السيد الشهيد من ان الاصل المثبت يجري دون الاصل النافي فانه يجري استصحاب عدم الكرية اي استصحاب القلة اذا كانت الكرية مجهولة التاريخ يجري استصحاب القلة اي استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة ويثبت بذلك الانفعال ولا يجري استصحاب بقاء الكرية الى حين الملاقاة اذ لا اثر له الا النفي والمفروض انه لا ينفي لان ما هو جزءٌ في موضوع الانفعال وهوصرف وجود القلة واستصحاب الكرية الذي مرجعه الى استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة لا ينفي صرف وجود القلة

### 033

### التطبيق الثاني من التطبيقات الفقهية

لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ما اذا علم ان المشتري فسخ و رجع عن الشراء وعلم انقضاء مجلس الخيار ايضا ولم يعلم المتقدم والمتأخر من الفسخ او انقضاء مجلس الخيار

فعلى المبنى المختار من جريان الاستصحابات في مجهولي التاريخ او معلوم التاريخ ومجهوله وتعارضها تتعارض الاستصحابات في المقام والمرجع بعد ذلك الى الاصل الحكمي وهو استصحاب ملكية كلٍ من المتبايعين لما انتقل اليه الا ان يقال بناءً على ان المنشأ في البيع ذي الخيار ولو كان خيار المجلس الملكية المغياة بعدم الفسخ فاذا شك في وقوع الفسخ في زمان الخيار فقد شك في حدود الملكية وانها القصيرة ام الطويلة فيجري استصحاب عدم الملكية الزائدة

واما على ضوء الاقوال المختلفة في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ فلابد من التفصيل

فعلى القول الاول وهو قول الشيخ الاعظم من جريان الاستصحاب في المجهولين دون المعلوم فان كان الفسخ وانقضاء المجلس مجهولين كان الاستصحابان متعارضين والمرجع هو الاصل الحكمي السابق وان كان تاريخ الفسخ معلوما وتاريخ انقضاء المجلس مجهولا فحينئذ يجري استصحاب بقاء مجلس الخيار الى حين الفسخ ويثبت بذلك نفوذ الفسخ

وان كان تاريخ انقضاء المجلس معلوما وتاريخ الفسخ مجهولا فيجري استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء مجلس الخيار ونتيجة ذلك بقاء ملكية المشتري للمبيع

واما على القول الثاني وهو قول المحقق الآخوند قده من عدم جريان الاستصحاب في المجهولين فالنتيجة قد يقال هي نتيجة ما ذكره الشيخ الاعظم من الرجوع الى الاصل الحكمي.

ولكن الصحيح كما ذكر في مناقشة المحقق الآخوند انه حيث ان الشبهة التي منعت من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ هي شبهة عدم احراز اتصال زمانٍ المشكوك بزمان المتيقين وهذه الشبهة تختص بما اذا كان الاصل مثبتاً ولو لجزء الموضوع فلذلك لا مانع من جريان الاصل النافي للموضوع

وهو في المقام استصحاب عدم الفسخ في زمان المجلس لانه اصلٌ ناف ولا يراد منه اثبات حتى جزء الموضوع كي يقال ان الاستصحاب فيه موردٌ لشبهة مصداقية لاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

فاذا جرى استصحاب عدم الفسخ في زمان المجلس انتفى بذلك موضوع نفوذ الفسخ.

ولا يجري استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ ليثبت النفوذ

واما في صورة كون احدهما معلوما دون الاخر فيجري الاصل في المجهول دون المعلوم كما هو مسلك المحقق الاخوند

واما على القول الثالث وهو ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاصل المثبت للاثر دون الاصل النافي بغض النظر عن كونهما مجهولي التاريخ او كون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهولا ففي المقام يجري استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ حيث يترتب عليه نفوذ الفسخ

واما استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس فان قيل ان له اثرا شرعيا وهو بقاء ملكية المشتري للمبيع فيجري ويكون معارضاً لاستصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ

وان قيل ان ملكية المشتري للمبيع ليست اثراً لعدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس بل هي اثرٌ للبيع نفسه فلايترتب على استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس اثرٌ جديدٌ كي يكون معارضاً للاستصحاب الاخر فلا محالة يتعين الاستصحاب المفضي الى نفوذٍ الفسخ

واما على القول الرابع.

وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره من التفصيل بين مجهولي التاريخ فلا يجري الاستصحاب فيهما وبين معلوم التاريخ ومجهوله فلا يجري الاستصحاب العدمي في المعلوم واما مجهول التاريخ ففيه تفصيل بين الاستصحاب المثبت فيجري والاستصحاب النافي فلا يجري فان كان الفسخ معلوما فيجري حينئذ استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ ليترتب عليه نفوذ الفسخ

ولا يجري استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس اذ المفروض على مبناه قدس سره ان ما هو موضوع الاثر صرف وجود الفسخ واستصحاب عدم الفسخ في زمان بقاء المجلس او الى حين انقضاء المجلس لا ينفي موضوع الاثر وهو صرف الوجود فيجري احد الاستصحابين هنا دون الاخر ويترتب عليه نفوذ الفسخ

### التطبيق الثالث.

اذا علم ان الزوج بعد طلاقه لزوجته رجع اليها وعلم بانقضاء عدة الطلاق ولا يدرى المتقدم والمتأخر منهما. فهنا بحثان

البحث الاول

هل ان موضوع نفوذ الرجوع ان يكون الرجوع قبل انقضاء العدة كما يظهر من بعض الروايات ام ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع في زمان العدة. فان قيل ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع قبل انقضاء زمان العدة. فمن الواضح ان استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع لا يثبت ان الرجوع قبل انقضاء العدة كي يكون نافذا

فيتعين لا محالة الاصل الاخر وهو استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويترتب على ذلك بينونة الزوجة.

نظير ما اذا شك المأموم في انه التحق بالامام في الركوع ام لا فان استصحاب بقاء كون الامام راكعا الى حين ركوع المأموم لا يثبت موضوع صحة الائتمام وهو كون الركوع من المأموم قبل رفع الامام رأسه.

ونظير ما اذا شك في رجوع المسافر الى وطنه في شهر رمضان قبل الزوال فان استصحاب عدم الزوال الى حين الرجوع لا يثبت ان رجوع المسافر قبل الزوال كي يترتب عليه صحة صوم ذلك اليوم

الثاني.

ان الاصل الحكمي الذي هو مرجع في فرض عدم جريان الاصل الموضوعي المنقح لكون الرجوع قبل الانقضاء او كون الانقضاء قبل الرجوع هو بقاء الزوجية بناءً على جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهات الموضوعية.

وقد يقال ان الاصل الحكمي هو ان الزوجة تخرج عن الزوجية بالطلاق وانما تبقى بعض احكام الزوجية معلقة على عدم انقضاء العدة كلزوم استئذان الزوج في الخروج من بيت الزوجية او جواز النظر او ما اشبه ذلك

فبناءً على ذلك لو لم يجر الاصل الموضوعي ووصلت النوبة للاصل الحكمي فالاصل الحكمي عدم عود الزوجية اذ المفروض انها انتفت بالطلاق ويشك في عودها فمقتضى الاصل الحكمي بقاء عدم الزوجية.

وبعد عرض هذين البحثين ندخل في تنقيح المسألة بناءً على اختلاف الاقوال.

فعلى القول المختار :

يتعارض استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة مع استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع سواء كان كلاهما مجهول التاريخ ام كان احدهما معلوم التاريخ.

ومقتضى الاصل الحكمي بقاء الزوجية على مبنىً وعدم عودها على مبنىً اخر..

هذا لو قيل ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع في زمانٍ العدة والا على المبنى الاخر من ان موضوع نفوذ الرجوع كونه قبل انقضاء العدة فلا محالة يتعين استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة فتبين الزوجة ولا يجري استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع لانه لا يثبت ان الرجوع قبل الانقضاء.

واما على قول الشيخ الاعظم من جريان الاستصحابين في مجهولي التاريخ وعدم جريانه في معلوم التاريخ ففي فرض المجهولين اتضح الكلام فيه مما سبق

واما في فرض كون احدهما معلوم التاريخ فان كان الرجوع معلوم التاريخ والشك انما هو في انقضاء العدة فيجري استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت بذلك نفوذ الرجوع على احد المبنيين

وان كان انقضاء العدة معلوم التاريخ والرجوع مجهولا جرى استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويترتب على ذلك بينونةٌ الزوجة

واما على قول المحقق الاخوند قدس سره فقد يقال ان نتيجة كلامه حيث لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ لفقد المقتضي هي نتيجة ما ذهب اليه الشيخ من تعارض الاستصحابين في مجهولي التاريخ ووصول النوبة الى الاصل الحكمي.

ولكن الصحيح كما ذكر سابقاً في مناقشة الاخوند من جريان الاصل النافي للموضوع دون الاصل المثبت له . ففي المقام يجري استصحاب عدم الفسخ في زمان العدة فانه اصل ينفي موضوع نفوذ الرجوع ولا حاجة الى اثبات شيءٍ من الموضوع كي تأتي شبهة عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

ولا يجري استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع اذا كان مجهولي التاريخ باعتبار انه شبهةٌ مصداقيةٌ لعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

واما على القول الثالث وهو قول سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاصل المثبت دون الاصل النافي سواءً كان مجهولي التاريخ او كان احدهما معلوم التاريخ ففيه يجري استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت نفوذ الرجوع

واما استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة فان قيل ان البينونة اثر شرعي لعدم الرجوع الى حين انقضاء العدة جرى الاستصحاب وعارض الاصل الاخر وان قيل ان البينونة هي عبارة عن عدم الزوجية وليست اثرا شرعيا لعدم الرجوع الى حين انقضاء العدة لم يجر استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويتعين الاصل الاخر

واما على قول السيد الشهيد قدس سره من عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ ويجري الاصل في مجهول التاريخ اذا كان مثبتاً للاثر دون ما اذا كان نافيا فيتعين في المقام استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت نفوذ الرجوع ولا يجري استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة لان موضوع الاثر وهو نفوذ الرجوع صرف وجود الرجوع واستصحاب عدم الرجوع في زمان العدة لاينفي صرف الوجود فلاينفي موضوع الاثر

هذا اذا كان احدهما معلوماً والاخر مجهولاً واما اذا كان مجهولين فاذا تساوت دائرة الاحتمال فيهما لم يجر الاستصحاب في شيءٍ منهما لشبهةٍ مصداقيةٍ وهي احتمال نقض اليقين باليقين

واما اذا كان احدهما اوسع دائرة من حيث الاحتمال من الاخر جرى الاستصحاب العدمي في طرف الاوسع دون طرف الاضيق

### 034

### البحث فعلاً في توارد الحالتين

والفرق بين توارد الحالتين وتعاقب الحادثين الذي مضى البحث فيه ان الموضوع للأثر الشرعي اما مركب او بسيط فإن كان مركبا من حادثين او من عدم حادث و حادثٍ اخر كما لو كان موضوع انفعال الماء مركباً من القلة والملاقاة او كان موضوع بينونة الزوجة من الزوج عدم رجوع الزوج الى الزوجة وانقضاء العدة و لم يعلم المتقدم والمتأخر من الحادثين فالمقام من تعاقب الحادثين.

وان كان الموضوع بسيطاً ولكن طرأت عليه حالتان متضادتان فهو من توارد الحالتين كما لو طرأ على الماء الواحد حالة القلة زمناً وحالة الكرية زمناً اخر او طرأ على الجسم الواحد الطهارة من الحدث في زمن والحدث في زمنٍ اخر

او طرأ على الجسم الواحد النجاسة الخبثية والطهارة منها فهذا كله من توارد الحالتين.

وتوارد الحالتين كتعاقب الحادثين ينقسم الى الفروض الثلاثة:

اذ تارةً تكون الحالتان مجهولتي التاريخ

واخرى تكون احداهما نحو أ معلومة التاريخ والثانية مجهولة

والثالثة بالعكس

وهناك مثالٌ ذكره سيدنا الخوئي قدس سره جامع لباب تعاقب الحادثين و توارد الحادثين وهو ما اذا توضأ المكلف وضوءين وصلى فريضة بعد كل وضوء كما لو فرض انه توضأ لصلاة العصر وصلاها ثم توضأ لصلاة المغرب بعد دخول وقتها وصلى ثم علم اجمالا بحصول حدث بعد احد الوضوئين قبل احدى الفريضتين

فبالنسبة للفرض الاول وهو الوضوء والصلاة فهو من تعاقب الحادثين حيث ان موضوع سقوط الامر بصلاة العصر مثلا مركب من حادثين: الطهارة او عدم الحدث والصلاة، وحيث علم بتحقق الحدث اجمالا ويحتمل انه حصل قبل الصلاة فهو يعلم بحدث وصلاة ويشك في المتقدم والمتأخر منهما وهذا من قبيل تعاقب الحادثين

واما بالنسبة للفرض الثاني اي الوضوء الثاني حيث ان الوضوء الثاني معلومٌ حصوله بعد الفريضة السابقة وقبل الفريضة اللاحقة. ويعلم اجمالاً بحصول حدث اما قبل الوضوء ان كان حاصلاً بعد الوضوء الاول او بعد الوضوء. فبالنسبة الى الوضوء والحدث يكون من توارد الحالتين حيث ان جسم المصلي توارد عليه وضوءٌ وحدثٌ لا يعلم المتقدم والمتأخر.

وقد يقال في باب توارد الحالتين بتمامية المقتضي. اي ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لفرض توارد الحالتين سواءً كانتا مجهولتي التاريخ او كانت احداهما معلوم التاريخ دون الاخرى فان المكلف اذا علم بانه احدث زمناً وكان على طهارةٍ زمانا وشك في المتقدم والمتأخر منهما كان استصحاب الحدث معارضاً لاستصحاب الطهارة وان كان احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهوله

فان قلت : ان هذا انما يتم لو كانا مجهولي التاريخ واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ تفصيلا كما لو علم بانه توضأ في الساعة الثانية بعد الزوال ويشك في سبق الحدث على الوضوء ام بعده فان الحدث المعلوم اجمالاً مرددٌ بين فردين: فردٍ لا اثر له وهو ما لو كان الحدث قبل الوضوء لارتفاعه بالوضوء. وفردٍ مشكوك الحدوث وهو ما لو ادّعي حصول الحدث بعد الوضوء

فالاستصحاب الجاري هو استصحاب بقاء الوضوء لا غير قلت : ان مناط الاستصحاب توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء. وما دام يحتمل المكلف ان الحدث حصل بعد الوضوء فهو يحتمل بقاء طبيعي الحدث بعد العلم بحدوثه ولاجل انه متوفرٌ على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فالحدث مجرى للاستصحاب وان كان مجهول التاريخ كما ان الوضوء المعلوم تفصيلاً مجرى للاستصحاب لاحتمال انتقاضه بالحدث

ومجرد تردد العلم الاجمالي بين فردين احدهما لااثر له لا يرفع صدق مناط الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء

وتفصيل المسالة ان هنا عدة اقوال ذكرت في باب توارد الحالتين:

القول الاول.

ما ذكره المحقق الحلي في المعتبر وهو ان الجاري في المقام هو البناء على الحالة المضادة للحالة السابقة على توارد الحالتين مثلا اذا كان المكلف عند الزوال محدثا بالنوم ثم حصل لديه علمٌ اجماليٌ بحصول وضوءٍ اما في الساعة الثانية بعد الزوال او في الساعة الثالثة و علم بنوم آخر اما في الساعة الاولى او ما بعد الوضوء. فالنوم المعلوم اجمالا مردد بين حالة لا تعد حدثاً وبين حالةٍ ناقضة اذ لو فرض ان المكلف كان محدثاً بالنوم عند الزوال ثم علم اجمالاً بانه توضأ اما في الساعة الثانية او الثالثة كما علم اجمالا انه نام اما في الساعة الاولى او بعدها فالنوم المحتمل حصوله قبل الساعة الثانية لا يوجب حدثاً جديداً اذ المحدث لا يحدث

وحصول النوم بعد الوضوء مشكوك فمرجع المقام الى الشك في حصول الحدث لا الشك في بقائه والشك في بقاء الطهارة لا الشك في حصولها

اما الشك في بقاء الطهارة فللعلم بانه توضأ بعد النوم الذي كان عند الزوال جزما ويحتمل انتقاض هذا الوضوء بنومٍ اخر بعده فالشك في انتقاض الطهارة مجرى لاستصحابها.

واما النوم فهو بين حالتين: حالةٍ لا يتحقق معها حدث وحالةٍ يشك في حصول الحدث. فلأجل ذلك كان من الشك في حصول حدثٍ بعد الوضوء. لا من الشك في بقاء الحدث اذ من المحتمل ان النوم حصل قبل الساعة الثانية واذا حصل قبل الساعة الثانية فلم يحصل حدثٌ جديدٌ لان المحدث لا يحدث فاصبحت النتيجة هي جريان الاستصحاب في الحالة المضادة للحالة التي كان عليها قبل توارد الحالتين اي استصحاب الطهارة التي هي مضادة للحالة التي كان عليها قبل توارد الحالتين وهي حالة الحدث

ويلاحظ على هذا القول:

ان الحدث معلومٌ بالإجمال فهو متوفرٌ على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء اذ المكلف على يقين بحصول الحدث في ساعة الزوال ويحتمل بقاء الحدث بحصول حدث بعد الوضوء اذ ما دام يحتمل حصول حدثٍ جديدٍ بعد الوضوء . فالنتيجة ان ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء متوفرٌ بالنسبة الى الحدث المعلوم بالإجمال

غاية ما في الباب ان هناك تفصيلاً بين كون الحدث معلوم التاريخ وكونه مجهول التاريخ. فإن كان الحدث معلوم التاريخ كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد لا من قبيل استصحاب الكلي اذ لو فرض ان المكلف نام عند الزوال ثم نام قطعا في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم اجمالاً بحصول وضوءٍ اما قبل الساعة الثانية او بعد الساعة الثانية فبناءً على ذلك قد حصل للمكلف يقينٌ بفرد من الحدث ويشك في بقاء ذلك الفرد المشار اليه اجمالا لا تفصيلا. وبناء عليه فالاستصحاب الجاري استصحاب للفرد.

واما لو كان الحدث مجهول التاريخ كما لو علم بحصول الوضوء في الساعة الثانية واحتمل ان النوم قبلها او بعدها فهنا وقع البحث بين الاعلام في ان استصحاب الحدث هل هو من استصحاب الفرد ام من استصحابٍ الكلي

وهنا ثلاثة اراء

الرأي الاول

انه من استصحاب الفرد وهو ما ذكره السيد الشهيد في البحوث حيث علم بحصول حدثٍ اجمالاً وهذا الحدث لا يدرى بقي لانه تجدد بعد الوضوء ام زال لانه حصل قبل الوضوء فيجري استصحابه والوجه في ذلك ان هناك فرقاً بين تردد الطبيعي بين نوعين وتردد الفرد بين زمانين فاذا كان المكلف على طهارة وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني وقام بالوضوء بعد صدور البلل فقد قطع بطبيعي الحدث المردد بين نوعين بولٍ او مني فان كان من النوع الاول فقد ارتفع قطعاً بالوضوء وان كان من النوع الثاني فما زال باقياً. فهنا يكون استصحاب الحدث من استصحاب الطبيعي باعتبار انه علم بطبيعيٍ مردد بين نوعين

واما لو علمت ولادة زيد وترددت بين عام الفين وعشرين او عام الفين وثلاثين وعلم اجمالاً انه ان كان من مواليد الفين وعشرين فقد توفي قطعا. بخلاف ما اذا كان من مواليد الفين وثلاثين فالمعلوم هنا فرد وهو ولادة زيد مردد بين زمانين.

فاستصحاب بقاء المولود من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي

والمقام من هذا القبيل حيث ان المشار اليه ذهنا باشارة اجمالية فرد من الحدث لكن هذا الفرد مردد بين زمانين لا يعلم انه قبل الوضوء لانه وقع قبل الساعة الثانية فزال بالوضوء او بعد الوضوء فهو باق فالاستصحاب من استصحاب الفرد لتردد فردٍ بين زمانين لا من استصحابٍ الكلي

الرأي الثاني

ان المقام من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

والميزان في استصحاب الكلي من القسم الثاني العلم بالطبيعي المردد بين فردٍ زائل وفرد باقي للشك في ان الكلي الذي حصل حصل ضمن الفرد الاول فهو زائل او حصل ضمن الفرد الثاني فهو باق. كمثال الحدث المردد بين البول والمني الذي سبق بيانه

والمقام من هذا القبيل حيث ان المكلف علم بنوم عند الزوال وعلم بنومٍ مرددٍ بين كونه سابقاً على الوضوء الحاصل في الساعة الثانية او لاحقا له فالمعلوم هنا بالاجمال هو النوم وليس الحدث اذ لو كان النوم قبل الساعة الثانية لم يكن موجباً للحدث لان الحدث موجود والمحدث لا يحدث فلذلك ليس المقام من قبيل الفرد المردد بين زمانين اذ لا علم بحدث مردد بين قبل الساعة الثانية وبعد الساعة الثانية وانما المعلوم بالاجمال النوم والنوم مردد بين فردين لان النوم الذي علم به وهو النوم الثاني ان كان قد حصل ضمن حالةٍ قبل الساعة الثانية فقد زال قطعاً بالوضوء في الساعة الثانية وان كان قد حصل ضمن حالةٍ بعد الساعة الثانية فهو باقٍ قطعا

فالمقام من استصحاب الكلي من القسم الثاني لا من استصحاب الفرد

الرأي الثالث

ما ذكره سيدنا الخوئي من ان المقام من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

والميزان في استصحاب الكلي من القسم الرابع ان يكون المعلوم عنواناً انتزاعياً يحتمل انطباقه على ما علم ارتفاعه ويحتمل تجدده بفردٍ جديد

وبيان ذلك بالمثال المعروف:

ان المكلف لو كان مجنبا ثم اغتسل ثم رأى في ثوبه منياً بعد ساعات. فبرؤية المني في ثوبه حصل له علم بجنابه وهي الجنابة الناشئة عن هذا المني الموجود في الثوب. فالمعلوم هنا عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الجنابة الناشئة عن هذا الثوب ومن المحتمل انطباق هذا العنوان على الجنابة التي اغتسل منها

كما يحتمل صدق هذا العنوان بفرد جديدٍ من الجنابة. وهنا قد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره الى جريان استصحاب الجنابة غاية ما في الامر انه معارضٌ باستصحاب الطهارة الحاصلة من الغسل الا ان المقتضي لجريان استصحاب الجنابة موجود اذ بلحاظ هذا العنوان الاجمالي وهو الجنابة الناشئة عن هذا المني تحقق ركنا الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء

والمقام من هذا القبيل حيث ان النوم اما مجهول التاريخ او معلوم التاريخ فان كان النوم مجهول التاريخ والمعلوم التاريخ هو الوضوء في الساعة الثانية فللمكلف ان يقول ان الحدث المعلوم تحققه عند النوم الثاني اي عنوان الحدث المعلوم عند النوم الثاني هل منطبقه الحدث الاول الذي زال قطعاً او منطبقه حدث بعد الوضوء فالمعلوم بالاجمال عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الحدث المعلوم عند النوم الثاني

و يحتمل انطباقه على الحدث الذي تيقن بحصوله وهو الحدث عند الزوال وقد ارتفع ويحتمل انطباقه على فرد جديد من الحدث وهو ما لو كان النوم حاصلاً بعد الوضوء. فيجري الاستصحاب فيه. بلحاظ العنوان الانتزاعي

وان كان الحدث معلوم التاريخ اي كان النوم الثاني معلوم التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال وانما المجهول هو الوضوء اذ لا يدرى ان الوضوء قبله اي قبل الساعة الثانية او بعده فهنا يكون استصحاب الحدث الذي يحتمل انتقاضه او ارتفاعه بالوضوء من الكلي من القسم الثاني اذ علم بطبيعي حدث يدور بين حدثٍ زال قطعاً وحدثٍ باق قطعاً.

فان كان هذا الحدث هو الحدث الاول فقد زال قطعاً بالوضوء وان كان حدثا بعد الوضوء فهو باقٍ قطعا فيكون استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

### 035

والمتحصل مما افاده المحقق الحلي في المعتبر:

ان المكلف اذا كان عند الزوال محدثاً ثم علم اجمالاً بالوضوء في الساعة الثانية او الثالثة كما علم اجمالاً بحصول نومٍ له اما قبل الوضوء او بعد الوضوء فليس لديه شكٌ في بقاء الحدث وانما لديه شكٌ في بقاء الوضوء فانه حيث علم بحصول وضوءٍ بعد الحدث الاول وهو شاكٌ في انتقاضه بالنوم فيجري استصحاب الوضوء

واما النوم فان كان قبل الوضوء فهو لا يقتضي حدثاً جديداً اذ المحدث لا يحدث واما حصوله بعد الوضوء فهو مشكوكٌ فمرجع ذلك لبا الى الشك في حصول الحدث لا الشك في بقاءه كي يكون مجرى للاستصحاب

ويلاحظ على ما افيد

ان المقتضي لجريان الاستصحاب وهو اجتماع اليقين بالحدوث والشك في البقاء تام والسر في ذلك ان المكلف اذا لاحظ العنوان الانتزاعي وهو عنوان الحدث المعلوم عند النوم الثاني جرى الاستصحاب اذ المكلف متيقنٌ بحصول نومٍ اخر ومتى حصل النوم الاخر فقد علم بحدثٍ: اما حدثٌ جديدٌ بالنوم الثاني او انه استمرارٌ للحدث الاول لان النوم الثاني ان حصل بعد الوضوء فهو حدثٌ جديد وان حصل قبله كان استمراراً للحدث الاول.

وبناءً على ذلك فهناك يقين بحدثٍ عند النوم الثاني وهذا الحدث يشك في بقائه، فالمقتضي لجريان الاستصحاب تام اذ هناك يقينٌ بحدثٍ عند النوم الثاني الاعم من كونه استمراراً او حدثاً جديداً وشكٌ في بقاء الحدث الذي علم به عند النوم الثاني.

ومقتضى ذلك شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الحدث ومعارضته لاستصحاب الطهارة، غاية ما في الباب هل ان الاستصحاب في المقام استصحابٌ للفرد او استصحابٌ للكلي؟

والصحيح هو التفصيل بين كون الحدث معلوم التاريخ و كونه مجهول التاريخ، فإن كان النوم الثاني معلوم التاريخ كما لو علم ان النوم الثاني قد حصل في الساعة الثانية ولكن الوضوء مجهولٌ اذ يحتمل حصوله قبل الساعة الثانية ويحتمل بعد الساعة الثانية فيقال حينئذ حيث علم بالنوم في الساعة الثانية فقد علم بشخص من الحدث اذ متى ما اضيف الحدث الى زمن معين فقد اصبح متشخصاً والمفروض ان النوم مضافٌ الى زمنٍ معين وهو الساعة الثانية فالعلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثانية مساوق للعلم التفصيلي بحدث عند العلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثانية

وبالتالي فالمعلوم شخصٌ من الحدث وفردٌ منه يحتمل زواله لانه استمرارٌ للحدث الاول ان كان الوضوء قد حصل بعد الساعة الثانية ويحتمل كونه حدثاً جديداً ان كان الوضوء قد حصل قبل الساعة الثانية

فحيث علم بشخصٍ من الحدث وشك في استمراره يجري استصحاب بقاء الفرد

واما اذا كان الحدث مجهول التاريخ كما لو علم بان الوضوء في الساعة الثانية واحتمل كون الحدث اي احتمل كون النوم قبله او بعده فهنا ثلاثة اراء

الرأي الاول

ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره من ان المستصحب هنا فردٌ من الحدث كما في حال العلم التفصيلي بتاريخ الحدث، اذ حصل نومٌ جديدٌ جزما اما قبل الساعة الثانية او بعدها فعلم بحصول النوم حدثٌ لا يدرى انه استمرار للحدث السابق او جديدٌ فيجري استصحاب بقاءه اذ ان هناك فرقا بين تردد الطبيعي بين نوعين وتردد الفرد بين زمانين فان المكلف اذا رأى بللا مشتبها بين البول والمني ثم توضأ فشك بعد الوضوء في الحدث فان المشكوك طبيعي الحدث المردد بين نوعٍ من الحدث قد ارتفع بالوضوء ونوعٍ ما زال باقياً لو كان هو الحادث فهنا يكون المقام من استصحاب الكلي

واما اذا علم بولادة زيدٍ وشك في ان ولادته كانت عام ١٩٥٠ او ١٩٨٠ فان كان في العام الاول فقد مات جزما والا فما زال باقيا فهنا فرد مشخصٌ وهو الولادة لزيدٍ المرددةً بين زمانين فاستصحاب بقاء المولود من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي

والمقام من هذا القبيل فان النوم الثاني فردٌ من النوم وكما علم بنومٍ ثانٍ علم بحدث عنده. فالمعلوم فرد من الحدث مردد بين زمانين: زمان ما قبل الساعة الثانية او ما بعد الساعة الثانية فالجاري استصحاب فردٍ من الحدث

الرأي الثاني

ان الجاري استصحاب الكلي من القسم الثاني. اذ ان المناط في استصحاب الكلي من القسم الثاني ان يكون المعلوم حدوثه الطبيعي المردد بين نوعين فمتى ما كان المعلوم حدوثه الطبيعي المردد بين نوعين بحيث لو كان الحادث نوع الف لكان قد زال ولو كان الحادث نوع باء لكان باقيا فالميزان منطبق على المقام اذ العلم بنومٍ ثانٍ علمٌ لكن لا بفردٍ من الحدث بل بطبيعي الحدث

والشاهد على ان المعلوم هو الطبيعي تردده بين نوعين: نوعٍ هو استمرار ونوعٍ هو تجدد ومن الواضح ان هناك فرقاً بين الاستمرار للحدث وبين تجدده فهما نوعان فلأجل ذلك لو كان الحاصل هو نوع الاستمرار كما لو كان النوم حاصلاً قبل الساعة الثانية لكان قد زال قطعاً ولو كان الحادث هو نوع التجدد لكان باقياً قطعاً. فلاجله يكون المستصحب هنا كلي الحدث من القسم الثاني وليس فردا مرددا بين زمانين بل طبيعي مردد بين نوعين

الرأي الثالث

ان المستصحب هو الكلي ولكن من القسم الرابع الذي اخترعه سيدنا الخوئي. والميزان فيه انه تارةً يكون الكلي كلياً ذاتياً صادقاً على فرديه صدقاً ذاتياً وتارةً يكون الكلي عنوانا انتزاعيا

فمثلاً كلي الحدث الدائر بين البول او المني مما يكون صدقه على البول او المني صدقاً ذاتيا بلا حاجة لانتزاع عنوان

واما الحدث عند النوم الثاني فهذا عنوانٌ انتزاعي. اذ لا يوجد في الحدث ما يكون نوعه الحدث عند النوم الثاني وانما الحدث المعلوم عند العلم بالنوم الثاني عنوان انتزاعي لاوجود له بازاءه ويحتمل انطباقه على الحدث الاول وهو الحدث عند الزوال او الحدث الجديد وهو الحدث ما بعد الوضوء فالمستصحب هو الكلي من القسم الرابع فان ميزانه وهو كون المعلوم عنواناً انتزاعياً اجماليا يحتمل انطباقه على ما قطع بزواله ويحتمل انطباقه على ما يحتمل حدوثه فهو من القسم الرابع

كمن. كان جنباً ليلاً ثم اغتسل ثم رأى بثوبه منياً وبرؤية المني انتزع عنوان الجنابة الناشئة عن المني المرئي.

وهذا كليٌ انتزاعيٌ يحتمل انطباقه على الجنابة التي اغتسل منها ويحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة

والمقام نظيره فالجاري استصحاب كلي الحدث لكن من القسم الرابع

نعم لو كان مجهول التاريخ مضاداً للحالة السابقة لكان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني وبيان ذلك:

لو كان المكلف عند الزوال على طهارة وعلم بوضوءٍ اما في الساعة الثانية او الثالثة كما علم بحدث قبل الساعة الثانية او بعدها اي قبل الوضوء او بعده. فهنا مجهول التاريخ وهو الحدث مضادٌ للحالة السابقة قبل توارد الحالتين وهي الطهارة عند الزوال.

ففي هذا الفرض يكون استصحاب الحدث من الكلي من القسم الثاني فان كونه عند الزوال على طهارة يعني ان ما علم به اجمالاً هو الحدث وليس كالمثال السابق وهو ان ما علم به اجمالاً هو النوم والنوم قد يستدعي حدثاً كما لو حصل بعد الوضوء وقد لايستدعي حدثا كما لو حصل قبله بل يكون استمرارا للحدث السابق فان الصورة هنا تختلف عما سبق اذ هنا علم بحدثٍ على كل حال اما قبل الوضوء او بعد الوضوء وحيث ان مجهول التاريخ مضادٌ للحالة السابقة كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني فان طبيعي الحدث المعلوم اجمالا مردد بين حدثٍ قبل الوضوء فقد ارتفع قطعاً او حدثٍ بعد الوضوء فهو باقٍ قطعاً فلانه مرددٌ بين نوعين نوعٍ رفعه الوضوء ونوعٍ استجد حصوله كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

ويلاحظ على ما افيد:

كما ذكر الاعلام من تلامذته ان هناك فرقا بين عنوانين في المقام

العنوان الاول

وهو عنوان الحدث عند النوم الثاني في ما اذا كانت الحالة السابقة هي الحدث ثم علم اجمالاً بحصول نومٍ اما قبل الوضوء او بعده فعند النوم الثاني علم بحدثٍ اعم من كونه استمراراً او كونه تجدداً فان هذا العنوان وهو الحدث عند النوم الثاني لا يحتمل انطباقه على الحدث الاول اي الحدث عند الزوال لان الحدث الذي علم بالنوم الثاني هو الاعم من الاستمرار والتجدد لاالاعم من الحدث الذي حصل اولا عند الزوال و الحدث المتجدد اذ ان الذي نشأ عن النوم الثاني هو اما استمرارٌ للاول او انه حدثٌ جديد لا ان الذي نشأ عن النوم الثاني هو الحدث الاول عند الزوال والمفروض ان استصحاب الكلي من القسم الرابع متقوم بكون المعلوم عنوانا منتزعاً من امرٍ خارجيٍ كانتزاع الجنابة من المني المرئي في الثوب والمنتزع من النوم الثاني هو اما استمرار للحدث الاول او تجددٌ للحدث فالحدث المعلوم عند النوم الثاني لا يحتمل انطباقه على الحدث الذي حصل عند الزوال كي يكون المقام من استصحاب الكلي من القسم الرابع. فيقال ان الحدث هنا مرددٌ بين مصداقٍ زال ومصداقٍ باق. وانما هو من الكلي من القسم الثاني لتردد هذا الطبيعي بين نوعين نوعٍ هو استمرار ونوعٍ هو تجدد فان كان الحادث الاول فقد زال قطعاً وان كان الحادث هو الثاني فما زال باقياً

والعنوان الاخر ان يكون المعلوم مما له علامة بحيث يحتمل انطباقه على الفرد الاول كما لو فرض ان المكلف علم بانه مس ميتا فاصبح محدثا ثم علم بانه اغتسل في الساعة الفلانية كما علم بانه مس ميتا مرة اخرى اما قبل الغسل او بعده الا ان ما علم به انه مس ميتا متورما اي ان ما علم به بالمس الثاني هو ذو علامة اي مس ميتٍ متورم بعد برده وقبل غسله وحيث ان هذا العنوان الانتزاعي وهو مس ميت متورم عند المس الثاني اي عند.حصول المس الثاني لميت انتزع عنوان وهو مس ميتٍ متورمٍ بعد برده و يحتمل وجدانا ان مس الميت المتورم هو المس الذي حصل في الساعة الأولى واما المس الذي حصل قبل الغسل او بعده فليس مسا لميت متورم فحيث يحتمل ذلك كان المستصحب هنا من الكلي من القسم الرابع اذ المستصحب عنوان انتزاعي يحتمل انطباقه على المس الذي اغتسل منه قطعاً كما يحتمل انطباقه على مس جديد فاستصحابه من استصحاب الكلي من القسم الرابع

هذا تمام الكلام والمناقشة في القول الاول ويأتي الكلام حول القول الثاني وهو قول المحقق الآخوند

### 036

ولهذا البحث عدة امثلةٍ بحثها الفقهاء ومنهم الاعلام الثلاثة سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص208، وسيد المنتقى قدس سره في ج6 ص222والسيد الشهيد في البحوث ج6 ص196:

ونذكر مثالين من هذه الامثلة:

الاول: من كان جنباً فاغتسل ثم رأى منيا.

وقد ذكر السيد الشهيد قدس سره هذا الفرع في بحث الفروع المتعلقة بالاصل المثبت وافاد مطلبين

1- من كان جنبا ليلا فاغتسل ثم رأى بثوبه منيا نهارا ونتيجة رؤية المني علم بجنابةٍ لا يدري هل هي الجنابة التي اغتسل منها ام هي جنابةٌ جديدة؟ وهنا اجرى سيدنا الخوئي قدس سره استصحاب الجنابة التي نشأت عن المني المرئي بدعوى انه استصحاب الكلي من القسم الثالث فان الميزان فيه ان يعلم بحصول فرد وارتفاعه ويعلم بحصول فرد ذي عنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي ارتفع كما يحتمل صدقه على فرد جديد والميزان منطبق على المثال .

واشكل السيد الشهيد قدس سره بان المستصحب اما كلي الجنابة مع غمض النظر عن الاضافة او المستصحب الجنابة الناشئة عن المني المرئي فعلى الاول هو من القسم الثالث من اقسام الكلي الذي لا يجري فيه الاستصحاب لتردد الكلي بين فرد علم حدوثه وهو مقطوع الارتفاع وفردٍ مشكوك الحدوث حيث علم بتحقق الجنابة ضمن الجنابة السابقة التي اغتسل منها ويشك في تحقق الجنابة ضمن فردٍ جديد، فالجاري هو استصحاب عدم حدوث جنابةٍ جديدة لا استصحاب كلي الجنابة

وان كان المستصحب هو العنوان الانتزاعي اي الجنابة الناشئة عن المني المرئي فالاستصحاب حينئذ من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي ، والسر في ذلك ان الميزان في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي العلم بحادثٍ مردد بين مصداق مقطوع الارتفاع ومصداق مقطوع البقاء وهذا مما ينطبق على المقام حيث ان الجنابة الناشئة عن المني قابلة للانطباق على مصداقٍ معلوم الارتفاع وهو الجنابة التي اغتسل منها او جنابةٍ باقية لو كان هو المصداق.

الا ان المقتضي لجريان الاستصحاب فيه وهو كونه كلياً من القسم الثاني لا يكفي ما لم يترتب عليه اثر والمفروض ان العنوان الانتزاعي وهو الجنابة الناشئة عن المني المرئي ان لوحظ على نحو الموضوعية فليس له اثرٌ شرعي اذ لم يؤخذ في الادلة موضوعاً لاثرٍ شرعيٍ

وان لوحظ على نحو المشيرية لما في الخارج فما في الخارج من قبيل الفرد المردد اذ المشار اليه بعنوان الجنابة الناشئة عن المني اما الجنابة السابقة وقد ارتفعت قطعاً او جنابةٌ جديدة فهي باقيةٌ قطعاً، فلا يوجد شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب

وهنا تعليقتان

الاولى

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من ان الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الرابع فان الميزان فيه ان يوجد فرد من الكلي ويرتفع قطعا ثم يوجد فرد بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بارتفاعه كما يحتمل انطباقه على فردٍ جديد. وهو في المقام متحقق حيث وجد فرد من الجنابة ليلا وارتفع بالغسل ثم بوجدان المني في الثوب علم بفرد ذي عنوان وهو عنوان الجنابة الناشئة عن المني المرئي و العنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم ارتفاعه كما يحتمل انطباقه على فردٍ جديد فميزان القسم الرابع من استصحاب الكلي منطبقٌ عليه

غير ان السيد الصدر يرى ان لا داعي للتقسيم ما دام ميزان القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي منطبقاً عليه فهو منه فان قلت ان الفرق بينهما انه في القسم الثاني لم يعلم بتحقق فردٍ وارتفاعه كما لو رأى بللاً مشتبهاً بين البول والمني وتوضا منه و لا يدري انه بول فارتفع او مني فيكون باقيا فانه لا يعلم تحقق فردٍ معين وارتفاعه لان الحادث مردد بين نوعين

بينما في مثال من اجنب ليلاً فاغتسل ثم رأى المني مما يعلم بتحقق فرد معينٍ من الجنابة وارتفاعه قلت: ان هذا الفارق بينهما لا يوجب قسماً جديداً يعبر عنه بالقسم الرابع فان الميزان ان يتردد المعلوم الكلي بين مصداق ارتفع قطعا او مصداق باق قطعا سواءً علم بتحقق فردٍ وارتفاعه ام لم يعلم

كما ان العلم بتحقق فرد وارتفاعه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيلي بتحقق فردٍ من الجنابة ليلاً وارتفاعه وشكٍ بدوي في حدوث فرد اخر من الجنابة اذ المعلوم بالاجمال باق وجدانا وهو الجنابة الناشئة عن المني المرئي حيث يحتمل انطباقها على الفرد الذي علم بارتفاعه ويحتمل انطباقها على فردٍ جديد

التعليقة الثانية

انه لو كان المستصحب هو الجنابة الناشئة عن المني المرئي لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية لواقع الجنابة فانه مما يترتب عليه الاثر حيث ان موضوع الاثار واقع الجنابة لا بالعنوان التفصيلي كي يقال ان الجنابة ليلاً قد ارتفعت والجنابة نهاراً مشكوكة الحدوث ولا بالعنوان الاجمالي وهو عنوان الجنابة الناشئة عن المني فان كلا العنوانين ليس دخيلاً في موضوع الاثر وانما موضوع الاثر واقع المعنون وهو واقع الجنابة غاية ما في الباب ان هذا الواقع اذا رؤي بالعنوان الاجمالي جرى فيه الاستصحاب فاذا جرى فيه الاستصحاب وهو موضوعٌ للاثر ترتب عليه الاثر.

المطلب الثاني

لو علم المكلف انه امنى مرتين في هذا اليوم وعلم انه اغتسل ولا يدري انه اغتسل قبل الجنابة الثانية فهو جنبٌ فعلاً ام اغتسل بعدها فهو طاهرٌ فعلاً فمثل هذا الفرض هل هو من قبيل استصحاب الفرد ام من قبيل استصحاب الكلي؟

فهنا ثلاثة اراء كما مر في البحث السابق

اذ قد يقال ان المقام من قبيل استصحاب الفرد اذ بحصول الإمناء مرةً اخرى علم بفردٍ من الجنابة جزما فان المقتضي لحدوث الجنابة عند حدوث الامناء تامٌ غاية ما في الباب هل هو مسبوقٌ بجنابة فيكون بقاءً لها او مسبوقٌ بطهارة فتكون جنابةً جديدة فهذا امرٌ اخر ولكن بحدوث الامناء علم بحدوث فردٍ معين من الجنابة ويشك في ارتفاعه بالغسل فيجري استصحابه وهذا ما ذكره السيد الشهيد قدس سره سواءً كان الفرد من الجنابة معلوم التاريخ ام كان مجهول التاريخ، اي سواءً كان الامناء الثاني في الساعة الثانية بعد الزوال ام مجهولا فان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المعين.

او قد يكون الغسل معلوم التاريخ كما لو علم انه اغتسل في الساعة الثانية بعد الزوال وشك في ان الامناء الثاني كان قبل الساعة الثانية او بعدها. فانه قد علم بفردٍ من الجنابة عند حصول الامناء الثاني ويشك في ارتفاعه فيجري استصحابه من باب استصحاب الفرد.

وهذا المثال من باب توارد الحالتين الذي هو محل البحث .

الرأي الثاني

ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من ان المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الرابع كالمثال السابق وهو من اجنب ليلاً ثم اغتسل ثم رأى في ثوبه منياً فاحتمل جنابةً جديدة وقال ان المثالين من واد واحد. فان المكلف يرى انه بحصول الامناء الاخر علم بفردٍ من الجنابة والمعلوم عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني وحيث ان هذا العنوان الاجمالي مما يحتمل انطباقه على الجنابة الاولى ويحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة فيجري استصحابه.

وقد فصل سيدنا الخوئي قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ، فإن كان الحدث معلوم التاريخ كما لو علم ان الامناء الثاني كان في الساعة الثانية بعد الزوال، وشك في ان الغسل كان قبله او بعده فحيث ان الامناء الثاني معلوم التاريخ كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد اذ الحادث بالامناء الثاني فرد من الجنابة وانما كان فرداً لتشخصه بالامناء الثاني المتشخص في الساعة الثانية فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد

وان كان الحدث مجهول التاريخ فان كان موافقاً للحالة السابقة كان استصحابه من استصحاب القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلي كما لو علم المكلف بانه اجنب قطعا عمد الزوال ثم علم انه امنى مرةً واغتسل في الساعة الثانية ولا يدري انه قبل الغسل ام بعده؟ فهنا حيث ان الامناء الثاني مجهول التاريخ وهو موافق للحالة السابقة حيث ان المكلف كان على جنابةٍ سابقة فاستصحابه من قبيل استصحاب القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلي، والسر في ذلك انه يعلم عند حصول الامناء الثاني بجنابة ناشئة عن الامناء الثاني وهذا العنوان الانتزاعي مما يحتمل انطباقه على الجنابة الاولى كما يحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة فميزان استصحاب القسم الرابع من اقسام الكلي منطبقٌ عليه

واما اذا كان مضاداً للحالة السابقة كما لو كان المكلف على طهارة عند الزوال ثم علم انه اغتسل ايضاً في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم بحدوث جنابةٍ اما قبل الساعة الثانية فيكون الغسل رافعاً لها او بعدها فهو جنبٌ فعلاً فيكون استصحاب الجنابة من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي لان المفروض ان لديه علما بالحدث لاكالصورة السابقة حيث يتردد ما علم به بين كونه بقاء للجنابة السابقة او فرداً جديداً من الجنابة بل في هذه الصورة وهو ما لو كان مجهول التاريخ مضاداً للحالة السابقة يكون قد علم بحصول جنابةٍ جديدةٍ اي ناقضة للطهارة السابقة وحيث علم بحدوث جنابةٍ غاية ما في الباب ان هذه الجنابة المعلومة مرددةٌ زمانا بين كونها قبل الساعة الثانية فتكون بقاءً للجنابة السابقة وكونها بعد الساعة الثانية فتكون جنابةً جديدة فلترددها بين نوعين الجنابة وهما الجنابة البقائية والجنابة الحدوثية كان الاستصحاب من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

وقد يلاحظ عليه

انه لا فرق بين كون مجهول التاريخ مماثلاً للحالة السابقة او مضاداً للحالة السابقة في انه في كلا القسمين من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي والسر في ذلك انه حتى لو كان موافقا للحالة السابقة كما لو كان جنبا عند الزوال ثم علم انه اغتسل في الساعة الثانية وعلم انه امنى ثانية اما قبل الساعة الثانية او بعدها.

ف عنوان الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني لا يحتمل انطباقها على الجنابة السابقة، اذ غاية ما هناك انه لو حصل الامناء الثاني قبل الساعة الثانية فانه بقاءٌ للجنابة لا انه عينها. فعنوان الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني مما لا يحتمل انطباقه على الجنابة السابقة وانما هو مرددٌ بين بقاء الجنابة او تجددها فيكون من استصحاب الكلي من القسم الثاني كما لو كان مضادا للحالة السابقة بحسب تقرير سيدنا الخوئي قدس سره.

واما اذا كان الامناء الثاني معلوم التاريخ فقد ذكر السيد الخوئي ان استصحابه من قبيل استصحابٍ الفرد المعين ووافقه على ذلك السيد الصدر واختلفا فيما اذا كان مجهول التاريخ

وقد يقال يمكن تصور الفرضين فيه بان يقال ان الجنابة اذا كانت معلومة التاريخ بمعنى ان الامناء الثاني معلوم الحصول في الساعة الثانية فبلحاظ ان هذه الجنابة قد تشخصت بإمناءٍ متشخص في الساعة الثانية صح ان يقال ان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد ولكن بلحاظ انه حتى لو كان معلوم التاريخ الا انه مرددٌ بين كونه جنابةً بقائيةً او جنابةً حدوثية اذ لعل الغسل قبله فهو جنابة حدوثا او بعده فهو جنابةٌ بقائية فهو بهذا المنظور من استصحاب الكلي من القسم الثاني

وهذا الامر لا يهم لان الاثر مترتب على كل حال لولا مخالفة سيد المنتقى قدس سره الذي لا يرى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي وانما يرى جريانه في استصحاب الفرد.

الرأي الثالث هو ان استصحاب الجنابة المجهولة التاريخ من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

### 037

المثال الثاني هو استصحاب العيد:

ذكر سيدنا الخوئي (ره) أنه إذا شك المكلف في اليوم الواحد والثلاثين من هلال شهر رمضان أن أول شوال هل هو يوم الثلاثين أم هو اليوم الواحد والثلاثون؟

فقد تيقن بدخول أول شوال في أحد اليومين إما السابق وهو الثلاثون أو اليوم الفعلي وهو اليوم الواحد والثلاثون وحيث تيقن بدخول أول شوال في احد اليومين ويشك في انقضائه فيستصحب بقاءه إلى حين الغروب ويأتي بأعمال أول شوال

والمستصحب هنا شخص يوم العيد أي ذلك الفرد الواقعي المعبر عنه بأول شوال

وهنا مطلبان،

المطلب الأول: في ما أورد من الا شكالات على ما ذكره سيدنا الخوئي (قده).

الا شكال الاول:

ما ذكره السيد الصدر (قده) من أن استصحاب العيد معارض باستصحاب عدم العيد فكما أن المكلف على يقين بأن أحد اليومين وهما يوم الثلاثين ويوم الواحد والثلاثين يوم عيد فهو متيقن أيضا بأن أحدهما عدم العيد فكما أن له يقينا بتحقق أول شوال ضمن أحد اليومين واستصحابه من قبيل استصحاب الفرد كذلك له يقين بعدم العيد في أحد اليومين فإن العيد إن كان اليوم الواحد والثلاثين فيوم الثلاثين من شهر رمضان متصف بعدم العيد وإن كان العيد يوم الثلاثين من هلال شهر رمضان فاليوم الواحد والثلاثين عدم العيد لأنه اليوم الثاني من شوال وليس اليوم الأول فاستصحاب دخول العيد في أحد اليومين معارض باستصحاب عدم العيد في أحد اليومين.

وقد رفضه السيد الخوئي (ره) بدعوى أن استصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الثالث حيث تيقن عدم العيد قبل يوم الثلاثين اذ اليوم التاسع والعشرون من شهر رمضان متصف بعدم العيد جزما وحيث تيقن بعدم العيد وتيقن بارتفاعه ويشك في تحقق عدم العيد في يوم آخر فالمقام مما علم فيه بتحقق الكلي ضمن فرد وارتفاعه والشك في تحققه ضمن فرد جديد فلا يجري استصحابه وسيأتي التعليق على ذلك.

الا شكال الثاني:

ما ذكره سيد المنتقى (ج6 صـ 222): إن المستصحب إما عنوان أول شوال أو واقع المعنون فإن كان المستصحب عنوان أول شوال فليس موضوعا للأثر وإن كان المستصحب واقع المعنون بهذا العنوان فواقع المعنون مركب من نهار وتقيد بالخصوصية وهي خصوصية أولية شوال فأما النهار فلا شك فيه إذ اليوم نهار وأمس كذلك وإنما الشك في الجزء الثاني وهو التقيد بالخصوصية وحيث إن التقيد بالخصوصية مما لعدمه حالة سابقة فالجاري استصحاب عدم هذه الخصوصية لا أن الجاري استصحاب يوم العيد.

والجواب:

سواء كان موضوع الأثر هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان أول شوال أو كان موضوع الأثر النهار المتقيد بأولية شوال فإنه على كل حال قد قطع بدخوله فكما أن للمكلف يقينا بصدق عنوان أول شوال في أحد اليومين أي يوم الثلاثين أو الواحد والثلاثين كذلك للمكلف يقين بتحقق النهار المتصف بأولية شوال إما في اليوم الثلاثين أو الواحد والثلاثين ويشك في انقضائه فيستصحب بقاؤه فلا فرق من هذه الجهة بين كون موضوع الأثر العنوان الانتزاعي أو واقع المعنون في جريان الاستصحاب على كل حال .

الا شكال الثالث:

ما ذكره سيد المنتقى (قده) أيضا من أن الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فلا يوجد شك في البقاء في المقام كي يكون مجرى للاستصحاب وجريان الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء

وبيان ذلك:

أن أول شوال إن كان أمس فقد ارتفع قطعا وإن كان اليوم فهو موجود قطعا فأول شوال مردد بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء وبالتالي فلا وجه لاستصحاب أول شوال إلا من قبيل استصحاب الفرد المردد.

والجواب:

إن المقام من استصحاب الفرد المعين لا من استصحاب الفرد المردد باعتبار أن تردد الحادث بين زمانين يقطع بارتفاعه بناء على أحدهما ويقطع ببقائه بناء على الآخر لا يخرج استصحابه عن كونه استصحابا لفرد معين مثلا: إذا علم بولادة زيد وترددت ولادته بين 1300 هـ وبين 1400 هـ فإن ولد في عام 1300 فقد مات جزما وإن كان ولد عام 1400 فهو موجود جزما فهل أن تردد الولادة بين زمانين يخرج استصحاب بقاء زيد عن كونه استصحابا لفرد معين ويوجب صيرورته استصحابا لفرد مردد أم يقال ان زيدا المولود في أحد الزمانين قد تيقن بوجوده ويشك في ارتفاعه فيستصحب بقاؤه؟

كذلك الأمر في المقام فإنه قد تيقن بدخول يوم يعبر عنه بأول شوال ولكن لا يعلم أن أول شوال وهو ذاك اليوم الواقعي الذي له آثار مخصوصة هل تحقق ضمن اليوم الثلاثين فهو مرتفع قطعا أو اليوم الواحد والثلاثين فهو موجود قطعا فإن تردده بين زمانين لا يلغي كون استصحابه من استصحاب الفرد المعين ما دام وجودا مشخصا.

نعم، قد يرد على استصحاب بقاء العيد إلى الآن أنه أصل مثبت بناء على أن موضوع الآثار الشرعية من استحباب صلاة العيد ووجوب إخراج زكاة الفطرة هو وجود يوم وكون ذلك اليوم أول شوال فالجزء الاول وإن أحرز بالوجدان فهو يوم قطعا والجزء الثاني وهو كون اليوم أول شوال بنحو مفاد كان الناقصة لا يثبت باستصحاب مفاد كان التامة إذ ما تيقن به المكلف هو مفاد كان التامة وهو وجود أول شوال في أحد اليومين،وما يشك فيه هو كون اليوم الفعلي أول شوال بنحو مفاد كان الناقصة واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة نعم لو كان الموضوع مركبا من صلاة ووجود نهار العيد لكان إثبات ذلك ممكنا فإن الصلاة وجدت بالوجدان ووجود نهار العيد بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامة فيتم ترتب الأثر من سقوط الأمر بصلاة العيد و الأمر بإخراج زكاة الفطرة.

المطلب الثاني:

إن سيدنا الخوئي قده في مصباح الأصول لم يقبل معارضة استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد لأنه رأى أن استصحاب عدم العيد من القسم الثالث ولا يجري فيه الاستصحاب

ولكنه في فقهه (ج22 ص 129) قبل الاستصحاب المعارض وقال أن استصحاب العيد معارض باستصحاب عدم العيد إلا أن استصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الرابع حيث إن ميزان استصحاب الكلي من القسم الرابع هو ان يعلم بوجود فرد وارتفاعه ثم يعلم بوجود فرد ذي عنوان يحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد الذي علم بارتفاعه فاستصحابه من استصحاب الكلي من القسم الرابع

والمقام من هذا القبيل حيث إن عدم العيد علم بتحققه وارتفاعه وهو عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين من هلال شهر رمضان ووجد فرد من عدم العيد أيضا ذو عنوان وهو عدم العيد في أحد اليومين ويشك في أن هذا العدم هو ذلك العدم الذي ارتفع في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان أو عدم جديد فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

ولكن الصحيح :

أنه من استصحاب الكلي من القسم الثاني لا من القسم الرابع أما أنه من استصحاب الكلي فلأن المفروض أن بين العدمين تمايزا حيث إن عدم العيد المتحقق في اليوم الثلاثين من شهر رمضان كما لو كان يوم الثلاثين من شهر رمضان واقعا فإنه معنون بعنوان رمضان وأما عدم العيد المعنون في يوم الواحد والثلاثين من هلال رمضان كما لوكان العيد الواقعي في اليوم الثلاثين فإنه عدم آخر لأنه عدم معنون بعنوان ثاني شوال فحيث إن بين العدمين عدم العيد المعنون بأنه من رمضان وعدم العيد المعنون بأنه ثاني شوال تمايزا فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي المردد بين فردين لا من استصحاب فرد عدم العيد فهناك فرق بين استصحاب العيد فهو من استصحاب الفرد لأن يوم العيد يوم مشخص خارجا

و استصحاب عدم العيد فهو من استصحاب الكلي لأن بين العدمين تمايزا خلافا للسيد الصدر قده الذي ذهب إلى أنه من استصحاب الفرد.

وأما أنه ليس من استصحاب الكلي من القسم الرابع كما ذكره سيدنا ره فلأن هذا العنوان وهو عدم العيد في أحد اليومين مما لا ينطبق على عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان فإن عدم العيد المراد استصحابه هو عدم العيد في أحد اليومين أي 30 أو 31،

حيث إنه بدخول اليوم الواحد والثلاثين كما علم بعيد كذلك علم بعدم عيد فالعدم المعلوم عند دخول اليوم 31 عدم لا ينطبق على العدم المتحقق يوم التاسع والعشرين كي يقال أن المعلوم كلي يحتمل انطباقه على الفرد الذي قطع بارتفاعه وهو عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين بل لا ينطبق إلا على اليوم الثلاثين أو اليوم الواحد والثلاثين فلا محالة لن يكون من الكلي من القسم الرابع لتقومه باحتمال الانطباق على الفرد الذي علم بارتفاعه ولا يحتمل ذلك في المقام.

فحيث إن عدم العيد كلي لا يدرى هل تحقق في المصداق الذي لو تحقق فيه لارتفع وهو عدم العيد أمس أو في المصداق الذي لو تحقق به لكان باقيا وهو عدم العيد اليوم كما لو كان عدم العيد اليوم كان من القسم الثاني من استصحاب الكلي وجرى استصحابه.

فما نوقش به سيدنا الخوئي في مسألة توارد الحالتين من أن استصحاب الحدث المعلوم بالنوم الثاني أو استصحاب الجنابة المعلومة بالإمناء الثاني ليس من استصحاب الكلي من القسم الرابع بل من استصحاب الكلي من القسم الثاني لأن هذا العنوان وهو الحدث المعلوم عند النوم الثاني مما لا يحتمل انطباقه على النوم الأول لأنه إما قبل الوضوء فهو حدث بقائي لا الحدث الأول الذي ارتفع وإما انه بعد الوضوء فهو حدث جديد كذلك في الجنابة عندما يقال ان المكلف علم بإمنائين وعلم بغسل ولا يدرى هل أن الإمناء الثاني صار قبل الغسل أو بعده فإن الجنابة المعلومة عند حصول الإمناء الثاني مما لا يحتمل انطباقها على الجنابة الأولى لأنها لو حدثت قبل الغسل لكانت استمرارا للجنابة الأولى لا أنها عين الجنابة الأولى فلا محالة الاستصحاب ليس من استصحاب الفرد ولا من استصحاب الكلي من القسم الرابع بل من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

تنبيه:

لو فرض أن المكلف عند الزوال كان جنباً ثم علم بأنه مس ميتا وعلم أنه اغتسل ولا يدري أن الغسل قبل مس الميت فهو على حدث أو بعده فهو على طهارة فإن قيل ان باب الأغسال من باب تعدد المسبب لتعدد السبب جرى استصحاب الفرد وإن كان من باب وحدة المسبب جرى استصحاب الكلي من القسم الثاني

وبيان ذلك:

أن الأعلام في الفقه فرقوا بين باب الانطباق القهري وباب التداخل. مثلا إذا قال المولى: في كل جمعة غسل وقال:في كل يوم عرفة غسل فصار يوم عرفة يوم الجمعة فإن استفيد من الأدلة أن كون اليوم يوم جمعة أو كون اليوم يوم عرفة سبب يقتضي فردا من الغسل جاء البحث بأنه لو اجتمعا فهل يتداخلان أم لا؟

فإن البحث في التداخل وعدمه فرع تعدد المسبب بتعدد السبب في نفسه.

وأما إن قيل بأن المستفاد من الأدلة أن يوم الجمعة ظرف لصرف وجود الغسل القربي وأن يوم عرفة ظرف لصرف وجود الغسل القربي وصرف الوجود مما لا يتعدد ولا يتكرر فلا محالة إذا أتى بغسل قربي في ذلك اليوم الذي هو يوم جمعة ويوم عرفة سقط الأمران أي الأمر بغسل الجمعة وغسل يوم عرفة من باب الانطباق القهري لا من باب التداخل فإن متعلق الأمر هو الغسل القربي في ذلك الزمن وقد تحقق متعلق الأمرين معا.

كأن يقول: أكرم كل عالم وأكرم كل هاشمي فأكرم هاشميا فقد سقط الأمران معا للانطباق القهري لا التداخل. وكذلك الأمر في المقام وهو أن مس الميت سبب للغسل والإمناء سبب للغسل والاستحاضة الكثيرة سبب للغسل فلو فرض أنه قد اجتمعت هذه الأسباب فإن استفيد من أدلتها أن كل واحد سبب لفرد من الغسل جاء بحث التداخل وعدمه

وأما إذا استفيد من الأدلة أن كل واحد من هذه العناوين موضوع لصرف وجود الغسل وصرف الغسل لا يتكرر فإذا حصل غسل قربي سقطت الأوامر لا للتداخل بل للانطباق القهري ولأجل ذلك لو أن المكلف كان على جنابة ثم مس ميتا وعلم بغسل وشك في أن مس الميت كان قبل الغسل أو بعده

فإن قيل ان هذه الأسباب أسباب لمسببات عديدة فقد حصل من المكلف بعد الحدث الأول وهو الجنابة حدث آخر يقتضي فردا من الغسل وحيث يشك أن الحدث الآخر حصل قبل الغسل أو بعده فيجري استصحاب ذلك الفرد من الحدث الذي تحقق بمس الميت فاستصحابه من استصحاب الفرد سواء كان مجهول التاريخ أو معلوم التاريخ لأنه على أي حال سبب يقتضي مسببا بإزائه وهو فرد من الغسل

بينما إن قيل أنه هذه موضوعات لصرف وجود الغسل القربي فلو فرض أن مس الميت حصل قبل الغسل لم يكن موجبا لشيء زائد على ما أوجبه حدث الجنابة من صرف وجود الغسل القربي

وبالتالي إذا شك في أنه قبل الغسل أو بعده فقد علم عند حصول مس الميت بحدث وذلك الحدث مردد بين كونه استمرارا لحدث الجنابة أو كونه حدثا جديدا فالاستصحاب الجاري فيه هو استصحاب الكلي من القسم الثاني كما مضى بيانه .

### 038

القول الثاني في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين:

ما ذهب اليه صاحب الكفاية والمحقق العراقي من عدم المقتضي لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وانما يجري في معلوم التاريخ.

فلو فرض ان المكلف علم بطهارة وحدث وشك في المتقدم والمتأخر منهما من دون ان يكون احدهما معلوم التاريخ لم يشمل دليل الاستصحاب اياً منهما لقصور المقتضي.

واما لو كان احدهما معلوم التاريخ كما لو علم بان الطهارة حصلت في الساعة الثانية بعد الزوال وشك في الحدث انه قبلها ام بعدها جرى الاستصحاب في معلوم التاريخ كاستصحاب الطهارة في المثال من دون معارضٍ.

وقد استدل لتمامية هذا المدعى بوجوهٍ

الوجه الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من عدم احراز اتصال اليقين بزمان الشك

وهي نفس النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية فب منعٍ جريان الاستصحاب في تعاقب الحادثين. والاختلاف انما هو في منشأ عدم احراز الاتصال.

ففي تعاقب الحادثين كما لو علم قلة الماء عند الزوال ثم حصل علمٌ اجماليٌ بملاقاة الماء للنجاسة في احد الزمانين اما الساعة الاولى بعد الزوال او الساعة الثانية كما حصل علمٌ اجماليٌ بحصول الكرية اما في الساعة الاولى ام الثانية بحيث ان حصلت الكرية في الساعة الاولى فقد حصلت الملاقاة في الساعة الثانية وبالعكس.

فقد ذكر صاحب الكفاية ان استصحاب القلة الثابت عند الزوال الى حين الملاقاة مع احتمال كون الملاقاة في الساعة الثانية يعني عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذلو كانت الملاقاة واقعاً في الساعة الثانية لكانت الكرية في الساعة الاولى. ولو كانت الكرية في الساعة الاولى لانفصل زمان اليقين بالملاقاة وهو وقت الزوال عن زمان الشك في اجتماع القلة والملاقاة وهو الساعة الثانية.

ولاجل انه يحتمل تخلل الكرية بين وقت اليقين بالقلة ووقت حصول الملاقاة فلم يحرز اتصال زمان الشك وهو زمان اجتماع القلة والملاقاة بزمان اليقين وهو زمان اليقين بالقلة عند الزوال.

اذ لا يصدق نقض اليقين بالشك الذي هو المناط في جريان الاستصحاب الا باحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كي يكون الشك ناقضا لليقين .

وفي باب توارد الحالتين كما لو علم المكلف بانه كان على حدثٍ وطهارة وتردد الحدث والطهارة بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، فان حصلت الطهارة في الساعة الاولى فقد حصل الحدث في الساعة الثانية وبالعكس فهنا زمان الشك في بقاء الطهارة او بقاء الحدث معلومٌ وهو الساعة الثالثة مثلاً. حيث يشك في بقاء الطهارة للساعة الثالثة او بقاء الحدث للساعة الثالثة. فلا تردد في زمان الشك وانما التردد في زمان اليقين بالحدوث لان زمان اليقين بحدوث الطهارة مرددٌ بين الساعة الاولى طوالساعة الثانية كما ان زمان اليقين بالحدث مرددٌ بين الساعة الاولى والساعة الثانية.

فلذلك يكون استصحاب الطهارة الى الساعة الثالثة مع احتمال حصول الحدث في الساعة الثانية مبتلى بعدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك اذ لو حصل الحدث في الساعة الثانية فقد حصلت الطهارة في الساعة الاولى. وبالتالي فقد فصل بين الطهارة في الساعة الاولى والطهارة في زمان التعبد بها بالاستصحاب في الساعة الثالثة حصول الحدث في الساعة الثانية. وحيث يحتمل ذلك لم يحرز اتصال زمان اليقين بالطهارة بزمان الشك وهو زمان التعبد بالطهارة بقاءً.

فالبابان وهما تعاقب الحادثين وتوارد الحالتين مشتركان في محذورٍ واحد وهو عدم احراز الاتصال. غاية ما في الباب ان منشأ عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في تعاقب الحادثين التردد في زمن الشك والا زمن اليقين بالقلة معلومة. ولذلك عبر عنه بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين . ومنشأ عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك في توارد الحالتين التردد في زمان اليقين بالحدوث لعدم العلم بان الطهارة حصلت في الساعة الاولى والساعة الثانية، والا فزمان الشك وهو الساعة الثالثة معلوم. ولذلك عبر عنه بعدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك

والجواب عن اشكال صاحب الكفاية قدس سره من جهتين:

الجهة الاولى:

انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين. اذ يكفي في صدق نقض اليقين بالشك ان لا يحرز يقين مخالف بينهما فاذا لم يتوسط يقينٌ مناقضٌ بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء صدق نقض اليقين بالشك، سواء احرز اتصال زمانه بزمان اليقين او لم يحرز.

والا فمجرد تردد زمان الحدوث بين زمانين ليس مانعاً من جريان الاستصحاب البتة. فلو ترددت النجاسة بين كونها في الساعة الاولى من الزوال او في الساعة الثانية وليس هناك يقينٌ بضدها وشك في بقاءها في الساعة الثالثة فلاريب في استصحاب النجاسة الى الساعة الثالثة وان تردد زمان اليقين بحدوثها اذ ما دام لم يفصل بين زمان اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقينٌ مضاد فلم يشمله قوله ولكن انقضه بيقين اخر بل يشمله قوله لا تنقض اليقين بالشك ولا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من ذلك.

والا لو اعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بهذا المعنى بان لا يحتمل تخلل الحالة المضادة بين زمان اليقين بالحدوث وزمان الشك في البقاء لم يجر الاستصحاب حتى في معلوم التاريخ.

اذ لو علم بتاريخ الطهارة في الساعة الثانية بعد الزوال واحتمل حصول الحدث قبلها او بعدها فلاريب عند الاخوند في جريان استصحاب الطهارة مع انه حيث يحتمل حصول الحدث بعدها وهو احتمالٌ مقترن بالعلم الاجمالي بحصول الحدث في احد الزمانين اما قبل الطهارة او بعدها لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

فالصحيح:

جريان الاستصحاب في المقام ما دام لا توجد ملازمة بين زمان وقوع المشكوك واقعاً وزمان اليقين به. فليفترض ان المشكوك وهو الحالة المضادة كالحدث وقع بين زمان اليقين بالطهارة وزمان الشك فيها لكن لا ملازمة بين زمان الوقوع خارجاً وزمان اليقين به. وما دام المدار على ان لايتخلل يقين بينهما فدليل الاستصحاب شاملٌ للمقام.

الجهة الثانية

لو سلم اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين فهو متوفرٌ في المقام كما افاد المحقق الاصفهاني قدس سره. اذ المناط ليس اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين كما فسره سيدنا الخوئي قدس سره لعبارة صاحب الكفاية واشكل عليه، بل المناط اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن. وهذا متحققٌ في المقام. فحيث علم بحصول طهارة في احدى الساعتين وشك في بقائها بعد ساعتين فقد احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

كما انه قد علم بالحدث اجمالاً في احدى الساعتين وشك في بقائه بعد الساعتين فقد احرز اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن ولا يقدح في ذلك احتمال تخلل الحالة المضادة بين زمان اليقين وزمان الشك في البقاء فان الاحتمال لا ينفي الشك في البقاء وجداناً.

الوجه الثاني:

ما ذكره المحقق العراقي بانه لا يوجد شكٌ في البقاء والمناط في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء

والسر في ذلك:

ان الطهارة ان وجدت في الساعة الاولى فقد ارتفعت في الساعة الثالثة قطعا لتخلل الحدث بينهما في الساعة الثانية وان وجدت في الساعة الثانية فهي باقيةٌ قطعاً لحصول الحدث قبلها فيدور امرها بين القطع بالارتفاع والقطع بالبقاء، فليس في البين شكٌ في البقاء. مع ان مناط جريان الاستصحاب الشك في البقاء وحيث لم يتوفر الشك في البقاء فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد..

ولكن الملاحظ كما ذكر المحقق الاصفهاني:

ان مجرد تردد المستصحب واقعاً بين فرضٍ يكون فيه مقطوع الارتفاع وفرضٍ يكون فيه مقطوع البقاء لايرتفع الشك وجدانا في البقاء وذلك لان تردد الحادث بين زمانين او مكانين لا يسلب الشك في البقاء فيه مثلا اذا تردد زيد بين ان يكون في الموقع الشرقي او في الموقع الغربي وعلم انه ان كان في الموقع الشرقي فقد مات وان كان في الموقع الغربي فهو حي فدوران امره بين مكانين اوجب دوران امره بين القطع بالموت و القطع بالبقاء فلا اشكال حينئذ في ان زيداً علم حدوثه وشك في بقائه وجداناً فيجري استصحاب بقائه.

وكذلك لو تردد الحادث بين زمانين كما لو علم ان زيداً ولد اما عام الف وتسعمائة او عام ٢٠٠٠ فان ولد في عام الف وتسعمائة فقد مات جزما وان ولد في عام الفين فهو باقٍ جزما. فان تردد ولادته بين زمانين يقطع بموته بالنسبة لاحدهما وببقائه بالنسبة للاخر لا يسلب وجداناً الشك في بقاءه كي يمنع من جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره ايضاً. من ان مرجع الشك في المقام وجدانا الى الشك في كيفية الحدوث لا الى الشك في البقاء اذ مقتضى التدقيق في المقام ان مصب شك المكلف في كيفية حدوث الطهارة وانها هل حصلت قبل الحدث او بعده?

او فقل ان مصب الشك الشك في زمان الحدوث لا الشك في البقاء. ودليل الاستصحاب ظاهر انصرافاً اوصرفا في كون موضوعه طالشك في البقاء بالأصالة فلا شمول فيه لما اذا كان مصب الشك بالأصالة في كيفية الحدوث او في زمان الحدوث.

ويلاحظ عليه

ان مقتضى اطلاق قوله لا تنقض اليقين بالشك ان المدار على صدق نقض اليقين بالشك وصدق نقض اليقين بالشك منوط بتوفر ركنين: اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

او فقل منوط بالشك في فعلية شيءٍ بعد المفروغية عن اصل ثبوته.

وان كان منشأ الشك في البقاء او منشأ الشك في الفعلية بعد المفروغية عن الثبوت هو الشك في كيفية الحدوث او الشك في زمان الحدوث فان كون الشك في كيفية الحدوث او زمان الحدوث منشأ للشك في البقاء لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب له ما دام مقتضى اطلاقه هو ذلك.

ودعوى انصراف دليل الاستصحاب لما اذا حصل الشك في البقاء محضاً وبالاصالة مما لا قرينة عليه. كما لامقتضي لصرفه عن ذلك .

الوجه الرابع

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج6 ص 274 من المنتقى بعد ان ذكر اشكال المحقق الاصفهاني على كلام شيخه الاخوند قال: ولم يعلم له معنىً محصل وان الصحيح عدم جريان الاستصحاب في المقام والوجه في ذلك ان ركني الاستصحاب وان توفرا وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء الا ان ذلك لا يكفي لشمول دليل الاستصحاب والسر فيه ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء المعبر عنه بإبقاء ما كان والتعبد بالبقاء فرع احراز ان جريان الاستصحاب لو طابق الواقع لكان ابقاءً للمتيقن وهذا مما لم يحرز في المقام. اذ لو شك في الطهارة في الساعة الثالثة مع تردد حدوثها بين الساعة الاولى والساعة الثانية فجرى استصحابها فانه على تقدير حصول الطهارة في الساعة الاولى فقد تخلل الحدث بين الطهارة وبين فرض الشك بقاءها وهو الساعة الثالثة. ومع تخلل الحدث بينهما واقعا فالتعبد بالطهارة في الساعة الثالثة عملاً بالاستصحاب ليس ابقاءً لما كان وليس تعبداً بالبقاء لانتقاض الطهارة بالحدث

وحيث يحتمل ذلك اي يحتمل تخلل الحدث بين الطهارة وبين فرض الشك فيها لم يحرز كون الاستصحاب ابقاء ما كان او تعبدا بالبقاء ومع عدم احراز ذلك فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثل المورد.

وقد اتضحت المناقشة فيه مما مضى. اولا انه لايظهر من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من اعتبار ان لا يتخلل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقين مناقض والا لشمله قوله ولكن انقضه بيقينٍ مثله.

كما ان قوله لا تنقض اليقين بالشك لا ظهور فيه في كون المتعبد به البقاء والابقاء لو صادف الواقع بل ظاهره على بعض المباني ان المتعبد به هو فعليةٌ المشكوك بعد المفروغية عن ثبوته.

وعلى مبنى آخر ان قوله لا تنقض اليقين بالشك ارشادٌ الى منجزية اليقين بالحدوث بقاءً او معذرية اليقين بالحدوث بقاءً او النهي الطريقي عن النقض العملي وغير ذلك من المباني المختلفة في باب الاستصحاب.

وعلى فرض ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء فالمقصود به التعبد بالبقاء في مرحلة الظاهر وان لم يحرز انه بقاءٌ بلحاظ مرحلة الواقع اذ ما دام هنا متيقنٌ حدوثه ومشكوكٌ بقاؤه فالتعبد بالمشكوك بقاؤه ابقاءٌ بحسب مرحلة الظاهر وان لم يحرز انه بقاء للمشكوك بحسب مرحلة الواقع. اذ لا يعتبر في الحكم الظاهري مطابقته للواقع بل يكفي في شمول دليله له عدم احراز مخالفته للواقع.

فاعتبار ان يكون المتعبد به بقاء حتى بلحاظ الواقع بحيث لو انكشف لنا الواقع لكان بقاءً مما لا قرينة عليه على جميع المباني في تفسير وتحديد مفاد دليل الاستصحاب.

### 039

القول الثالث في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين ما ذهب اليه السيد الخميني قدس سره في الرسائل ج1 ص201

وملخصه انه تفصيل في مبنى المحقق الحلي قده حيث بنى المحقق على جريان استصحاب الحالة المضادة للحالة السابقة مطلقا وفصل السيد بين كون المماثل للحالة السابقة مجهول التاريخ وكونه معلوم التاريخ و بيان ذلك

ان الحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين اما مجهولة التاريخ او معلومة التاريخ.. فهنا قسمان

القسم الاول

ان تكون الحالة المماثلة للحالة السابقة مجهولة التاريخ كما لو فرض ان المكلف كان في الساعة الاولى محدثاً ثم علم بانه نام ايضاً اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة وتوضأ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة فان كان قد توضأ في الساعة الثانية فقد نام في الساعة الثالثة وهو على حدث وان كان قد نام في الساعة الثانية فقد توضأ في الساعة الثالثة فهو على طهارةٍ. فالحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين وهي الحدث مجهولة التاريخ. فانه كان على حدثٍ في الساعة الاولى بعد الزوال والنوم الذي يحتمل حصوله المماثل لحالته السابقة قبل توارد الحالتين مجهول التاريخ لاحتمال ان النوم حصل في الساعة الثانية او الساعة الثالثة.

فهنا يجري استصحاب ضد الحالة السابقة اي يجري استصحاب الطهارة في المثال فهي الحالة المضادة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين حيث انه علم بالوضوء جزماً في احدى الساعتين او علم به تفصيلا وشك في انتقاضه بالحدث فيستصحب بقاءه.

ولا يجري استصحاب الحدث حتى لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي. والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول نومٍ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة من حيث الحدث ينحل الى علم تفصيلي بارتفاع الحدث وشكٍ بدويٍ في حصول فردٍ جديد. اذ المكلف يعلم تفصيلاً انه حصل له حدث في الساعة الاولى وقد ارتفع جزماً بالوضوء ويشك في حصول فردٍ جديدٍ من الحدث اذ لعل النوم قد حصل في الساعة الثانية ومقتضاه انه لم يوجِد فرداً جديداً من الحدث فبقي على ما كان عليه من الحدث و لم يحصل له فردٌ جديدٌ من الحدث اذ العلم بنومٍ مرددٍ بين الساعتين لا يعني العلم بحدث جديد وانما غايته الاحتمال. والنتيجة انه ينحل العلم الاجمالي لعلمٍ تفصيليٍ بحدثٍ قد حصل في الساعة الاولى وارتفع بالوضوء وشك بدوي في حصول حدثٍ بعده وهو مجرىً لاستصحاب عدمه.

نظير ان يعلم الانسان بجنابته ليلا ويغتسل منها ثم يرى في ثوبه منيا في اليوم الثاني ونتيجة رؤيته المني الشك في حدوث جنابةٍ جديدة. فالعلم الاجمالي بحصول جنابة اما في السابق او نتيجة المني المرئي ينحل لعلمٍ تفصيليٍ بحصول جنابةٍ وارتفاعها بالغسل وشكٍ بدويٍ في حصول جنابة جديدة وهو مجرىً لاستصحاب العدم.

و تفصيل ذلك انه وان قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الكلي الا انه انما يقال بجريان الاستصحاب فيه اذا كان الفرد المحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد الاول.

كما لو فرض انه علم بدخول انسانٍ في الدار وخروجه منها.. واحتمل دخول انسان اخر مقارناً لخروج الانسان الاول فهنا يجري استصحاب كلي الانسان اذ لم يحرز تخلل عدمٌ بين الفرد المقطوع الارتفاع و الفرد المحتمل الحدوث فيجري استصحاب الكلي.

اما اذا احرز تخلل العدم بمعنى حصول اليقين بارتفاع الاول وتخلل العدم بينهما فلا يجري الاستصحاب والمقام من هذا القبيل للجزم بان الحدث الاول وهو ما حصل عند الساعة الاولى قد ارتفع جزماً بالوضوء ولو حصل نومٌ جديد قبل الوضوء كما لو حصل النوم في الساعة الثانية فهو لم يوجب حدثاً جديداً.

وبناءً عليه فقد تخلل العدم جزماً بين الحدث الذي علم بارتفاعه بالوضوء و الحدث المحتمل فانه ان كان النوم الثاني قبل الوضوء فلم يحصل حدث آخر غير الاول وان كان بعد الوضوء فقد تخلل بين الحدث الاول والثاني عدم وحيث تخلل العدم بينهما لم يجر الاستصحاب الذي هو من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي.

إن قلت

ان هناك علماً اجمالياً بسببٍ ثانٍ للحدث اي ان لم يكن في البين علمٌ اجماليٌ بحدثٍ ثانٍ فقد ولد علمٌ اجماليٌ بسببٍ ثانٍ للحدث، اذ يعلم اجمالاً بحصول نومٍ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة ومقتضى العلم الاجمالي بالسبب الثاني للحدث استصحابه.

قلت

ان المعلوم بالاجمال اما طبيعي الحدث او الحدث المضاف فان كان الاول فالطبيعي مردد بين ما لا تنجز له لو كان قبل الوضوء وما له تنجز وماكان كذلك لم يكن منجزاً. وان كان الثاني وهوالعلم بحدث عند العلم بسببٍ له فان لوحظ على نحو الموضوعية اي الحدث المعلوم عند حصول النوم الثاني فليس موضوعا لاثر شرعي وان لوحظ على نحو المشيرية فواقع النوم ان حصل قبل الوضوء لم يكن له اثر وان حصل بعد الوضوء كان له اثر، فالمعلوم بالاجمال ليس منجزاً على كل حالٍ . وكذلك الامر في مثال الجنابة المعلومة برؤية المني في الثوب فان المستصحب ان كان هو الجنابة المضافة للمني المرئي على نحو الموضوعية فليست موضوعا لاثر شرعي وان كان على نحو المشيرية لواقع حدث الجنابة فهو مردد بين فرد تيقن بارتفاعه وفرد مشكوك الحدوث

هذا فيما اذا كانت الحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين مجهولة التاريخ.

القسم الثاني

ان تكون الحالة المضادة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين معلومة التاريخ كما لو علم المكلف انه كان على حدثٍ في الساعة الاولى وانه جزما نام في الساعة الثالثة ولا يدري ان الوضوء هل حصل في الساعة الثانية ام حصل بعد الساعة الثالثة?

فهنا يجري استصحاب الحدث الذي علم به عند العلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثالثة الا انه معارض باستصحاب الطهارة التي حصلت بسبب الوضوء المعلوم بالاجمال.

ان قلت.

لا فرق بين المعلوم والمجهول من هذه الجهة. فكما ان النوم المجهول التاريخ ان حصل قبل الوضوء لم يكن له اثر وان حصل بعد الوضوء كان له اثر فلا يجري الاستصحاب فيه لاجل العلم التفصيلي بارتفاع الحدث في الساعة الاولى بالوضوء والشك البدوي في حصول حدثٍ جديد فكذلك النوم المعلوم التاريخ بان يقال ان الحدث الذي علم به عند العلم بالنوم في الساعة الثانية قد انحل الى علمٍ تفصيليٍ بحصول حدثٍ وارتفاعه وشكٍ بدويٍ في حصول حدثٍ جديد اذ لعل الوضوء لم يحصل الا بعد الساعة الثالثة. فلم يكن في النوم الثاني سببية لحصول حدث جديد فلا يجري استصحاب الحدث.

قلت

الفرق بين مجهول التاريخ ومعلومه ان الحدث المعلوم اي الحدث في الساعة الاولى منفصل بالوضوء جزماً عن الفرد المحتمل من الحدث في مجهول التاريخ. بمعنى انه ان كان النوم الثاني مجهول التاريخ فقد علم بارتفاع الحدث الاول وهو ما حصل في الساعة الاولى بالوضوء وشك في حصول حدث جديد بالنوم المردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة.

وانما قيل بالشك البدوي في حصول حدثٍ جديد لانه حصل علمٌ بارتفاع الحدث الاول بخلاف النوم المعلوم التاريخ فانه حيث حصل نومٌ في الساعة الثالثة فقد حصل علمٌ بحدثٍ اما بهذا النوم او بالنوم السابق عند الساعة الاولى. وحيث علم بحصول حدثٍ واحتمل اقترانه بحال ارتفاع الحدث الاول فلم يعلم بتخلل العدم بينهما يعني بين الحدث المعلوم الذي ارتفع جزما والنوم المعلوم التاريخ حيث لم يعلم بتخلل العدم بينهما بالوضوء والنتيجة انه قد حصل العلم بكلي الحدث فيجري استصحابه وان كان من القسم الثالث المردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث ما دام يحتمل اقتران حصول الفرد الجديد مقارنا لارتفاع الاول .

وليس المدعى استصحاب شخص الحدث لعدم العلم بحصول حدثٍ شخصي بالنوم الثاني وانما المستصحب كلي الحدث الدائر بين حدثٍ قطع بزواله او حدثٍ اخر حصل مقارنا لارتفاع الحدث الاول.

وهنا ملاحظتان

الملاحظة الاولى

لم نجد فرقاً بحسب التدقيق بين مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ حيث انه لو حصل النوم الثاني المعلوم التاريخ في الساعة الثانية بعد النوم الاول في الساعة الاولى ولم يفصل بينهما وضوءٌ فهو ليس فرداً اخر من الحدث. وبما انه ليس فرداً اخر من الحدث فلامحالة يكون استصحاب كلي الحدث من استصحاب القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب للعلم بارتفاع الحدث المعلوم والشك البدوي في حصول حدث جديد بعد ارتفاع الاول وان كان النوم الجديد بعد الوضوء فقد انفصل عن زمان الفرد الاول فلا وجه لاستصحاب كلي الحدث

وعين هذا الكلام يجري في الحدث المجهول التاريخ اذ لا يرى فرق بينهما من حيث النكتة

الملاحظة الثانية

ان ما ذكره من انه لو رؤيت الجنابة ليلاً فاغتسل المكلف منها ثم رأى منيا نهاراً فعلم بحدوث جنابةٍ اما بمني سابق او بمني جديدٍ فان هذا العلم الاجمالي ينحل الى علمٍ تفصيليٍ بحدوث جنابةٍ وارتفاعها وشكٍ بدويٍ في جنابةٍ جديدة وهو مجرى لاستصحاب العدم محل تأملٍ بما مضى بيانه من صحة جريان استصحاب الحدث او استصحاب الجنابة التي علم بها عند رؤية المني في الثوب وهو من استصحاب الكلي من القسم الثاني للشك في ان الحادث وهو الجنابة المعلومة عند رؤية المني هل مصداقه الجنابة التي علم بارتفاعها او جنابةٌ جديدة؟ فهو حدثٌ علم بحصوله وشك في ارتفاعه فيجري استصحابه كما يجري الاستصحاب في موارد القسم الثاني من اقسام الكلي

### 040

القول الرابع في توارد الحالتين:

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم والمحقق الهمداني والسيد الشهيد قدست اسرارهم والسيد الاستاذ دام ظله من شمول دليل الاستصحاب لكلتا الحالتين سواءً كانتا مجهولتي التاريخ او كانت احداهما معلومة التاريخ والاخرى مجهولة التاريخ وذلك لتمامية المقتضي وهو اطلاق دليل الاستصحاب لمختلف الحالات.

غاية ما في الباب وجود المانع وهو وقوع التعارض.

مثلاً اذا تواردت على الماء النجاسة والطهارة في زمانين فاستصحاب الطهارة معارضٌ لاستصحاب النجاسة وتصل النوبة لقاعدة الطهارة في الماء..

وكذا اذا تواردت على الماء القلة والكرية في زمانين وشك في المتقدم والمتأخر فاستصحاب القلة معارض باستصحاب الكرية وعلى فرض ملاقاة الماء للنجاسة والشك في طهارته ان كان كرا او نجاسته ان كان قليلاً تجري قاعدة الطهارة بعد تعارض الاستصحابين.

وكذلك اذا كان المكلف محدثاً في زمانٍ وعلى طهارةٍ في زمانٍ اخر وشك في المتقدم والمتأخر منهما فان استصحاب الحدث معارضٌ باستصحاب الطهارة وتصل النوبة الى قاعدة الاشتغال على بعض المباني في كل عمل يتوقف على الطهارة كالطواف او الصلاة.

### القول الخامس:

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف

من ان دليل الاستصحاب لا يشمل فرض توارد الحالتين سواء كانت كلتاهما مجهولة التاريخ او كانت احداهما معلومة التاريخ لفقد المقتضي.. والسر فيه هو الاجمال الداخلي لدليل الاستصحاب.

وبيان ذلك كما شرحه سيدنا قدس سره في الجزء السادس من موسوعته الفقهية صفحة ٩٢:

ان المحذور في الاطلاق تارةً يكون مانعاً داخلياً واخرى يكون مانعاً خارجياً.. فالمانع الداخلي هو اما احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه الموجب لإجماله .

واما لاحتفافه بقرينةٍ لبيةٍ بمثابة القرينة المتصلة كالقرينة الارتكازية. او القرينة الحالية المعهودة بين الطرفين التي اذا احتفت بالدليل منعت من ظهوره. ومن هذا القبيل اي من القرائن اللبية او الموانع اللبية التي تكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة من ظهور الدليل لو لم تكن هذه القرينة هي القرائن العقلية اذا كانت احكاماً عقليةً واضحة لدى العرف العام.

ومثالها في هذا المقام استحالة التعبد بالمتضادين فان العرف اذا التفت لكون المتعلقين متضادين في نفسهما فيحكم بوجدانه باستحالة التعبد بكليهما في مورد واحد في شكٍ واحدٍ.

وهذا الحكم العقلي لوضوحه اصبح من المرتكزات العرفية الراسخة. ولرسوخه لدى الذهن العرفي العام اصبح من الموانع المتصلة بالادلة المانع من ظهورها في الاطلاق.

فمثلاً دليل الاستصحاب..

فيما اذا شك المكلف انه على حدثٍ او طهارة. وقد علم بحصول الحدث ع زمان وحصول الطهارة له زمان وشك في المتقدم والمتأخر منهما.

فالمورد واحد وهو ان حاله الفعلي على حدثٍ ام طهارة?

وبما ان المورد واحد فان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة وشموله لاستصحاب النجاسة تعبدٌ بالضدين. واستحالة التعبد بالضدين من الاحكام العرفية الواضحة التي هي بمثابة المانع المتصل بالدليل المانع من ظهوره لا انه مانع من حجيته. فقط بل هو مانعٌ من ظهوره في الاطلاق. فلا اطلاق في دليل الاستصحاب لشمول هذا المورد

والنتيجة

هي نتيجة تعارض الاستصحابين و المصير الى الاصل الحكمي الثالث كاصالة الطهارة في بعض الموارد او اصالة الاشتغال في موارد اخرى.

الا ان دليل الاستصحاب قد سقط اصل ظهوره لا ان الساقط حجيته.

وهذا بخلاف المانع الخارجي. كما في فرض شمولي دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالي كما لو فرض ان الانائين كانا طاهرين فيما سبق وعلم اجمالا بنجاسة احدهما لا بعينه. فان شمول دليل الاستصحاب للانائين معاً تام المقتضي اذ لا يوجد مانعٌ داخليٌ يمنع من اصل ظهوره في الاطلاق لهذا الاناء ولذلك الاناء.. غايته ان شمول دليل الاستصحاب للانائين معاً يفضي الى الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما. بحيث لو توضأ بهما قطع بنجاسة بدنه.

فحيث ان شمول دليل الاستصحاب لهما يؤدي للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وقع التعارض بين الاستصحابين. اذ شموله لكليهما مبتلى بمحذور الترخيص في المخالفة القطعية وشموله لاحدهما المعيّن ترجيحٌ بلا مرجّح وشموله لأحدهما لا بعينه ممّا لا قرينة تعضده. فلا محالة مقتضى ذلك تعارض الاستصحابين..

ان قلت

ان هنا حكما عقليا وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية. ولازم شمول دليل الاستصحاب للاناءين الترخيص في المخالفة القطعية. وحيث ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيحٌ كان دليل الاستصحاب محفوفا بحكم عقلي يمنع من اصل اطلاقه للشمول للطرفين معا..

قلت

ان قبح الترخيص في المخالفة القطعية نتيجة شمول دليل الاستصحاب للاناءين ليس من الاحكام العقلية الواضحة التي تتحول بوضوحها الى ارتكازٍ عرفيٍ واضح بحيث يصبح مانعا داخلياً من اطلاق دليل الاستصحاب للانائين المعلوم نجاسة احدهما.

وانما هو حكم عقلي نظري لا حكمٌ عقليٌ بديهي.

وبالتالي فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب لكلا الانائين تامٌ الا ان المانع قائمٌ الا وهو تعارض الاستصحابين. بلحاظ ان شمول دليل الاستصحاب لكليهما ترخيصٌ في المخالفة القطعية و شموله لاحدهما المعين ترجيحٌ بلا مرجحٌ وشموله لاحدهما لا بعينه مما لا قرينة تدعمه مع ان مقتضى اطلاقه شموله لكل منهما.

والمفروض في المقام ان هنا موردين وشكين لا مورداً واحداً ذا شك واحد كما في توارد الحالتين كي يقال ان التعبد بالمتناقضين في موردٍ واحدٍ من الاحكام العقلية الواضحة بل هنا انائان وشكان فالتعبد بطهارة الإناء الأيمن في نفسه والتعبد بطهارة الإناء الأيسر في نفسه بمقتضى شمول دليل الاستصحاب لهما مما لا محذور فيه وانما المحذور ان لازم التعبد بطهارة كليهما مع العلم بنجاسة احدهما لا بعينه الترخيص في استعمال الماء النجس.

وان كان السيد الصدر قدس سره خالف استاذه قدس سره في هذه النكتة حيث ذهب الى ان المانع داخليٌ في المقام. وهو موجبٌ لاجمال الدليل.

والوجه في ذلك انه حيث علم بنجاسة احد الانائين فقد علم بغرضٍ الزاميٍ للمولى وهو المنع من اقتحام المفسدة اللزومية المعلومة بالعلم بنجاسة احدهما. والمفروض ان شمول دليل الاستصحاب لكل منهما باستصحاب الطهارة فيهما ترخيصٌ والترخيص ناشئٌ عن غرضٍ ترخيصيٍ فلازم شمول دليل الاستصحاب للانائين وان كانا موردين وكلٌ منهما ذو شكٍ مستقلٍ عن الشك في الاخر الا ان لا زم شمول دليل الاستصحاب لهما المناقضة بين الغرض الترخيصي في شمول دليل الاستصحاب لهما والغرض اللزومي المعلوم وهو الغرض القائم بنجاسة احدهما..

والمناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض الالزامي من الامور الواضحة لدى المرتكز العرفي فالتعبد بهذه المناقضة قبيح عرفا فلا فرق بين مورد توارد الحالتين ومورد العلم الاجمالي في ان شمول دليل الاصل الترخيصي لموارد العلم الاجمالي بالغرض اللزومي مساوقٌ للتعبد بالمتناقضين من الغرضين او التعبد بالمناقضة بين الغرضين وقبحه واضحٌ لدى العرف.. فهو بمثابة المانع المتصل الموجب لعدم ظهور دليل الترخيص في الشمول لطرفي العلم الاجمالي.

ولايختص ذلك بدليل الاستصحاب بل يشمل دليل البراءة او اصالة الطهارة او قاعدتي التجاوز او قاعدتي الفراغ في تمام موارد العلم الاجمالي بالالزام.

كما لو علم بنجاسة احد الانائين فانه يمنع من شمول دليل اصالة الطهارة لهما. او علم بالالزام باحد العملين فهو مانعٌ من شمول البراءة لهما او علم ببطلان احدى الفريضتين فهو مانعٌ من شمول دليل قاعدة الفراغ او التجاوز لهما ونحو ذلك.

نعم لو لم يكن المعلوم بالاجمال الزاميا وكان ترخيصياً فانه لا يوجب المنع من شمول دليل الاصل مثلاً اذا كان الاناءان نجسين ثم علم بطهارة احدهما لا بعينه فانه لامحذور في شمول دليل استصحاب النجاسة لكلٍ منهما اذ لا يلزم من التعبد بنجاسة كليهما المناقضة لدى العرف بين غرضٍ لزوميٍ معلوم وغرضٍ ترخيصيٍ.

والسر في ذلك انه لا يوجد في المقام تفويت لغرضٌ لزوميٌ معلوم والمعلوم وهو الطهارة وان كان غرضاً ترخيصياً لكن التعبد بنجاسة كلٍ منهما مما لا يلزم منه فوت غرض ضروري للمكلف لدى المرتكز العرفي وان علم

بطهارة احدهما واقعا.

والنتيجة

ان الفرق بين القول الرابع والقول الخامس ان عدم شمول دليل الاستصحاب لتوارد الحالتين بناءً على القول الرابع لوجود المانع وهو التعارض. والا فالمقتضي تام . بينما المانع والمحذور في شمول دليل الاستصحاب لباب توارد الحالتين بناء على القول الخامس هو قصور المقتضي وهو ان لا اطلاق في دليل الاستصحاب للشمول لهما والمرجع هو الاصل الحكمي اما قاعدة الطهارة او قاعدة الاشتغال او غيرها من القواعد.

### 041

وصل الكلام الى الفرق في الثمرة العملية بين المسلك القائل بالتعارض في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين والمسلك القائل بقصور شمول دليل الاستصحاب لمورد توارد الحالتين وهو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره

ونذكر ثمرتين عمليتين للفرق بين المسلكين:

الثمرة الاولى:

اذا توضأ المكلف وضوئين وصلى بعد كل وضوءٍ فريضة ثم علم بانه احدث بعد احد الوضوءين فهل يمكن جريان استصحاب الطهارة في الفريضتين ام لا?

وفي هذا الفرع عدة صور

الاولى

ان تكون الفريضتان في الوقت مع كونهما متحدتي الصورة كما لو توضأ المكلف وصلى العصر الادائية ثم توضأ وصلى العصر القضائية في وقتٍ واحدٍ ثم علم بانه احدث بعد احد الوضوءين.

فهنا يختلف الاثر باختلاف مسلكي التعارض وقصور الاطلاق.

فعلى المسلك الاول وهو التعارض يقع التعارض ثلاثياً بمعنى ان جريان استصحاب الطهارة الثانية الحادثة بالوضوء الثاني الى حين اتمام الصلاة اللاحقة معارض باصلين: (استصحاب الحدث) اذ المكلف بعد الصلاة الثانية كما علم بطهارة ثانية نتيجة الوضوء للفريضة الثانية فقد علم بحدثٍ ايضاً اما قبل الوضوء للثانية لو كان الحدث بعد وضوء الاولى او بعد وضوء الثانية لو كان الحدث بين الوضوء الثاني والفريضة اللاحقة..

فكما يجري استصحاب الطهارة الثانية الى حين اتمام الصلاة فانه يجري استصحاب الحدث المعلوم بالاجمال الى حين اتمام الصلاة ويتعارضان وفي نفس الوقت يكون استصحاب الطهارة بعد الوضوء الثاني معارضاً باستصحاب الطهارة بعد الوضوء الاول الى تمام الصلاة الاولى. فان مقتضى العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين لتحقق حدثٍ بعد احد الوضوئين هوالتعارض بين الاصلين الترخيصين وهما استصحاب الطهارة الاولى الى حين اتمام الصلاة السابقة مع استصحاب الطهارة الثانية الى اتمام الصلاة اللاحقة اذ يلزم من جريان الاستصحابين معاً الترخيص في المخالفة القطعية وهو الاكتفاء بهاتين الصلاتين مع العلم ببطلان احداهما لكونها بعد الحدث.

فاستصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة معارض لاصلين في عرض واحد: وهما استصحاب الحدث الى تمام الصلاة اللاحقة واستصحاب الطهارة في الصلاة السابقة.

ونتيجته هو منجزية العلم الاجمالي فان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه بناءً على مسلك الاقتضاء و مقتضى منجزية العلم الاجمالي إعادة الصلاتين معاً وان كانا متحدتين في الصورة كما لو كانتا ثنائيتين او ثلاثيتين او رباعتين

غاية ما في الامر انه ان كان يعلم بصحة احداهما اكتفى بصلاة عما في الذمة وان كان يعلم ببطلان احداهما ويحتمل بطلان الاخرى امكن اجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينها.

وبيان ذلك:

ان دليل قاعدة الفراغ يشمل الفريضتين السابقة واللاحقة لاجل شك المكلف في صحتهما بعد الفراغ منهما فيتعارضان. كما ان دليل الاستصحاب بناءً على هذا المسلك يشملهما معاً ويتعارضان. وبعد سقوط قاعدة الفراغ في السابقة بعنوان السابقة واللاحقة بعنوان اللاحقة وسقوط الاستصحاب فيهما بالمعارضة تصل النوبة الى اجراء قاعدة الفراغ في عنوان احداهما لا بعينها اذ يعلم المكلف ببطلان احداهما جزماً اما السابقة او اللاحقة ولكن لا يعلم بطلانهما معاً.

فبالنسبة لاحداهما لا بعينها او فقل غير ما علم بطلانه منهما مما يشك في صحته تجري قاعدة الفراغ فيها ومقتضى جريان قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينها الاكتفاء في مقام تفريغ الذمة باحدى الصلاتين بعنوان اداء ما في الذمة. ولا حاجة الى اعادتهما معا حتى لو كانتا مختلفتين بالجهر والاخفات. كما لو فرض ان المكلف توضأ وصلى العصر اداءا ثم توضأ وصلى العشاء قضاءا ثم علم بالحدث بعد احد الوضوءين فهنا بامكانه ان يكتفي برباعية عما في الذمة مخيراً بين الجهر والاخفات مع انه يعلم ان الباطل اما الجهرية او الاخفاتية ومقتضى منجزية العلم الاجمالي اعادتهما معا.

ولكن يمكن ان يأتي برباعيةٍ عما في الذمة مخيرا بين الجهر والاخفات وذلك لشمول صحيح زرارة لمثل هذا المورد: اذا جهر فيما لا ينبغي الاجهار به او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فان كان متعمداً فقد نقض صلاته وان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته.

وحيث ان المكلف في المقام لا يدري هل هو مطالب بالجهرية او الاخفاتية فينطبق عليه انه ممن لا يدري ان الصلاة المأمور بها جهرية او اخفاتية فهو مخيرٌ بين الجهر والاخفات فيها ولا يلزم عليه إعادة الصلاتين معا.

هذا كله بناءً على مسلك المعارضة.

واما بناءً على مسلك قصور الاطلاق عن الشمول لفرض توارد الحالتين كما هو مسلك سيدنا الخوئي فقد افاد قده ان دليل الاستصحاب يشمل الصلاة السابقة فيجري استصحاب الطهارة في الصلاة السابقة من دون ان يكون معارضاً في الصلاة السابقة باستصحابٍ اخر..

واما استصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة فقد سقط في نفسه عن المعارضة فلا يصلح لمعارضة استصحاب الطهارة في السابقة

فان المانع من شمول دليل الاستصحاب لتوارد الحالتين لو كان هو العلم الاجمالي الموجب لتعارضهما لقيل بما ذكر في المسلك السابق من ان استصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة يعارض اصلين: استصحاب الحدث فيها واستصحاب الطهارة في الصلاة السابقة.

ولكن المانع ليس مانعاً خارجياً وهو العلم الاجمالي وانما هو مانعٌ داخليٌ وهو ان لازم شمول دليل الاستصحاب للحالتين المتضادتين التعبد بالمتضادين بان يتعبد بكون المكلف حال الصلاة اللاحقة على طهارةٍ وحدث. والتعبد بالمتضادين قبيحٌ. وقبحه واضح عرفا فهو بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لانصراف دليل الاستصحاب عن الشمول من الاساس لفرض توارد الحالتين فلم يشمل دليل الاستصحاب الصلاة اللاحقة لا من حيث استصحاب الطهارة فيها ولا من حيث استصحاب الحدث فيشمل استصحاب الطهارة في السابقة بلامانع حيث لا يشمل الصلاة اللاحقة لتوارد الحالتين فيها

اذ بالنسبة للصلاة السابقة لا يوجد يقين الا بالطهارة حيث علم المكلف بانه توضأ فحصل على طهارة وشك في استمرارها الى تمام الصلاة السابقة. ولا يقين له بالحدث بالنسبة الى الصلاة السابقة. اذ لعل الحدث حصل بعد الوضوء الثاني للصلاة اللاحقة.

فحيث لا يقين بالحدث بعد الوضوء الاول للصلاة السابقة لم يجر في حقه استصحاب الحدث وانما يتعين استصحاب الطهارة.

ونتيجة ذلك

هو البناء على صحة الصلاة السابقة بمقتضى استصحاب الطهارة وإعادة الصلاة اللاحقة لا إعادة صلاةٍ عما في الذمة كما هي نتيجة المسلك سابق. بل إعادة الصلاة اللاحقة بعنوان الصلاة اللاحقة. سواءً كانت عشاء او عصرا او فجرا ، بعنوان الصلاة الثانية .

نعم يمكنه ان يأتي بركعتين او بثلاث او باربع عما في الذمة ولكن ما انكشف له بطلانه تفصيلا بمقتضى عدم شمول دليل الاستصحاب له هو الصلاة الثانية بعنوان انها الثانية فاللازم عليه اعادتها.

نعم قد يناقش مسلك سيدنا قدس سره:

بما بنى عليه تلميذاه السيد الصدر والسيد السيستاني من ان استصحاب الطهارة في الصلاة السابقة ايضاً معارضٌ لا باستصحاب الحدث لعدم اليقين بالحدث حال الصلاة السابقة بل باستصحاب عدم الصلاة في زمان الطهارة اذ ما دام المكلف يعلم بحصول حدث وانما يشك هل حصل الحدث قبل الصلاة السابقة او بعدها. فكما يشك في استمرار الطهارة الى حين اتمام الصلاة السابقة يشك ايضاً في وقوع الصلاة السابقة زمان الطهارة اذ لعله اوقعها بعد حصول الحدث فيستصحب عدم ايقاع الصلاة السابقة في زمان الطهارة الى حين وقوع الحدث منه.

وهو معارض لاستصحاب الطهارة فكما ان استصحاب الطهارة السابقة مصحح للصلاة السابقة فان استصحاب عدم الصلاة السابقة الى حين الحدث رافع لموضوع الصحة. فيتعارضان.

ولاجل تعارض الاستصحابين في الصلاة الاولى وعدم شمول دليل الاستصحاب لهما -لان تعارض الاستصحابين في الصلاة الاولى من تعاقب الحادثين حيث ان المكلف علم بحدث وصلاة وشك في المتقدم والمتأخر منهما فكما يجري استصحاب الطهارة اي عدم الحدث الى حين اتمام الصلاة يجري استصحاب عدم الصلاة الى حين انقضاء زمان الطهارة كما ذكر في بحث تعاقب الحادثين - وبالتالي فلا مصحح للصلاة الاولى كما لا مصحح للصلاة الثانية اما للمعارضة بين استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث كما هو مقتضى المسلك الاول او لعدم شمول دليل الاستصحاب لهما من الاساس.

والمفروض ان قاعدة الفراغ قد سقطت فيهما بالمعارضة ايضاً، فمقتضى منجزية العلم الاجمالي اعادتهما لولا جريان قاعدة الفراغ في عنوان احداهما لابعينها كما سبق تحريره في بيان المسلك الاول..

الصورة الثانية

ان يكونا من الصلاتين المترتبتين. كما لو توضأ وصلى الظهر ثم توضأ وصلى العصر ثم علم بحدثٍ بعد احد الوضوءين. فهنا قد يقال على المسلك الاول وهو مسلك المعارضة قد سقط استصحاب الطهارة في الصلاة الثانية للعلم التفصيلي ببطلانها اما لكون الحدث بعد الوضوء لها او لبطلان الاولى كما هو مقتضى الترتيب فيجري الاصل المصحح للاولى بلا معارض وهو قاعدة الفراغ ويتعين إعادة الثانية كما هو مسلك سيدنا الخوئي قده وان كان يجزيه اربع ركعات عما في الذمة .

ولكن فيه حيث ان الفريضة الاولى من موارد تعاقب الحادثين فجريان الاصل المصحح فيه غير الاستصحاب كقاعدة الفراغ مبني بناء على عدم جريان الاصل النافي في عرض جريان الاصل المثبت للصحة لحكومة قاعدة الفراغ عليه ولكن قد يقال ان مقتضى مسلك السيدين الصدر والسيستاني في ان الاصل المصحح للصلاة الاولى معارض بالنافي في فرض تعاقب الحادثين حتى لوكان استصحابا فيجري استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث وان لم يجر المصحح في الصلاة الثانية للعلم ببطلانها .

وحيث لا مصحح للصلاة الاولى فتجب اعادتها كماتجب إعادة الثانية

و هذا كله مبنيٌ على ان الترتيب شرطٌ واقعيٌ. او ان الترتيب شرطٌ ذكريٌ ولكن يسقط عن الشرطية في فرض النسيان فقط لا في مثل محل الكلام

واما اذا قيل ان الترتيب شرط ذكري من حيث النسيان والجهل والغفلة فحينئذ لو فرض ان الصلاة الاولى لا مصحح لها امكن الاكتفاء بالصلاة الثانية لو امكن تصحيحها ولايضر بها عدم الترتب بينها وبين صلاة الظهر.

وهذا كله مجرد فرض والا مقتضى المسلكين سواءً قيل بمسلك المعارضة او قيل بمسلك قصور الاطلاق هو عدم المصحح للصلاة الثانية في نفسها مع غمض النظر عن الترتيب بين الفريضتين.

الصورة الثالثة

ان يكونا مختلفتي العدد كما لو توضأ وصلى المغرب ثم توضأ وصلى العشاء ثم علم بحدثٍ بعد احدٍ الوضوئين فعلى مسلك سيدنا الخوئي قدس سره من قصور الاطلاق عن دليل الاستصحاب لفرض توارد الحالتين لا يشمل دليل الاستصحاب صلاة العشاء لا بنحو استصحاب الطهارة فيها ولا بنحو استصحاب الحدث ويشمل الدليل صلاة المغرب بلا مانعٍ.

فمقتضى هذا المبنى لزوم إعادة العشاء بعنوان الرباعية ولا يلزم عليه إعادة صلاة المغرب باعتبار وجود الاصل المصحح لها بلا مانعٍ وهو استصحاب الطهارة الى تمامها.

نعم بناءً على مسلك السيدين الصدر والسيستاني ايضا لا مصحح لصلاة المغرب ومقتضى عدم المصحح للمغرب والعشاء منجزية العلم الاجمالي باعادتهما معاً.

ولا يجدي في المقام اجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينه لتحقيق سقوط احدى الصلاتين عن ذمته لانه مطالب بثلاثية ورباعية ولا يمكن اجراء قاعدة الفراغ في الثلاثية بعنوانها فلم يسقط الامر بها ولا يمكن اجراء قاعدة الفراغ في الرباعية بعنوان الرباعية فلم يسقط الامر بها.

واجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينه لا يثبت سقوط الامر بالثلاثية ولا سقوط الامر بالرباعية فيلزم عليه اعادتهما لا محالة

واما على مسلك المعارضة فلابد من اعادتهما معا اذ المفروض ان استصحاب الطهارة في صلاة العشاء معارض لاصلين: استصحاب الحدث فيها واستصحاب الطهارة في صلاة المغرب. ومقتضى تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي منجزيته ومقتضى منجزيته إعادة الصلاتين معاً.

فتظهر الثمرة الواضحة بين مسلك المعارضة ومسلك سيدنا الخوئي في المختلفتين عددا. حيث يلزم على مسلك المعارضة اعادتهما بينما على مسلك سيدنا الخوئي يلزم إعادة صلاة العشاء فقط ما لم نقل بمبنى السيدين الصدر والسيستاني.

الصورة الرابعة

ان تكون احداهما قد خرج وقتها كما لو توضأ وصلى العصر ثم دخل وقت المغرب فتوضا فصلاها ثم علم بوقوع حدثٍ بعد احد الوضوءين قبل احدى الفريضتين فهنا على جميع المسالك سواءً قلنا بمسلك المعارضة او قلنا بمسلك قصور الاطلاق وسواءً قلنا بان الجاري في الصلاة الاولى اصلٌ واحد وهو استصحاب الطهارة كما هو مسلك سيدنا ام قلنا بمعارضته باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمن الطهارة كما هو مسلك سيد الصدر والسيد السيستاني فانه على جميع المسالك لا يجب قضاء الصلاة الاولى. والسر في ذلك ان انه حتى لو لم يكن هناك مصححٌ للصلاة الاولى في الوقت اما على مسلك المعارضة او على مسلك السيدين الصدر والسيستاني فمع ذلك حيث ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت فيجري استصحاب عدم الفوت او فقل تجري البراءة عن وجوب القضاء لكونه امراً جديداً فتجري البراءة عنه.

وبالنسبة لصلاة المغرب اما ان يجري استصحاب عدم الامتثال لتعارض الاستصحابين فيه استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث او تجري فيه قاعدة الاشتغال.

ولا يمكن جريان قاعدة الفراغ فيه لمعارضتها بقاعدة الفراغ في صلاة العصر.

فبالنتيجة يتعين اعادته لاستصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال.

والعلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين لا منجزية له لجريان الاصل الترخيصي في احد طرفيه بلا معارض وهو اصالة البراءة عن وجوب قضاء الاولى وجريان الاصل المثبت في الثانية وهو استصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال.

ومتى جرى الاصل المرخص في احد طرفي العلم الاجمالي وجرى الاصل المثبت للإعادة في الطرف الاخر لم يكن العلم الاجمالي منجزاً للإعادة في الطرف الاول.

### 042

الثمرة الثانية في الفرق بين مسلك القائلين بالمعارضة ومسلك سيدنا الخوئي قدس سره القائل بقصور دليل الاستصحاب عن الشمول لتوارد الحالتين

هو مورد العلم الاجمالي الذي يكون احد طرفيه موضوعاً لتوارد الحالتين.

مثلاً

اذا علم بنجاسة احد المائين الشرقي او الغربي وكان الاناء الشرقي موردا لتوارد الحالتين في نفسه مع قطع النظر عن المعلوم بالاجمال، كما اذا كان الاناء الشرقي نجسا زمنا وطاهرا زمنا ولا يعلم المتقدم والمتأخر من الحالتين..

فحينئذ ان بني على مسلك المعارضة كان استصحاب الطهارة في الاناء الشرقي الذي هو موضوعٌ لتوارد الحالتين معارضاً لاصلين الاول استصحاب النجاسة في مورده حيث انه كان نجساً تارةً وطاهراً اخرى.. واستصحاب الطهارة في الاناء الغربي.

ونتيجة العلم الاجمالي بان احد الانائين نجس بالفعل هو تعارض هذه الاستصحابات ومنجزية العلم الاجمالي باجتناب كلا الانائين.

وان بني على مسلك سيدنا الخوئي قدس سره فالعلم الاجمالي منحلٌ في المقام، وذلك لان دليل الاستصحاب لا يشمل كلا الاستصحابين في الاناء الشرقي الذي هو مورد لتوارد الحالتين. حيث لا يشمل استصحاب الطهارة ولا استصحاب النجاسة فيه.. واذا لم يشمل دليل الاستصحاب الاناء الشرقي بشيءٍ شمل الاناء الغربي بلا مانعٍ فيجري استصحاب الطهارة في الاناء الغربي بلامانع. اذ ان المقتضي لشموله للاناء الغربي تامٌ وهو اطلاقه والمانع من الشمول له اما مانع داخلي وهو توارد الحالتين وهو متحقق في الاناء الشرقي دون الاناء الغربي اذ ليست فيه حالةٌ اخرى للنجاسة متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء.

وان كان المانع خارجيا وهو نفس العلم الاجمالي بتنجس احد الاناءين غير النجاسة التي علمت تفصيلاً في الاناء الشرقي وعلم معها الطهارة فان هذا العلم الاجمالي انما هو مانعٌ خارجيٌ غايته وقوع التعارض بين استصحاب الطهارة في الاناء الغربي والاناء الشرقي وليس عدم شمول دليل الاستصحاب.

فاذا لم يشمل الاستصحاب الاناء الشرقي بشيء فقد سقط المعارض لاستصحاب الطهارة في الاناء الغربي ومع سقوط المعارض فالمقتضي لجريان استصحاب الطهار تام والمانع مفقود..

هذا على مبنى من يرى ان العلم الاجمالي لا يمنع اطلاق دليل الاصل الترخيصي لطرفيه وانما يوجب التعارض بين الاصلين.

واما على مبنى السيد الصدر قدس سره الذي يرى ان دليل الاصل الترخيصي لا يشمل مورد العلم الاجمالي بالالزام. لا انه يشمل في نفسه ويتعارض الاصلان بل لايشمل من الاساس فلا جريان لاستصحاب الطهارة في احد المائين . والوجه في ذلك

ان شمول دليل الاصل الترخيصي لطرفي العلم الاجمالي كشمول دليل الاستصحاب لاستصحابي الطهارة في الاناء الشرقي والاناء الغربي مع العلم بنجاسة احدهما هو تحقيق لغرضٍ ترخيصيٍ والمفروض ان في المقام غرضاً الزامياً معلوماً بالاجمال. فالترخيص في الطرفين نقض للغرض اللزومي المعلوم بالاجمال.

وبما ان المناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي المعلوم امرٌ واضحٌ لدى الارتكاز العرفي فمقتضى احتفاف دليل الاصل الترخيصي بقبح المناقضة انصراف دليل الاستصحاب عن فرض العلم الاجمالي بالالزام كما هو محل الكلام .

وبناءً عليه فالعلم الاجمالي منحل حكما و تكون النتيجة كنتيجة مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من ان دليل الاستصحاب من حيث استصحاب الطهارة لايشمل طرفي العلم الاجمالي فحينئذ يجري استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي الذي هو مورد توارد الحالتين دون استصحاب الطهارة لان دليل استصحاب الطهارة منصرف عن الشمول لطرفي العلم الاجمالي المعلوم نجاسة احدهما.

واذا جرى استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي بلامعارض جرت اصالة الطهارة في الاناء الغربي بلا مانع وهذا يعني انحلال العلم الاجمالي حكما وتوضيحه باحد بيانين ١- ان المعلوم بالاجمال لا يكون منجزا في الاناء الغربي اذ المفروض ان الاصل الجاري في الاناء الشرقي اصل مثبت للتكليف وليس اصلاً مرخصاً وبه يتنجز التكليف فيه فلايبقى لمنجزية العلم الاجمالي فيه الا تأكيد المنجزية فلا موجب لمنجزيته في الغربي حتى على مسلك المحقق العراقي القائل بعلية العلم الاجمالي للمنجزية فان قلت لم لا يكون الوجه في عدم منجزية العلم الاجمالي في الاناء الغربي ان الاصل الجاري في الاناء الغربي خطابٌ مختص وهو اصالة الطهارة .. اذ لانظير له في طرف الاناء الشرقي وهو والعلم الاجمالي ينحل حكماً اذا كان في احد طرفيه خطاب ترخيصي مختص به دون الآخر. قلت :

هذا اذا لم يكن في الطرف الآخر اصلٌ مثبتٌ للتكليف واما اذا كان في الطرف الاخر اصل مثبت للتكليف فحيث ان العلم الاجمالي لا يتنجز فيه تأسيسا لوجود منجزٍ فيه وهو الاصل المثبت للتكليف فينحل حكما في الطرف الثاني وهو الاناء الشرقي في المثال.. ٢-

ان دليل الاصل الترخيصي كالاستصحاب لايشمل طرفي العلم الاجمالي اذا كان وصوله لكلٍ من الطرفين ممكنا في نفسه فاذا كان الشمول ممكنا في نفسه لولا العلم الاجمالي بالغرض اللزومي فحينئذ يكون دليل الاصل الترخيصي منصرفا عن مورد العلم الاجمالي.

واما اذا كان شمول دليل الاصل الترخيصي لاحد الطرفين في نفسه مع غمض النظر عن وجود غرضٍ لزوميٍ معلومٍ بالاجمال غير ممكن لوجود مانع فلا موجب لانصراف دليل الاصل عن العلم الاجمالي.

وفي المقام كذلك:

اذ ان دليل استصحاب الطهارة وان امكن شموله في نفسه للاناء الغربي لولا العلم الاجمالي بالنجاسة الا ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في الاناء الشرقي غير ممكن في نفسه بقطع النظر عن العلم الاجمالي. باعتبار ان الاناء الشرقي موردٌ لتوارد الحالتين. فشمول دليل الاستصحاب له باستصحاب الطهارة معارض باستصحاب النجاسة فيه ومع تعارض استصحاب الطهارة فيه باستصحاب النجاسة فيه كان شمول دليل الاستصحاب بقطع النظر عن وجود علمٍ اجماليٍ بنجاسةٍ اخرى في احد الماءين الشرقي او الغربي ممتنعا لوجود المعارض له وهو استصحاب النجاسة في مورده.

وحيث لا يمكن شمول دليل الاستصحاب للاناء الشرقي لوجود مانعٍ فيه وهو المعارضة فلا مانع من شموله للاناء الغربي ولا موجب لانصرافه عن النقام وان تحقق فيه العلم الاجمالي اذ انصرافه عن فرض العلم الاجمالي فرع امكان شموله لطرفيه في انفسهما والمفروض ان شموله لاحد الطرفين غير ممكن في نفسه فلا موجب لانصرافه

ومقتضى ذلك جريان استصحاب الطهارة في الاناء الغربي بلامانع

والنتيجة كالنتيجة التي ذهب اليها سيدنا الخوئي قدس سره من انحلال العلم الاجمالي حكما بجريان خطاب ترخيصي مختص باحد طرفيه دون نظيرٍ له في الطرف الاخر. ومع قيام خطابٍ مختصٍ في احد طرفي العلم الاجمالي ينحل العلم الاجمالي حكماً.

وبالتالي فوجود اختلاف بين مبنى السيد الشهيد قدس سره و مبنى السيدالخوئي قدس سره في توارد الحالتين حيث ان مبنى السيد الخوئي قدس سره في توارد الحالتين عدم شمول دليل الاستصحاب لهما بينما مبنى السيد الصدر قدس سره الشمول الاقتضائي والمعارضة لا يمنع اتحاد النتيجة في فرض العلم الاجمالي بغرض لزومي في احد الطرفين مع كون احدهما مبتلى بتوارد الحالتين في نفسه فيجري الاصل الترخيصي في الطرف الاخر بلا مانعٍ. وينحل به العلم الاجمالي حكماً على كلا المبنيين

ولكن يلاحظ على ذلك اولا :

ان شمول دليل الاستصحاب للاناء الشرقي ليس ممتنعاً في نفسه غايته انه لوجود يقينٍ بالنجاسة فيه اي كونه موردا لتوارد الحالتين صار مبتلى بالمعارض لا ان الدليل لا يشمله. فلولا المعارض وهو استصحاب النجاسة فيه لكان دليل الاستصحاب من حيث انطباقه على استصحاب الطهارة جارياً فيه.

فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب لطرفي العلم الاجمالي في المقام تام فان المقتضي امكان شمول دليل الاصل في نفسه لكل من الطرفين وهذا المقتضي متحققٌ في المقام.

غاية ما في الباب انه في الاناء الشرقي يكون جريان استصحاب الطهارة فيه معارضا باستصحاب النجاسة على مبنى الصدر قده نتيجة توارد الحالتين. لا انه لا يشمله في نفسه. فوجود المعارض لا يمنع اصل الشمول فاذا لم يمنع اصل الشمول فقد تحقق المقتضي لشمول دليل الاستصحاب من حيث استصحاب الطهارة لكلا الطرفين

غاية ما في الباب انه على مبنى السيد الصدر وان كان المقتضي لشمول دليل الاصل العملي الترخيصي لطرفي العلم الاجمالي متحققاً وهو امكان شموله لكلٍ من الطرفين في حد ذاته مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الا ان ارتكاز المناقضة اوجب انصراف دليل الاصل الترخيصي عن فرض العلم الاجمالي.

فلا يجري استصحاب الطهارة في شيءٍ من الطرفين لانصراف دليل الاستصحاب عنهما. واذا لم يجر دليل استصحاب الطهارة في شيءٍ من الطرفين جرى استصحاب النجاسة في الطرف الاول وهو الاناء الشرقي وجرت اصالة الطهارة في الغربي بلا مانع لانحلال العلم الاجمالي بالاصل المثبت في الطرف الشرقي كما سبق بيانه .

وثانيا : لو لم نقل بانصراف دليل الترخيص كالاستصحاب عن المقام لكان مقتضاه تعارض استصحاب الطهارة في الطرفين في عرض تعارض استصحاب الطهارة في الشرقي مع استصحاب النجاسة فيه لاسقوط اصالة الطهارة في الشرقي وجريانها في الغربي بلامعارض ونتيجة التعارض هو منجزية العلم الاجمالي لا انحلاله حكما كما تم تصويره

### 043

### 044

التصوير الثاني

ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان الشك في المقام وان كان شكاً في الامتثال الا انه مجرىً للبراءة.

والوجه في ذلك ان المكلف اذا تواردت عليه الحالتان: الطهارة و الحدث ولم يحرز المتقدم والمتأخر منهما فلم يمكنه اجراء استصحاب عدم الامتثال ووصلت النوبة الى الاصل الحكمي.

فحيث ان استصحاب بقاء التكليف مما ذهب قده تبعاً لسيدنا الخوئي قدس سره لمنع جريانه فالجاري اما قاعدة الاشتغال او اصالة البراءة وحيث ان قاعدة الاشتغال اصلٌ عقليٌ والاصل العقلي يرتفع موضوعا بالاصل الشرعي فان حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني معلقٌ على عدم تدخل الشارع ولذلك تجري قاعدة الفراغ عند الشك في صحة العمل مع ان المورد موردٌ لقاعدة الاشتغال الا ان قاعدة الفراغ واردةٌ على قاعدة الاشتغال فكذلك بالنسبة الى دليل اصالة البراءة حيث ان بقاء التكليف عند الشك في الامتثال مما ينطبق عليه عنوان ما لا يعلمون حيث ان المكلف لا يعلم ببقاء التكليف. وحيث انطبق عليه عنوان ما لا يعلمون شمله دليل البراءة وحيث شمله دليل البراءة والترخيص الشرعي رافعٌ لموضوع الحكم العقلي فلا موضوع لقاعدة -الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني -الا ما قبل الشك في الامتثال والا فعند حصول الشك في الامتثال وعدم امكان تنقيح الموضوع بالاستصحاب تصل النوبة الى البراءة..

وهذا مبني على ان قاعدة الاشتغال من الاصول العقلية النظرية.

واما اذا قيل ان قاعدة الاشتغال هي من المرتكزات العقلائية الواضحة الحافة بادلة الترخيص فمقتضى احتفاف دليل اصالة البراءة بهذا المرتكز العقلائي الذي هو بمثابة القرينة المتصلة على مفاده ان لا ينعقد لدليل اصالة البراءة ظهورٌ في الشمول لفرض الشك في الامتثال..

فتلخص:

ان الجاري اما استصحاب بقاء التكليف او قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

الفرع الرابع

ما ذكره بعض الاجلاء من ان الشيخ المفيد عليه الرحمة وثق محمد ابن سنان في كتابه لمح البرهان الذي كتبه قبل كتابه مصباح النور وضعفه في مصباح النور، كما انه وثقه في كتابه الارشاد. ولا يدرى ان الارشاد سابق على مصباح النور ام لا?

فالمقام من توارد الحالتين حيث صدر من الشيخ المفيد توثيق وتضعيف لمحمد ابن سنان ولا يدرى المتقدم والمتأخر منهما فان كان المتقدم هو كتاب الارشاد فالتضعيف هو الفعلي وان كان المتقدم هو مصباح النور فالتوثيق هو الفعلي.

فلذلك يأتي الرأيان المعروفان في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين.

الرأي الاول

ان يقال كما هو المستفاد من رأي المحقق الحلي فيما سبق انه لو كان التوثيق الثاني لمحمد ابن سنان قبل تضعيفه اياه في مصباح النور لم يكن لهذا التوثيق اثرٌ، اذ انه مسبوقٌ بتوثيقه اياه في كتابه لمح البرهان. وتوثيق الموثق تحصيل للحاصل فلو كان التوثيق الوارد في كتاب الارشاد سابقاً على التضعيف الوارد في كتاب مصباح النور لم يترتب على هذا التوثيق اثرٌ جديد

بينما التضعيف حيث علم بصدوره في كتابه مصباح النور جرى استصحابه. ولا مجال لاستصحاب التوثيق فان التوثيق اما التوثيق الصادر في كتاب لمح البرهان وقد رفع يده عنه بكتابه مصباح النور، سواء كان التوثيق من باب الشهادة او من باب الراي فقد انتقض بالتضعيف الوارد في مصباح النور.

واما التوثيق الاخر وهو المستفاد من كتاب الارشاد فلا يعلم انه توثيقٌ جديد اذ لعله حصل قبل مصباح النور

والنتيجة

ان التوثيق المعلوم قد ارتفع قطعاً بالتضعيف والتوثيق الاخر مشكوك الحصول بكونه توثيقاً جديداً بينما التضعيف مما علم فيستصحب بقاؤه.

الرأي الاخر

ان التوثيق الوارد في الارشاد اضاف شيئاً جديداً سواءً كان من باب الشهادة او من باب الراي. فانه ان كان شهادةً بوثاقة محمد ابن سنان فهو شهادةٌ اخرى تنضم لشهادته الاولى. وان كان رأياً فهو بيانٌ لاستمراره على رايه السابق وعدم عدوله عنه.

والنتيجة

انه عند العلم بحصول توثيقٍ في كتاب الارشاد وان احتمل سبقه على كتاب المصباح الا انه علم بتوثيقٍ لمحمد ابن سنان ولم يعلم نقضه فيجري استصحاب بقاءه ويكون معارضاً لاستصحاب التضعيف الوارد في كتاب مصباح النور.

ومع تعارض التوثيق والتضعيف لم تثبت وثاقة محمد ابن سنان

هذا كله بناءً على ان التوثيق والتضعيف من قبيل الرأي

ولكن لو كان من قبيل الاخبار فهناك بيانٌ اخر لايرتبط بالمطلب.

تتمة :

في اخر البحث في توارد الحالتين ذكر سيد المنتقى قدس سره تتمة ج ٦ ص 276 وافاد ان ما مضى البحث فيه كله هو البحث حول جريان الاستصحاب في توارد الحالتين اذا كانتا مجهولي التاريخ.

واما اذا كانت احدى الحالتين معلومة التاريخ والاخرى مجهولة جرى الاستصحاب في معلومة التاريخ دون المجهولة. والسر في عدم جريان الاستصحاب في المجهولة يختلف باختلاف الموارد. اذ قد يكون المانع هو انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيليٍ وشكٍ بدوي وقد يكون المانع عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وبيان ذلك

ان المكلف لو كان على طهارةٍ عند الصباح ثم احدث عند الزوال وتوضأ قطعاً بعد تلك الطهارة المعلومة عند الصباح. ولا يدرى ان الوضوء قبل الزوال فهو الآن على حدث ام ان الوضوء بعد الزوال فهو على الطهارة. فما هو معلوم التاريخ وهو الحدث عند الزوال مما يجري الاستصحاب فيه بلا شبهة. واما مجهول التاريخ وهو الوضوء الذي لا يدرى حدث قبل الزوال ام بعده فلا يجري فيه الاستصحاب.

والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول الوضوء اما قبل الزوال او بعده ينحل لعلمٍ تفصيليٍ بحصول طهارةٍ من الصباح الى حين الزوال وارتفاعها قطعاً بالحدث عند الزوال سواءً حصل الوضوء في هذه الفترة ام لا. فهناك علمٌ تفصيليٌ بحصول الطهارة وارتفاعها وشكٍ بدويٍ في حصول طهارة جديدة لاحتمال ان الوضوء حصل بعد الزوال اي بعد الحدث. والشك البدوي مجرىً لاستصحاب العدم.

فالمانع من جريان استصحاب الحالة المجهولة التاريخ وهي حالة الوضوء او حالة الطهارة هو انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيليٍ وشكٍ بدوي.

ولكن سبق النقاش في هذا الوجه:

بان الوضوء لو حصل قبل الزوال لم يكن بلا اثر وكانه كالعدم بل لو حصل الوضوء قبل الزوال لكان استمرارا للطهارة السابقة فحيث ان حصول الوضوء قبل الزوال استمرارٌ للطهارة السابقة فقد علم بواسطة حصول الوضوء بطهارةٌ اما هي نفس الطهارة السابقة التي ارتفعت قطعاً بالحدث عند الزوال او استمرارٌ لها. فحيث علم بحصول طبيعي الطهارة اما نفس الطهارة المرتفعة او استمرار لها ويشك في بقاء هذه الطهارة المعلومة عند حصول الوضوء فيجري استصحاب بقائها ويكون معارضاً لاستصحاب الحدث المعلوم.

وتارة لا تكون الطهارة معلومة اي لا ندري بالحالة السابقة وحصل حدث عند الزوال ولا ندري ان الذي حصل قطعا هل حصل قبله ام بعده فهنا ايضا يجري استصحاب الحدث المعلوم التاريخ ولا يجري استصحاب الوضوء المجهول التاريخ لكن لا لاجل الانحلال الى علمٍ تفصيلٍ وشكٍ بدويٍ كما في الصورة السابقة اذ لم تعلم ان الحالة السابقة هي الطهارة وانما لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذ لو كان الوضوء قد حدث بعد الزوال فالشك الان في بقاءه متصل بزمان اليقين بحدوثه.

واما لو حصل الوضوء قبل الزوال فقد فصل بين زمان الوضوء وزمان الشك فيه وهو ما بعد الزوال الحدث الحاصل عند الزواج. وحيث يحتمل ذلك لم يحرز اتصال زمان الشك في بقاء الطهارة بعد الزوال بزمان اليقين وهو زمان اليقين.

ولكن مر سابقاً النقاش في ذلك:

ان المراد باتصال زمان الشك بزمان اليقين على فرض اعتباره اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن. ومن الواضح ان هذا حاصلٌ في المقام فان الذي قد يتخلف هو زمان ذات المتيقن وذات المشكوك لا المشكوك بما هو مشكوك والمتيقن بما هو متيقن فان الوضوء لو حصل قبل الزوال كان الشك في بقاء الطهارة بعد الزوال منفصلاً اي كان ذات المشكوك وهو الطهارة بعد الزوال منفصلاً عن ذات المتيقن وهو الوضوء قبل الزوال بفاصل وهو الحدث عند الزوال.

اما اذا اريد بالمشكوك والمتيقن المشكوك بما هو مشكوك والمتيقن بما هو متيقن فمن الواضح انه عند حصول الوضوء في ايٍ من الزمانين فقد حصلت طهارةٌ اما الطهارة السابقة او استمرارٌ لها وحيث حصلت طهارةٌ فقد تيقن بحدوث الطهارة ويشك في بقائها بعد الزوال فاتصال زمان الطهارة المشكوكة بما هي مشكوكة بالطهارة المتيقنة بما هي متيقنة حاصلٌ وجدانا. فلاإشكال جريان الاستصحاب من حيث هذه الجهة.

فالمتحصل:

تمامية ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من عدم شمول الاستصحاب لفرض توارد الحالتين.

ويأتي الكلام في تنبيهٍ جديدٍ

### 045

### التنبيه العاشر

من التنبيهات التي تعرض لها شيخ الاعظم قدس سره في فرائد الاصول هو

والكلام في هذا الاستصحاب في مقامين:

المقام الاول

في استصحاب الحكم وهو

والمقام الثاني

في استصحاب الموضوع وهو استصحاب الهيئة الاتصالية للصلاة او الطواف او السعي.

المقام الاول في .

وهنا ثلاثة امور تمهيدية للدخول في البحث:

الامر الاول

ان البحث في بحث صغروي بمعنى انه ليس بحثاً في حجية الاستصحاب وعدم حجيته وانما بعد المفروغية عن حجية الاستصحاب يقع البحث في ان هل هو واجد لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء وكون المستصحب مما له اثرٌ عملي بلحاظه يكون شمول دليل الاستصحاب له تاماً ام لا?

فالبحث من هذه الجهات بحث صغروي.

الامر الثاني

انه اذا وقع شكٌ في المانعية او القاطعية او الناقضية كما اذا وقع شكٌ في مانعية الزيادة على نحو الشبهة الحكمية او وقع الشك في قاطعية الابتسام للصلاة على نحو الشبهة الحكمية او وقع الشك في ناقضية القيام في موضع القعود للصلاة فتجري البراءة عن المانعية او الناقضية او القاطعية..

فلو قيل ان البراءة عن المانعية لا تثبت الصحة للصلاة وانما تثبت المعذورية من جهة الامر بمعنى انه لو كان الامر متعلقاً بالصلاة مشروطةً بعدم المانع المحتمل فارتكبه المكلف ظاهراً كان معذوراً من جهة هذا الامر لا ان البراءة عن المانعية مما يثبت الصحة.

ولو فرض ان البراءة عن المانعية مما يثبت الصحة الظاهرية فلا موجب لإثباته الصحة الواقعية.

وحيث ان صحة صلاة العصر مترتبةٌ على صحة الظهر فالبراءة عن مانعية الزيادة في صلاة الظهر لا تثبت صحتها بحيث تكون موضوعاً لصحة صلاة العصر. او البراءة عن مانعية الزيادة في الطواف لا تثبت صحته بحيث يكون موضوعاً لصحة صلاة ركعتي الطواف وصحة السعي ونحو ذلك.

فتصل النوبة الى جريان الاستصحاب الحكمي وهو .

الامر الثالث

ان الصحة كما ذكر في بحث الصحيح والاعم على معاني اربعة.

1- فالصحة قد تكون بمعنى ترتب الاثر الوضعي.

2- وقد تكون بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال.

3- وقد تكون بمعنى موافقة الامر.

4- وقد تكون بمعنى سقوط الإعادة والقضاء.

فالبحث في جريان في كل معنىً بحسبه.

ولذلك فالمطالب في المقام اربعة.

المطلب الاول

بالمعنى الاول وهو ترتب الاثر الوضعي. كترتب الملاك مثلا وهنا اي في بهذا المعنى وردت عدة مناقشات من قبل الاعلام:

المناقشة الاولى

ان المستصحب هل هو صحة تمام الاجزاء او صحة الاجزاء السابقة?

فعلى الاول فالمفروض انه مشكوك الحدوث اذ لم يؤت بسائر الاجزاء كي تحرز صحتها كي يشك في استمرار صحتها وانما وقع الشك في الزيادة في مانعية الزيادة اثناء الصلاة ولا يدرى انه هل انفصمت صحة الصلاة بالزيادة الواقعة اثناءها ام لا.

وان كان المستصحب صحة الاجزاء السابقة فإما ان يراد الصحة الشأنية واما ان يراد الصحة الفعلية.

فان اريد الصحة الشأنية بمعنى كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر.. اي من شأن الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر. فهذه الشأنية مقطوعة البقاء اذ حتى لو كانت الصلاة فاسدةً بعد حدوث الاجزاء السابقة لم تفقد الاجزاء قابليتها الشانية لانضمام الاجزاء اللاحقة لها بحيث لو انضمت دون موانع لترتب عليها الاثر..

وان كان المراد الصحة الفعلية بمعنى ان الاجزاء السابقة في ظرف انضمام اللاحقة مما يترتب عليها الاثر فعلا لا شأناً

فيرد على ذلك ؛ مضافاً الى عدم اليقين بحدوث هذه الصحة انه لو حدثت فان استصحابها لا يثبت الصحة التنجيزية اذ بقاء هذا الوصف وهو كون الاجزاء السابقة في ظرف انضمام اللاحقة مما يترتب عليها الاثر لا يثبت ترتب الاثر بالفعل الا على نحو الملازمة العقلية..

المناقشة الثانية

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج6 ص319.

حيث بحث بشكلٍ مفصل من صفحة 318 الى 340

انه اما ان يكون الاثار مترتباً على مجموع الاجزاء دفعةً او انه مترتبٌ على مجموع الاجزاء تدريجاً بحيث تتحقق كل مرتبة من الاثر عند تحقق كل جزءٍ من الصلاة.

وعلى الفرض الثاني فاما ان يكون حصول المانع الواقعي كالزيادة او القهقهة مانعا من ترتب الاثار او رافعا.

فهذه محتملات ثلاثة.

فعلى المحتمل الاول:

وهو ان الاثر مما يترتب على مجموع الاجزاء دفعة. فاذا شك في المانعية فقد شك في ترتب الاثر على مجموع الاجزاء. فالشك في الحدوث لا في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب..

وعلى المحتمل الثاني

وهو كون الاثر مما يترتب على الاجزاء تدريجاً بحيث تتحقق كل مرتبةٍ منه عند تحقق كل جزء من اجزاءه وكان حصول المانع واقعاً دافعاً لترتب الاثر او مانعا من تحققه فالشك في المانعية شكٌ في التحقق فالاستصحاب حينئذ منتفٍ لانتفاء موضوعه وهو عدم اليقين بالحدوث.

نعم على المحتمل الثالث وهو كون ترتب الاثر تدريجياً بحيث يتحقق عند كل جزءٍ مرتبةٌ منه ويكون المانع رافعاً لترتب الاثر بعد تحققه فالشك في المانعية مساوقٌ للشك في بقاء الاثر فيجري الاستصحاب بلحاظه الا ان كون المانع بهذا النحو مما يحتاج الى شاهد، ومع الشك في كون المانع باي نحوٍ فلا محالة يكون الشك مساوقا للشك في حدوث الصحة بهذا المعنى

المناقشة الثالثة

ان الصحة بمعنى ترتب الاثر الوضعي كترتب الملاك ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ فبناء على ما اشترطه صاحب الكفاية قدس سره من انه يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعا لحكم شرعي لا مجرىً ل بمعنى ترتب الاثر.

المطلب الثاني.

وهو كون الصحة بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال. فيقال عند الشك في المانعية يجري

وهنا مناقشات عديدة

الأولى

ان الصحة بهذا المعنى حكمٌ عقلي وليست موضوعاً قابلاً للتعبد والاعتبار شرعاً. اذ الصحة بهذا المعنى عبارةٌ عن ادراك العقل مطابقة المأتي به للمأمور به والحكم العقلي اما مقطوعٌ به فلا وجه لاستصحابه او مشكوكٌ فلا معنى لاستصحابه.

وبالتالي فحيث ان الصحة بهذا المعنى حكمٌ عقليٌ فاذا شك في مانعية شيءٍ فقد شك في الحكم العقلي ومع الشك فيه فلامجرى للاستصحاب لانتفاء موضوعه.

المناقشة الثانية

على فرض ان الصحة بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال ودعوى انه قابلٌ للتعبد من قبل الشارع كما هو مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز حيث ان مفادهما التعبد بالامتثال فتكون الصحة بمعنى ما يكتفى به في الامتثال مما يقبل التعبد الشرعي.

الا ان الصحة المستصحبة بهذا المعنى اما صحة تمام الاجزاء او صحة الاجزاء السابقة.

فان كان المنظور تمام الاجزاء فلم تتحقق بعد كي يكون هناك يقينٌ بحدوث الصحة وشك في بقاءها فيجري استصحابها.

وان كان بمعنى الاجزاء السابقة فحينئذ غاية صحة الاجزاء السابقة انها لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لاكتفي بذلك في مقام الامتثال..

وهذا المعنى لو تم اليقين بحدوثه والشك في بقائه فان الاستصحاب فيه اصل مثبت اذ اثبات ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لاكتفي بذلك في مقام الامتثال لا يثبت الاكتفاء في مقام الامتثال بما حصل بالفعل الا بالملازمة العقلية.

المناقشة الثالثة.

لو اريد تصوير الاستصحاب في المقام بنحو الاستصحاب التعليقي. بان يقال ان الاجزاء اللاحقة مما يكتفى بها في مقام الامتثال في فرض وجود الاجزاء السابقة وهذا امرٌ تعليقي يشك في بقائه فيستصحب.

ولكن هذا المعنى موردٌ لعدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى

ان اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها امتثالا في فرض وجود الاجزاء السابقة اما في فرض عدم عروض مشكوك المانعية او في فرض عروضه فان كان اتصافها بالامتثال في فرض عدم العروض فهو امرٌ مقطوعٌ به اذ الاجزاء اللاحقة مما تتصف بكونها امتثالاً في فرض وجود الاجزاء السابقة عند عدم عروض ما يشك في مانعيته قطعاً ولا شك في ذلك..

وان كان المقصود اتصافها بالامتثال في فرض عروض ما يشك في مانعيته فهذا مشكوك الحدوث وهو اول الكلام فكيف يجري استصحابه

وثانيا

ان الاستصحاب التعليقي لو تم شمول دليل الاستصحاب له فهو في فرض ان يكون المستصحب حكماً لا موضوعاً نظير ان يقال ان حرمة العصير العنبي معلقة على شرطين: وجود العنب وغليانه.

فلو وجد العنب فقد تحققت الحرمة التعليقية لوجود احد شرطيها فاذا تحول العنب زبيباً ثم غلى ثم شك في بقاء تلك الحرمة التعليقية جرى استصحابها.

واما الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فلا قرينة على شمول دليل الاستصحاب له كأن يقال ان هذا الثوب المتنجس لو كان تحت السماء عند نزول المطر لطهر فهو الآن كذلك فإن هذا استصحابٌ في الموضوع.

والمقام من هذا القبيل حيث ان كون الاجزاء اللاحقة في فرض وجود الاجزاء السابقة مما يتصف بالامتثال موضوعٌ من الموضوعات ولكونه موضوعاً من الموضوعات فشمول دليل الاستصحاب له مما يحتاج الى قرينة.

وثالثاً

لو فرض جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ايضا. فان قيل ان الموضوع هو كون الاجزاء اللاحقة مما يتصف بالامتثال في فرض وجود الاجزاء السابقة فيجري الاستصحاب فيه.

واما لو كان الموضوع للامتثال وجود الاجزاء اللاحقة بما هي اجزاء لاحقة. فالمفروض انها لم توجد بعد لان الشك في مانعية الزيادة اثناء الصلاة مما فرض قبل تحقق الاجزاء اللاحقة وكون الاجزاء اللاحقة بما هي لاحقة امتثالا فرع وجودها. فاتصافها بالامتثالية فرع وجودها. فلا وجه لاستصحاب اتصافها بالامتثالية مع ان موضوع هذا الاتصاف وجود الاجزاء اللاحقة بما هي لاحقة بحيث لا يتحقق ذلك الا بعد المفروغية عن وجود الاجزاء السابقة

فلاوجه لجريان الاستصحاب في الاتصاف المنوط بالوجود قبل الوجود.

### 046

المطلب الثالث

في معنى موافقة الامر

وقد ذكر لهذا الاستصحاب عدة تقريبات.

التقريب الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره:

من انه اذا شك المكلف في مانعية شيءٍ كما لو شك في مانعية الزيادة اثناء الصلاة فان موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب هو عبارةٌ عن الصحة وحيث يشك في بقاء هذه الموافقة بعد الاتيان بمشكوك المانعية فيجري استصحابها

وقد اورد على ذلك الشيخ الاعظم بحسب تقريب سيد المنتقى ص 321 وص 324 بما محصله:

ان الصحة بمعنى موافقة الامر اما هي وصفٌ لمجموع اجزاء الصلاة او وصف للاجزاء الماضية.

وعلى كلا الامرين ليست الصحة بمعنى موافقة الامر امرا جعليا تناله يد التعبد الشرعي كي يجري استصحابه. حيث يعتبر على مبنى صاحب الكفاية ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي وليست الصحة بهذا المعنى حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم.

والسر في ذلك:

ان الصحة بمعنى موافقة الامر اذا كانت وصفاً لمجموع اجزاء الصلاة فهي امرٌ انتزاعيٌ من وجود امرٍ وعملٍ مطابقٍ للأمر وليست مجعولة من قبل الشارع..

وقد ذهب المحقق العراقي قدس سره:

الى ان الصحة بمعنى موافقة الامر وان لم تكن مجعولا شرعيا بالمباشرة الا انها منتزعةٌ من المجعول الشرعي وهو الامر. فان مطابقة العمل المأتي به للأمر فرع وجود امر وتعلق الامر امرٌ شرعيٌ فحيث ان الصحة منتزعةٌ من تعلق الامر بالماهية المحددة وتعلق الامر امرٌ شرعيٌ كانت الصحة امراً شرعياً بلحاظ منشأ انتزاعها وان لم تكن شرعيا بلحاظ ذاتها ويكفي في صحة استصحابها انها شرعية ولو بلحاظ منشأ انتزاعها..

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قدس سره في صفحة 321 ج6

بان ما يتوهم انه موضوع لمنشأ الانتزاع مركب من عنصرين الامر والعمل. واحدهما شرعي لكنه ليس الجزء الاخير من العلة والاخر الجزءٌ الاخير من العلة ولكنه ليس شرعياً. اذ لاريب في ان الامر سابقٌ على وجود العمل رتبةً وزمانا حيث لا يعقل تعلق الامر بالعمل الموجود بل يكون سابقاً عليه وجوداً رتبةً وزمانا. فحيث ان الامر سابق على العمل لا يتصف العمل قبل الامر بكونه مطابقاً للأمر وانما يتصف بكونه موافقاً للأمر بعد فعلية الامر.

ولأجل ذلك:

ان ادعي ان منشأ انتزاع عنوان موافقة الامر كوصفٍ للصلاة هو الامر فالمفروض ان الامر سابقٌ رتبةً وزماناً على العمل. وبمجرد فعليته لا ينتزع عنوان الصحة بمعنى موافقة الامر ما لم يحصل عملٌ.

وان ادعي ان منشأ الانتزاع هو العمل فالعمل امرٌ تكوينيٌ وليس امرا شرعيا كي تكون الصحة المنتزعة منه شرعيةً بلحاظ منشأ الانتزاع.

نعم لو كان الامر هو الجزء الاخير من العلة التامة للموافقة لصح انتزاع الصحة بمعنى الموافقة منه وكان الانتزاع صحيحاً. ولكن المفروض ان ماهو الجزء الاخير من علة الصحة هو العمل وليس امراً شرعياً وما هو امرٌ شرعيٌ وهو الامر ليس الجزء الاخير من العلة للموافقة .

ولكن هذا بمجرده ليس خدشا في ما ذكره العراقي:

اذ يمكن للعراقي ان يرى ان الامر وان كان سابقاً رتبةً وزماناً على العمل الا انه يصلح ان يكون منشأ لانتزاع الصحة في بمعنى الموافقة للأمر

اذ لا مانع من ان يكون الامر الفعلي منشأ لانتزاع الصحة بمعنى موافقة الامر بشرطٍ متأخر وهو وجود العمل المطابق له في ظرفه فاذا حدث العمل المطابق له في ظرفه كشف عن كون الامر السابق عليه رتبةً وزماناً منشأ لانتزاع عنوان الصحة بمعنى موافقة الامر وتصبح بذلك الصحة شرعية بلحاظ شرعية منشأ انتزاعها.

نعم بناءً على ما هو المصطلح عليه عند اهل الحكمة من ان هناك فرقا بين منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع لا تكون الصحة شرعية فان منشأ الانتزاع ما يحمل عليه العنوان الانتزاعي ومصحح الانتزاع ما يكون علة للانتزاع.

مثلاً هناك فرقٌ بين السقف وبين المقابلة بين السقف والارض. فالسقف منشأ لانتزاع عنوان الفوقية لان الفوقية تحمل على السقف فيقال السقف فوقٌ واما المقابلة بين السقف والارض فهي مصحح الانتزاع اذ لولا المقابلة بينهما لما صح انتزاع عنوان الفوقية.

ففي المقام كذلك:

ان منشأ الانتزاع هو العمل لان العمل هو الذي يحمل عليه الصحة فيقال العمل صحيح. واما الامر فلا يحمل عليه الصحة ولاجل ان منشأ الانتزاع ما يحمل عليه العنوان الانتزاعي كان منشأ الانتزاع هو العمل لان العمل هو الذي يحمل عليه عنوان الصحة فيقال العمل صحيح

واما فعلية الامر فهي مصحح الانتزاع اذ لولا فعلية الامر لما صح انتزاع عنوان الصحة من العمل عند مطابقته للأمر الفعلي.

فبناءً على ما اصطلح عليه اهل الحكمة من الفرق بين مصحح الانتزاع ومنشأ الانتزاع لا يكون الامر الفعلي منشأ لانتزاع الصحة وانما منشأ انتزاع الصحة هو العمل والمفروض ان العمل ليس امراً شرعياً بل هو امرٌ تكوينيٌ فالصحة المنتزعة منه ليست شرعية.

هذا اذا كانت الصحة وصفا لمجموع اجزاء الصلاة.

واما اذا اخذت الصحة وصفاً للاجزاء السابقة حيث ان المكلف عندما يأتي بما هو مشكوك المانعية كالزيادة فهو يشك في صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر فيدعى ان الجاري استصحاب صحتها.

ولكن اشكل على ذلك سيد المنتقى في صفحة 324:

بان صحة الاجزاء لا معنى لها الا الاعتداد بها في كونها محققة لتمامية العمل و الاعتداد المساوق لسقوط الامر عنوانٌ انتزاعي الا ان منشأ انتزاعه التمكن من ضم الاجزاء اللاحقة وعدمه.

والنتيجة

ان صحة الاجزاء السابقة المعبر عنها بموافقتها للأمر عنوانٌ منتزعٌ من التمكن من ضم الاجزاء اللاحقة وعدمه فان تمكن المكلف من ضم الاجزاء اللاحقة كانت الاجزاء السابقة صحيحة وان لم يتمكن لم تكن صحيحة.

والمفروض ان التمكن وعدمه ليس امرا شرعيا فما هو منتزع منه ايضا ليس امرا شرعيا فلا تكون الصحة الانتزاعية شرعية كي تكون مجرى للاستصحاب.

ولكن يلاحظ على ذلك:

ان المقصود بالتمكن هو التمكن الوضعي وليس التمكن التكليفي اذ لا اشكال تكليفاً في ان من اتى بالاجزاء السابقة ثم اتى بما هو مشكوك المانعية يجوز له تكليفاً ضم الاجزاء اللاحقة وانما التمكن هو التمكن الوضعي اي لو ضمت الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة لكان العمل مطابقاً للأمر وكان المأتي به مطابقاً للمأمور به.

وبما ان التمكن هو عبارة عن التمكن الوضعي والتمكن الوضعي ليس شيئاً وراء عدم مانعية المشكوك اذ المشكوك وهو الزيادة ان كان مانعا شرعا لم يحصل تمكنٌ وضعي وان لم يكن مانعاً شرعاً حصل تمكنٌ وضعي.

فليس التمكن الوضعي شيئاً وراء لا بشرط او البشرط لا، اي ان المأمور به هل هو لا بشرط من جهة الزيادة فهذا هو عبارة عن التمكن الوضعي او بشرط لا فهذا هو عبارة عن عدم التمكن الوضعي. وليس التمكن الوضعي وعدمه شيئاً اخر وراء كون المأمور به لا بشرط او بشرط لا.

وحيث ان كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة او بشرط لا هو امرٌ شرعيٌ لانه وصفٌ للمأمور به. فلا محالة اتصاف الاجزاء بالاعتداد والاهلية عنوانٌ منتزعٌ من كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة. وحيث ان كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة امراً شرعياً فالصحة المنتزعة منه شرعيةٌ بشرعية منشأ انتزاعها.

وح فالمتجه هو الا شكال الذي طرحه الشيخ الاعظم من ان بمعنى صحة الاجزاء السابقة لا يثبت صحة الاجزاء اللاحقة الا بالملازمة العقلية وهو اصلٌ مثبتٌ.

هذا هو التقريب الاول ل وما يرد عليه.

### التقريب الثاني. ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره اشكالاً على الشيخ الاعظم وهو ان المستصحب هو صحة الاجزاء السابقة .

ولكن لا يرد اشكال المثبتية فان صحة الاجزاء السابقة موضوعٌ لحكمٍ شرعيٍ وهو وجوب المضي في الصلاة اذ لو كانت الاجزاء السابقة فاسدة فلا وجه للمضي في الصلاة وان كانت صحيحة لزم المضي في الصلاة فوجوب المضي في الصلاة والطواف والسعي ونحوه موضوعه صحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة الاجزاء السابقة مما يترتب عليه اثرٌ شرعيٌ وان لم تكن الصحة بهذا المعنى شرعية اذ يكفي في جريان الاستصحاب ان كون المستصحب موضوعاً لاثرٍ شرعي وان لم يكن بنفسه شرعياً.

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قدس سره ص ٣٢٦و 327

بان تحقيق ذلك يتوقف على بحث كيفية تعلق الامر بالمركب التدريجي المكون من الاجزاء وفيه مسالك ثلاثة.

المسلك الاول

ان يكون الامر بالمركب كالامر بالصلاة متعلقاً بالاجزاء بعنوان السبق واللحوق لا بذوات الاجزاء. بمعنى ان الامر بالمركب الصلاتي ينحل لاوامر ضمنية وكل امرٍ يتعلق بجزءٍ بعنوان السبق واللحوق فمثلا الامر بالمركب ينحل لامرٍ ضمنيٍ بالركوع بما هو جزءٌ سابقٌ على السجود. بحيث لايسقط الامر بالركوع الا اذا اتصف بكونه جزءاً سابقاً على السجود.

ومن الواضح ان اتصاف الركوع بعنوان كونه جزءاً سابقاً على السجود متوقفٌ على وجود السجود ووقوعه امتثالاً لامره واتصافه بكونه جزءاً لاحقا فان المتضايفين متكافئان قوةً وفعلاً اذ السبق واللحوق من المتضايفين وهما متكافئان قوةً وفعلاً. فلا يتصف الجزء السابق بكونه سابقاً الا في ظرف اتصافٍ اللاحق بكونه لاحقاً.

وبناءً عليه لا يسقط الامر بالسابق الا في ظرف سقوط الامر باللاحق. فكما انهما متكافئان فعلاً فان الامرينة الضمنيين بهما ايضاً متكافئان في الفعلية.

فلاجل ذلك اذا اتى بما هو مشكوك المانعية كالزيادة بين الجزء السابق واللاحق فشكه في مانعية الزيادة مساوق لشكه في انه لو اتى بالسجود هل يتصف بكونه جزءاً لاحقاً ام لا? اذ لو كانت الزيادة مانعا من صحة الصلاة لم يتصف الجزء اللاحق بكونه جزءاً لاحقاً. فالشك في المانعية مساوقٌ للشك في اتصاف الجزء الاتي بكونه لاحقا والشك في اتصاف الجزء الاتي بكونه لاحقاً شكٌ في اتصاف الجزء الماضي بكونه سابقاً والشك في اتصاف الجزء الماضي بكونه سابقاً شك في اصل الصحة اذ صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقة الامر وموافقة الامر متقومة باتصاف الاجزاء بالسبق واللحوق فاذا شك في اتصاف الاجزاء الماضية بكونها سابقة فقد شك في اصل الصحة. فكيف يجري مع الشك في حدوثها.

فبناء على هذا المسلك لا يجري للشك في الحدوث فضلاً عن ترتب اثرٍ شرعي عليها وهو وجوب المضي في الصلاة.

المسلك الثاني

ان يقال: ان الامر بالمركب لا ينحل لاوامر ضمنية بل هو امر واحد ولكن له اقتضاءات عقلية بلحاظ كل جزءٍ. فالامر بالصلاة له اقتضاءٌ عقلي للاتيان بالتكبيرة واقتضاء عقلي للاتيان بالركوع واقتضاءٌ عقلي للاتيان بالسجود. فاذا اتى المكلف بين الركوع والسجود بالزيادة فان كانت الزيادة مانعاً من صحة الصلاة تجدد الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع مرةً اخرى وان لم تكن الزيادة مانعاً من صحة الصلاة سقط الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع. وسقوط الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع موضوع لعدم وجوب الإعادة عقلاً. وبقاء الاقتضاء العقلي موضوع لوجوب الإعادة عقلا.

فاذا اريد في المقام بعد ان اتى المكلف بالزيادة وشك في مانعيتها فشك نتيجة ذلك في سقوط الاقتضاء العقلي للركوع او بقائه ف هنا لامعنى له الا استصحاب سقوط الاقتضاء العقلي الموضوع لعدم وجوب إعادة الاجزاء الماضية عقلا. والمستصحب ليس امراً شرعياً كما ان اثره ليس شرعيا كي يكون مجرى للاستصحاب..الا ان ماذكر

مبنيٌ على مبنى صاحب الكفاية من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكمٍ شرعي ولعل مبنى الهمداني مختلف عن الكفاية بمعنى انه لو اكتفي في جريان الاستصحاب بالاثر العقلي فيكفي في استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى سقوط الاقتضاء العقلي بها ترتب اثر عقليٍ الا وهو لزوم المضي في الصلاة وعدم لزوم الإعادة.

### 047

كان الكلام في استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر على ضوء المسالك الثلاثة في كيفية تعلق الامر بالمركب التدريجي..

وسبق انه بناء على المسلك الثاني من ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ولاينحل لاوامر ضمنية وان كانت لهذا الامر اقتضاءات عقلية للمحركية نحو كل جزءٍ من اجزاءه

و بناءً على ذلك اذا وقع المانع اثناء العمل يبطل العمل .

واما الامر بالمركب التدريجي فهو باق على فعليته من دون تغيرٍ في البين اذ المفروض ان الامر بالمركب التدريجي ما دام امراً واحداً لا يتحقق امتثاله الا باتمام المركب. فالاتيان ببعض الاجزاء لا يوجب تغيراً في بقائه على الفعلية وكذلك بطلان العمل لوجود المانع لايحدث امرا جديدا في مقام الجعل شرعا فليس في البين ما يعبر عنه بالصحة كي يجري استصحابه.

اذ ليس هناك الا امرٌ واحد فعلي ما دام لم يتحقق امتثاله باتمام المركب ولا شك في بقائه قبل اتمام المركب حتى يجري استصحابه وليس وراءه شيءٌ يعبر عنه بالصحة كي يجري فيه الاستصحاب. الا ان العقل يقتضي الاتيان بكل جزءٍ جزءٍ ما دام متعلق المركب امراً تدريجياً فان كان ما اتى به المكلف من مشكوك المانعية مانعاً واقعاً تجدد الاقتضاء العقلي.

وان كان مشكوك المانعية ليس بمانعٍ واقعاً فغاية ما حصل هو سقوط الاقتضاء العقلي ليس الا. واستصحاب بقاء الاقتضاء العقلي لا اثر يخصه .

المسلك الثالث

ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ولا ينحل لأوامر ضمنية ولكن اذا حصل مانعٌ في الوسط تولد امرٌ شرعي بإعادة المجموع. فلأجل ذلك يتصور في المقام اثرٌ شرعيٌ لاستصحاب الصحة بمعنى موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب فان الامر بالمركب وان كان واحداً الا انه لما كان المركب تدريجي الاجزاء فللأمر بالمركب مراتب من الموافقة فكلما اتى ببعض اجزاءه حصلت مرتبةٌ من الموافقة.

وبناءً على ذلك فاذا اتى مكلف بما هو مشكوك المانعية في الاثناء وشك في بقاء المرتبة من الموافقة السابقة جرى استصحابها. اذ ان لكل مجموعةٍ من الاجزاء مرتبةً من مراتب موافقة الامر ويشك المكلف بعد الاتيان بمشكوك المانعية في ان المرتبة من الموافقة التي حصلت باقيةٌ ام لا? فيجري استصحابها.

ويترتب على استصحاب المرتبة من الموافقة عدم وجوب إعادة الاجزاء الماضية، بينما لو كان مشكوك المانعية مانعاً واقعاً لترتب على ذلك امرٌ شرعيٌ بإعادة المجموع. و الصحة بمعنى مرتبةٍ من الموافقة ليست امراً شرعياً لكن الاثر المترتب على الصحة وعدمها شرعيٌ. فان الاثر المترتب على الصحة بهذا المعنى سقوط الإعادة وهو امرٌ شرعيٌ والاثر المترتب على عدمها وجوب الإعادة وجوباً شرعياً. فلذلك يجري استصحاب الصحة بمعنى استصحاب مرتبة من موافقة الامر التي تحققت باتيان بعض الاجزاء السابقة.

واشكل على ذلك سيد المنتقى في ص328 بان الغرض من استصحاب الصحة ليس هو بيان عدم وجوب الإعادة للاجزاء السابقة وانما الغرض من استصحاب الصحة اثبات صحة الاجزاء اللاحقة لا عدم وجوب إعادة الاجزاء السابقة.

وبالتالي فما هي الوسيلة للتوصل لاثبات صحة الاجزاء اللاحقة.

وقد تفطن المحقق الهمداني قدس سره لذلك فقال ان مقتضى استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر بالمركب الامر بالمضي في العمل حيث ان الامر بالمضي في العمل لازم صحة الاجزاء اللاحقة.

وقد تعرض سيد المنتقى قدس سره لمناقشته

ومحصل ذلك:

ان الامر بالمضي في العمل له محتملات اربعة.

الاول

ان يكون الامر بالمضي امراً شرعياً مترتباً على موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب. اي متى ما كانت الاجزاء السابقة موافقةً للأمر بالمركب كان الاثر الشرعي لهذه الموافقة الامر بالمضي في العمل. وهذا لو تم لكان الاستصحاب تاماً الا ان المفروض انه لا يوجد عندنا دليلٌ وراء الامر بالمركب على امرٍ شرعيٍ بالمضي في العمل كي يقال ان هذا الامر الشرعي بالمضي في العمل مترتب على الموافقة واذا ثبتت الموافقة بالاستصحاب ترتب الامر الشرعي بالمضي في العمل.

المحتمل الثاني..

ان يكون الامر بالمضي في العمل منتزعاً من الامر بالاجزاء اللاحقة بعد المفروغية عن الاتيان بالاجزاء السابقة. فان المصلي اذا اتى بالاجزاء السابقة امر بالإتيان بالاجزاء اللاحقة وفي طول الامر بالاجزاء اللاحقة بعد الاتيان بالسابقة ينتزع امرٌ بالمضي في العمل. فهو مجرد امرٍ انتزاعيٍ منتزع من الامر الشرعي بالاجزاء اللاحقة وليس اثرا عقليا مترتبا على صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر والاستصحاب انما يتم لو كان الامر بالمضي اثرا ولو عقلا لموافقة الاجزاء السابقة للأمر لكنه ليس كذلك بل يترتب على موافقة الاجزاء السابقة للأمر امر شرعي بوجوب الاجزاء اللاحقة. وينتزع من الامر الشرعي بالاجزاء اللاحقة الامر بالمضي.

المحتمل الثالث

ان يكون الامر بالمضي امراً تكليفياً وهو راجعٌ لحرمة قطع الصلاة. اذ فتوى المشهور ان الصلاة الصحيحة يحرم قطعها. وليس معنى حرمة قطع الصلاة الا الامر التكليفي بالمضي فيها فالأمر بالمضي في الصلاة امرٌ تكليفي موضوعه الصلاة الصحيحة. والمفروض ان هذه الصلاة صحيحة لثبوت موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب بمقتضى الاستصحاب. ويترتب على ذلك وجوب اكمال الصلاة تكليفا.

وقد اشكل على ذلك

بان هذا لا يجدي في اثبات الصحة فان حرمة القطع تكليفا او وجوب الاتمام تكليفا لا يعني الاكتفاء بهذا الفرد في مقام الامتثال.. والا لو شك المكلف اثناء الصلاة فاجرى قاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ لاثبات صحة الصلاة فان هذا لا يعني عدم وجوب اتمامها فهي مما يجب اتمامه لكن انما يكتفى به في مقام الامتثال ببركة قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ. والا فمجرد وجوب الاتمام تكليفاً لا يعني صحة الصلاة والاكتفاء بها.

المحتمل الرابع

ان يكون مرجع الامر بالمضي الى الامر الشرعي وقد عبر عنه في صفحة 329: بقوله

نعم لو قلنا ان وجوب الاتمام ليس حكما تكليفيا اخر غير وجوب نفس العمل وانما يرجع الى تعيين امتثال الامر الطبيعي في خصوص هذا الفرد كان الاستصحاب مجديا. فان المكلف يستصحب صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر فيترتب عليها وجوب الاتمام وهو حكمٌ شرعي معينٌ لامتثال ذلك الامر بهذا الفرد الذي شك في صحته. فاذا جيء بباقي الاجزاء فقد امتثل الامر بالطبيعي..

ومحصله:

ان استصحاب الصحة بمعنى موافقة الاجزاء السابقة للأمر تامٌ اذ يترتب عليه اثر شرعي وهو الامر بالمضي في العمل. والامر بالمضي في العمل ليس امراً جديداً وانما هو نفس وجوب العمل غايته ان صفته وخصوصيته انه يعين امتثال الامر بطبيعي الصلاة في هذا الفرد الذي شرع فيه.

ويلاحظ على ما افيد ملاحظتان.

الاولى.

انه اذا ثبت ان الامر بالمركب وان كان واحداً ولا ينحل لأوامر ضمنية له مراتب من الموافقة فكلما اتى بجزءٍ فقد وافق الجزء المأتي به الامر بالمركب.. وبالتالي اذا اتى بما هو مشكوك المانعية وشك لاجل ذلك في بقاء المرتبة من الموافقة في الاجزاء السابقة جرى استصحابها.

ويترتب على نفس الموافقة الامر التكليفي بالمضي الذي عبر عنه المشهور بحرمة القطع.

ودعوى ان الامر التكليفي بالمضي لا يثبت صحة الاجزاء اللاحقة والاكتفاء بها في مقام الامتثال ممنوع.

فان هذا مدلولٌ التزاميٌ لفعلية الاثر. اي متى جرى استصحاب الموافقة بلحاظ ترتب اثرٍ شرعيٍ عليها وهو وجوب الاتمام كان اللازم العرفي لوجوب الاتمام صحة الصلاة. اذ لا يجب اتمام الصلاة الباطلة جزما.

فاذا ثبت وجوب اتمام هذه الصلاة لاجل صحتها الثابتة باستصحاب موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب كان المدلول الالتزامي البين بالمعنى الاخص لدى العرف صحة الصلاة.

وهذا المدلول الالتزامي هو عبارة عن اثر شرعي لصحة الصلاة ملازم وهو وجوب الاتمام تكليفا

فليس المدعى اثبات صحة الاجزاء الباقية بنفس استصحاب الموافقة كي يقال بان هذا ليس اثراً له.. ولكن المدعى ان اثر استصحاب الموافقة الامر التكليفي باتمام العمل. وحيث ان بين الامر التكليفي باتمام العمل وصحة الصلاة ملازمة شرعية ثبتت صحة الصلاة بالدلالة الالتزامية.

فهذا مدلولٌ التزامي للاثر الفعلي وهو الامر بالمضي بالعمل تكليفا وليس مدلولاً التزامياً للمستصحب كي يقال بان لوازم المستصحب ليست بحجة. حيث ان المستصحب هو الموافقة والمفروض ان الموافقة ليست امراً شرعياً بناءً على ما سبق من ان مطابقة المأتي به للمأمور به حكمٌ عقليٌ. لكنها موضوع لاثر شرعي والاثر الشرعي وجوب الاتمام تكليفاً الا انه متى ثبت وجوب الاتمام تكليفاً ثبت لازمه وهو صحة الصلاة..

الملاحظة الثانية

انه افيد في صفحة 329: انه قد يقال بان الامر بالمضي في العمل وان كان امرٌا شرعيا لكنه ليس وجوباً اخر غير وجوب نفس العمل. الا ان خصوصيته تعين امتثال الامر الطبيعي بهذا الفرد..

و الكلام غير منتظم باعتبار انه اذا لم يكن الامر بالمضي في العمل وجوبا وراء وجوب نفس العمل فان وجوب نفس العمل هو الامر بطبيعي الصلاة والامر بطبيعي الصلاة لا يفيد في تعين امتثاله بهذا الفرد. بل لولا حرمة القطع لما تعين الامتثال بهذا الفرد. اذ لم يصدر من الشارع الا الامر بطبيعي الصلاة.

فان قيل بمسلك المشهور وحرمة قطع الصلاة التي ثبتت صحتها فالامر بالمضي في العمل الذي هو عبارة عن حرمة قطع الصلاة وجوبٌ اخر غير وجوب نفس العمل والمفروض ان هذا الوجوب الاخر قد اشكل عليه قدس سره في المحتمل الثالث بانه مجرد وجوب تكليفي لا يعني الاكتفاء بهذا الفرد في مقام الامتثال.

وان قيل ان الامر بالمضي في العمل له خصوصيةٌ وهو تعين امتثال الامر بطبيعي الصلاة في هذا الفرض الذي شرع فيه فلازم ذلك ان هذا الوجوب غير ذلك الوجوب المتعلق بنفس العمل . فانه اذا افترض ان الامر بالمضي له خصوصية وهو تعين امتثال الامر الطبيعي بهذا الفرض صار وجوباً اخر غير وجوب نفس العمل . فلا يمكن الجمع بين كون الامر بالمضي هو نفس وجوب نفس العمل وفي نفس الوقت له خصوصية وهي تعين امتثال الامر بالطبيعي في هذا الفرد.

مضافاً الى ان الامر بالمضي في العمل

ان كان حكماً تكليفياً فلا يجدي في التعين. لان المكلف لو خالف الامر بالمضي في العمل فقطع الصلاة وشرع في الصلاة من جديد. فلا كلام في صحة الصلاة التي شرع فيها من جديد.

وان كان وضعياً بمعنى انه متى ثبتت صحة الصلاة تعين الفرد الذي شرع فيه امتثالاً للأمر لكن لم يقل احد ان الشروع في فردٍ من الافراد معينٌ له في مقام الامتثال بحيث لا يصح امتثال الطبيعي في غيره.

فتلخص:

ان ما افاده المحقق الهمداني قدس سره نقاشاً للشيخ الاعظم قدس سرهما من ان استصحاب الصحة بمعنى استصحاب صحة الاجزاء السابقة الذي هو عبارةٌ عن موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب وان لم ينحل الامر بالمركب الى اوامر ضمنية الا انه كلما اتي بجزءٍ وافق الجزء المأتي به الامر بالمركب وهذه الموافقة اذا شك في بقائها بعد الاتيان بمشكوك المانعية جرى استصحابها.

فان لم يشترط في باب الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي كما هو الصحيح فيكفي في صحة استصحاب صحة الاجزاء السابقة حكم العقل بالمضي في العمل..

وحكم العقل بالمضي في العمل ليس حكماً تكليفياً لان العقل لا يلزم بالمضي في العمل تكليفاً وانما هو حكمٌ وضعيٌ بمعنى حكم العقل بان اتمام العمل امتثال وهذا كاف في ان يكون اثراً لاستصحاب صحة الاجزاء السابقة.

وان اشترط ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكمٍ شرعي فان الامر بالمضي في العمل كحكمٍ تكليفيٍ ملازمٍ شرعاً لصحة الصلاة اثرٌ شرعيٌ يترتب على صحة الاجزاء السابقة كما افاد المحقق الهمداني بناءً على مسلك المشهور من حرمة قطع الصلاة.

### 048

وصل الكلام الى التقريب الثالث من تقريبات استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر.

وهو ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره..

وبيانه

ان موافقة الجزء المأتي به للأمر بالمركب موضوع لتنجز الامر بباقي الاجزاء. فاذا تمت موافقة الجزء للأمر بالمركب يترتب عليه اثرٌ عقليٌ وهو تنجز الامر بباقي الاجزاء.فاذاطرأ مايشك في مانعيته بعد تنجز الامر استصحب تنجز الامر بالباقي ومقتضاه صحة العمل .

وهذا التقريب قد اورد عليه في منتقى الاصول ج6 ص٣٢٥ و٣٢٦ باشكالين..

الاول

ان مقتضى كون المركب المأمور به ارتباطيا ان تكون الاجزاء متلازمةً في الثبوت والسقوط، فالامر بكل جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر، اذ لا يوجد الا امرٌ واحدٌ متعلقٌ بالمركب. ولو فرض وجود اوامر ضمنية فان الامر الضمني بكل جزء في عرض الامر الضمني بالجزء الاخر وان كانت الاجزاء تدريجية فهناك سبقٌ زمني لكل جزءٍ على الجزءٍ اخر الا ان الامر بكل جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر بلحاظ ان الاوامر الضمنية هي منحلةٌ من امرٍ بسيط واحد متعلق بالمركب بتمامه.

وكما ان الاجزاء متلازمةٌ من حيث تعلق الامر الفعلي بها فكذلك هي متلازمةٌ في السقوط، فلا يسقط الامر بالجزء السابق الا بعد سقوط الامر بالجزء اللاحق بمقتضى الارتباطية بينها.

وبناءً على ذلك فموافقة الجزء السابق للأمر بالمركب ليس سابقاً رتبةً ولا زمناً على تنجز الامر بالنسبة الى الجزء اللاحق.. بل ان تنجز الامر بالنسبة الى الجزء اللاحق هو ملازمٌ لموافقة الجزء السابق للأمر فهما في عرض واحد لا ان احدهما موضوعٌ والاخر اثرٌ له، بمعنى ان موافقة الجزء السابق للأمر موضوعٌ وتنجز الامر بالجزء اللاحق اثرٌ له حتى يكون بينهما سبقٌ رتبي او سبقٌ زمني بحيث اذا تمت موافقة الجزء السابق للأمر ترتب اثره وهو تنجز الامر بالجزء اللاحق. بل ان تنجزالامر بالجزء اللاحق في عرض موافقة الجزء السابق للأمر وليس مترتباً عليه بل هما متلازمان.

فلاجل ذلك ليس بينهما موضوع واثر ولذلك لو ثبتت موافقة الجزء السابق للأمر باصل عملي لم يترتب عليه تنجز الامر بالجزء اللاحق الا بالاصل المثبت .

الا شكال الثاني.

اما ان تلاحظ المنجزية لتمام الامر او ان للأمر الواحد تنجزات بعدد الاجزاء.. \

فان كان للأمر الواحد بالمركب التدريجي تنجز واحد اذ كما ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ففعليته واحدة وكما ان فعليته واحدة فتنجزه واحدٌ. فالحاصل تنجزٌ واحد للأمر بالمركب وهذا التنجز مقطوع البقاء وليس مورد شكٍ كي يكون مجرى للاستصحاب عند طرو مشكوك المانعية..

وان كان لكل جزءٍ تنجزٌ بازائه رغم ان الامر واحد وفعليته واحدة ولكن له تنجزات بعدد الاجزاء. فحينئذ لو اتى المكلف بالجزء السابق الذي وافق الامر وتنجز في حقه الامر بالجزء اللاحق فاتى بمشكوك المانعية فقد يقال يستصحب تنجز الامر بالجزء اللاحق بعد الاتيان بمشكوك المانعية فيأتي به. فاذا اتى به تنجز الامر بالجزء الذي بعده وهكذا فيأتي به الى ان يتم الصلاة فتكون صلاته صحيحة..

ولكن يلاحظ عليه

ان تنجز الجزء الذي بعده غير معلوم الحدوث اذ المكلف اذا اتى بالجزء السابق ووافق الامر فتنجز في حقه الامر بالجزء الثاني فاتى به بعد مشكوك المانعية فان كان المشكوك مانعاً واقعاً لم يتنجز الامر بالجزء الثالث في حقه فالشك حينئذ بالنسبة لتنجز الامر بالجزء الثالث شكٌ في الحدوث وليس شكاً في البقاء فاستصحاب بقاء تنجز الامر بالجزء الثاني لا يثبت تنجز الامر بالاجزاء الباقية بل هي مشكوكة الحدوث.

الا من باب الاصل المثبت.

التقريب الرابع لاستصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر:

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من ان الامر بالمركب التدريجي وان كان واحداً ذا فعليةٍ واحدة وذا تنجز واحدٍ ولكن موافقته امر تدريجيٌ فكما ان المركب تدريجي الحصول فموافقة هذا المركب للأمر تدريجية الحصول فلكل جزءٍ حصةٌ من الموافقة.

كما انه لو قيل بان الصحة بمعنى ترتب الاثر فان لكل جزء حصةً من الاعداد لترتب الاثر. او حصةً من المؤثرية فان مقتضى تدريجية المركب تحصص الاجزاء من حيث الموافقة وتحصص الاجزاء من حيث المؤثرية..

فاذا اتى المكلف بمشكوك المانعية اثناء الصلاة فشك في بقاء الموافقة السابقة او بقاء الحصة من المؤثرية استصحب بقاءها.

وقد اورد سيد المنتقى قده على تقريب المحقق العراقي ايرادين.

الا يراد الاول

ما ذكره في ص321 في الحاشية ومحصله:

ان الاستصحاب في الامور التدريجية انما ينفع في اثبات الامر التدريجي بمفاد كان التامة ولا يثبت مفاد كان الناقصة الا بالاصل المثبت.

مثلاً النهار من الامور التدريجية فلو شك المكلف في بقاء النهار كي يتمكن من الاتيان بالصلاة اداءا فان استصحاب النهار لا يثبت نهارية الموجود اذ لا يثبت ان الزمان الفعلي متصفٌ بالنهار كي تكون الصلاة في نهارٍ

كما ان استصحاب جريان الماء لو شك المكلف في جريانه كي يرتب عليه انه لو غسل المتنجس بالبول به مرةً واحد لطهر لا يثبت ان الماء الفعلي الذي يراد التطهير به متصفٌ بالجريان، اذ استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

فكذلك الامر في المقام فان استصحاب بقاء الموافقة التدريجية على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الجزء المأتي به بالموافقة على نحو مفاد كان الناقصة..

ولكن هذا الا يراد محل تأملٍ:

باعتبار ان موضوع سقوط الامر هو الموافقة بمفاد كان التامة فمن احرز فعلية امرٍ في حقه واحرز وجود العمل الموافق للأمر على نحو مفاد كان التامة سقط الامر وان لم يحرز ان العمل الذي بيده متصفٌ بالموافقة

مضافا الى ان منظور السيد قدس سره في قوله ان مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة هل هو بلحاظ الاجزاء الماضية او بلحاظ الاجزاء الباقية. فان كان المنظور بلحاظ الاجزاء الماضية فالمستصحب بالنسبة للاجزاء الماضية هو مفاد كان الناقصة اي ان الاجزاء السابقة اتصفت بكونها موافقةً للأمر على نحو مفاد كان الناقصة قبل حدوث مشكوك المانعية فيستصحب اتصافها.

وان كان المنظور الاجزاء الباقية فليس مدعى المحقق العراقي هو ان استصحاب الموافقة في الاجزاء الماضية يثبت اتصاف الاجزاء الباقية بكونها موافقة بل مقصوده كفاية استصحاب موافقة الاجزاء السابقة للأمر في ترتب الاثر لان المستصحب وهو الموافقة بنفسه امر شرعي لشرعية منشأ انتزاعه وهو تعلق الامر فلاحاجة لكون اثره شرعيا بل يكفي في صحة الاستصحاب ان المستصحب شرعي ويترتب عليه اثر عقلي وهو وجوب المضي عقلا في الصلاة مضافا الى انه اذا ثبت اتصاف الاجزاء السابقة بكونها موافقةً للأمر ببركة الاستصحاب ثبت الامر الفعلي بالاجزاء اللاحقة. او ثبت تنجز الامر بالاجزاء اللاحقة

وسقوط الامر بالصلاة موضوعه عنصران : تنجز الامر بالاجزاء اللاحقة والاتيان بها.والعنصر الثاني وهو الاتيان بها وجدانيٌ. والاول وهو تنجز الامر بها قد ثبت ببركة استصحاب اتصاف الاجزاء السابقة بموافقة الامر.. ولاحاجة في سقوط الامر بتمام المركب من حيث الاجزاء اللاحقة الى اثبات اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها موافقةً للأمر. بل يكفي في سقوط الامر بالمركب اجتماع العنصرين وهما تنجز الامر والاتيان بالاجزاء وهذا قد حصل.

الا يراد الثاني

الذي اورده صفحة 332 ان اجزاء المركب وان كانت تدريجية الا انها متلازمة في الثبوت والسقوط، فكما ان الامر بكل جزءٍ جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر فكذلك موافقة كل جزء للأمر في عرض موافقة الجزء الاخر للأمر على نحو الشرط المتأخر.

وبناءً على ذلك فاذا حصل مشكوك المانعية في الوسط لم تتصف الاجزاء الماضية بموافقة الامر الا اذا اتصفت الاجزاء اللاحقة بموافقة الامر والمفروض ان اتصاف الاجزاء اللاحقة بموافقة الامر مشكوك الحدوث اذ لعل الذي حصل مانعٌ واقعاً فهو مانعٌ من اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها موافقة لامر فمقتضى ذلك ان يكون الشك في المانعية مساوقاً للشك في اتصاف الاجزاء اللاحقة بالموافقة والشك في اتصاف الاجزاء اللاحقة بالموافقة مساوق للشك في اتصاف الاجزاء السابقة بالموافقة. فلم يحرز الاتصاف بالموافقة كي يجري استصحابه.

وهذا اشكالٌ مبنائيٌ فان مرجع هذا الا يراد لعدم التسليم بالموافقة التدريجية. والا فلو بني على ان مقتضى تدريجيةٍ الامتثال تدريجية الموافقة لم يكن الا يراد واردا

هذا تمام الكلام في المطلب الثالث وهو استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر..

المطلب الرابع

في استصحاب الصحة من حيث بقاء الامروسقوطه

حيث ان صحة المركب مما يترتب عليها سقوط الامر ومقتضى سقوط الامر هو سقوط الامر بالإعادة والامر بالقضاء.. هذا بالنسبة الى صحة مجموع المركب.

واما بالنسبة الى صحة الاجزاء فان معنى صحة الاجزاء السابقة سقوط الامر بها و بقاء الامر بالنسبة لباقي الاجزاء. فالاجزاء السابقة لامعنى لصحتها الا ان الامر بالباقي باقٍ..

فلاجل ذلك يقال انه اذا حدث مشكوك المانعية فان كان مانعاً واقعا فقد ارتفع الامر بباقي الاجزاء ورجع الامر بالمركب من جديد. وان لم يكن مانعاً واقعاً فالامر بباقي الاجزاء ما زال باقيا.

وقد اشكل عليه

بان الامر بتمام المركب اما ان لا يكون قابلاً للتبعيض والتحصص وانما تتحصص داعويته بلحاظ كل جزء او انه قابل للتبعيض والتحصص.

فان لم يكن قابلاً للتبعيض والتحصص فليس هناك الا امر واحد وفعليةٌ واحدة وتنجز واحد وانما داعويته تدريجية .

وبناءً عليه فالامر بتمام المركب باق ومقطوع البقاء حتى لو قطع بان المأتي به مانعٌ بالفعل فان الامر بتمام المركب ما زال باقياً. فلا وجه للاستحصاب لعدم الشك في البقاء.

نعم اقتضاء الامر للمحركية تجاه كل جزءٍ جزء تدريجي. فاقتضاء الامر بالاتيان بتكبيرة الاحرام سابقٌ على اقتضائه للاتيان بالفاتحة. واقتضاؤه للفاتحة سابق على اقتضائه للركوع اذ المقصود بالاقتضاء المحركية العقلية نحو كل جزءٍ جزءٍ فان مقتضى تدريجية الامتثال تدريجية المحركية العقلية للأمر.

الا ان استصحاب بقاء هذه المحركية مما لا وجه له اذ ليست حكما شرعيا ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ ولا موضوعا لاثرٍ عقليٍ كالتنجيز او المعذرية.

وان كان المدعى ان الامر بالمركب يتبعض الى اوامر متعددة فيكون الامر بباقي الاجزاء مترتبا على موافقة الاجزاء السابقة لامرها. فحينئذ يقال ان موافقة الجزء السابق لامره موضوعٌ لامرٍ جديدٍ بالنسبة الى الجزء اللاحق فالامر الجديد بالنسبة الى الجزء اللاحق اصبح فعلياً . فاذا اتى بمشكوك المانعية قبل الاتيان بالجزء اللاحق فشك في بقاء فعلية امره استصحب بقاء فعلية امره

وقد افاد سيد المنتقى قدس سره في صفحة٣٢٢ ان الاستصحاب جار لو سلم المبنى وهو تحصص الامر بالمركب لاوامر بعدد الاجزاء. لكن المبنى ممنوعٌ.

لما ذكر سابقا من ان مقتضى الارتباطية تلازم الاجزاء للأمر فلا تدريجية في الاوامر. حتى لو قيل ان الامر بالمركب ينحل لاوامر ضمنية فان الاوامر الضمنية ايضاً متلازمة وفي عرضٍ واحد. لا ان موافقة الجزء لامره الضمني موضوعٌ لامرٍ جديد بالنسبة للجزء اللاحق بل موافقة الجزء السابق لامره في عرض الامر الفعلي بالجزء اللاحق.

لكن قد يشكل عليه بالمثبتية حتى لو سلم المبنى فلا يجري الاستصحاب فان استصحاب بقاء الامر الفعلي بالجزء اللاحق بعد طرو مشكوك المانعية لا يثبت الامر الفعلي بالجزء الذي بعده. اذ لعل ما حدث مانعٌ واقعاً واذا كان مانعا واقعا فقد منع اصل فعلية الامر بالجزء اللاحق. فاثبات فعلية الامر بالجزء اللاحق باستصحاب بقاء فعلية الامر بالجزء الذي بيده اصلٌ مثبتٌ

### 049

المقام الثاني

هو البحث عن استصحاب الهيئة الاتصالية.

وقد افاد الشيخ الاعظم قده بان هناك فرقا بين الشك في المانعية والشك في القاطعية. فهنا نوعان

احدهما : الشك في المانعية وهو عبارة عن الشك فيما اشترط عدمه في صحة الصلاة.

فمثلاً اذا شك في ان الصلاة هل اشترطت بعدم التكرار ام لا? فالشك في مانعية التكرار مرجعه للشك في شرطية العدم.

وفي هذا الفرض لا يجري استصحاب صحة الصلاة لما ذكر سابقا من ان الصحة اما ان يراد بها الصحة الفعلية فهي مشكوكة الحدوث مع الشك في المانعية واما ان يراد بها الصحة اللولائية اي كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لكانت الصلاة امتثالاً للأمر بها وهذه مقطوعة البقاء فلا موضع لجريان الاستصحاب فيها..

ثانيهما الشك في القاطعية :

ان القاطعية هي عبارةٌ عن فعلٍ لم يشترط عدمه في الصلاة وانما وجوده يهدم الهيئة الاتصالية المقومة لصدق عنوان الصلاة كالقفزة او القهقهة او كلام الادمي فان هذه قواطع لا موانع بمعنى ان وجودها يهدم الهيئة الاتصالية المقومة لصدق عنوان الصلاة لا ان عدمها شرطٌ في صحة الصلاة بعد المفروغية عن صدق العنوان.

فاذا شك في قاطعية شيءٍ كما لو شك في ان الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق هل هو قاطعٌ? اي هادمٌ للهيئة الاتصالية ام لا?. فحينئذ يجري استصحاب الهيئة الاتصالية.

وذلك باحد انحاء ثلاثة.

النحو الاول.

هو استصحاب القابلية بان يقال ان الاجزاء السابقة قبل حدوث ما يشك في قاطعيته كانت قابلة للاتصال بالاجزاء اللاحقة فيجري استصحاب بقاء قابليتها للاتصال..

النحو الثاني

استصحاب عنوان الصلاة حيث ان الاجزاء السابقة كانت مصداقا لعنوان الصلاة ويشك في زوال صدق العنوان عنها بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فيجري استصحاب بقاء العنوان

النحو الثالث

استصحاب الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة.

حيث ان الصلاة وان كانت مكونةً من وجودات عديدة وهي مختلفة من حيث الكيفية الا ان النظر العرفي يرى ان لمجموع هذه الاجزاء هيئةً اتصالية ويرى ان للهيئة الاتصالية وجوداً واحدا لاوجودات متعددة. وحيث ان الاتيان ببعض اجزاء الصلاة شروعٌ في الهيئة الاتصالية التدريجية فمع الشك في بقاء هذه الهيئة الاتصالية التدريجية بعد حدوث ما يشك في قاطعيته يجري استصحاب بقائها.

ولكن اورد على \*\*كلمات\*\* الشيخ الاعظم بعدة ايرادات.

الا يراد الاول

ما ذكره بعض الاعاظم قدس سره من ان الشك في المانعية ايضاً على نحوين.

فتارةً يكون الشك في المانعية عائقا عن جريان استصحاب الصحة واخرى لا يكون عائقاً.

والوجه في ذلك ان المانع على نحوين.

1- ما يكون عدمه معتبرا في صحة الصلاة لوجود ملاك في عدمه. كأن يقال بان في عدم الحدث مصلحةً دخيلةً في ملاك الصلاة او في عدم الاستدبار مصلحةٌ دخيلةٌ في ملاك الصلاة. ففي مثل هذا المانع الذي يكون مرجع مانعيته لشرطية العدم لكون العدم ذا مصلحةٍ دخيلةٍ في الملاك يكون الاتيان بالمانع مانعا من تحقق اصل الملاك. اذ المفروض ان عدمه دخيل في الملاك فوجوده مانع من حدوث الملاك.

وبالتالي اذا شك في مانعية شيءٍ بالنحو الذي يكون عدمه دخيلا في الملاك لم يجر استصحاب الصحة لما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من ان الصحة بمعنى القابلية مقطوعة البقاء والصحة بمعنى الفعلية مشكوكة الحدوث.

واما اذا كان المانع من قبيل ما يكون وجوده مبغوضاً لا ان عدمه دخيلٌ. بمعنى ان ملاك الصلاة تام ولا تتوقف تماميته على عدم المانع غاية ما في الباب ان وجود المانع فيه مفسدة توجب نقصا في ملاك الصلاة لا ان وجوده مانع من حدوث ملاك الصلاة كأن يقال ان في القهقهة او في كلام الادمي مفسدةً توجب نقصاً في ملاك الصلاة لا ان في عدمهما مصلحة مقومة لملاك الصلاة.

فاذا شك في مانعية شيءٍ من هذا السنخ. كما لو شك في مانعية الابتسام في الصلاة لاحتمال ان وجوده مبغوضٌ لكونه ذا مفسدة فالمفروض في مثل هذا المانع ان ملاك الصلاة تامٌ ومقتضى ذلك ان الصحة الفعلية للاجزاء السابقة ايضا قد تحققت لعدم توقف ملاكها الذي يقتضي صحتها على عدم هذا المانع فمقتضى تمامية الملاك ترتب الصحة الفعلية على الاجزاء السابقة. فاذا شك في حدوث المانع من هذا السنخ فقد شك في ارتفاع الملاك بعد حدوثه المقتضي للشك في ارتفاع الصحة بعد حدوثها فيجري استصحاب الصحة..

فكما يجري استصحاب الصحة عند الشك في القاطعية يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية من السنخ الثاني..

ولكن يلاحظ على ذلك

ان الصلاة المأمور بها بالنسبة لهذا المانع من السنخ الثاني اما مهملة او او مطلقة او مشروطة وحيث لا يعقل الاهمال في مقام الجعل فالصلاة اما مطلقة بالنسبة لهذا المانع او مشروطة والاطلاق خلف كون وجوده ضائراً بصحة الصلاة فتعين انها مشروطة.

فاما ان تكون مشروطةً بوجوده او مشروطة بعدمه وحيث لا يعقل الاول لكون اشتراط الصلاة بوجوده خلف كون وجوده ضائراً بصحة الصلاة فتعين ان تكون الصلاة مشروطة بعدمه. وحيث ان الصلاة مشروطةٌ بعدمه فمتى تحقق لم تحدث صحةٌ للاجزاء السابقة من اول الامر اذ المفروض ان صحة الاجزاء السابقة مشروطةٌ بعدمه

فاذا شك في مانعية شيءٍ من السنخ الثاني كما اذا شك في مانعية الابتسام في الصلاة فقد شك في حدوث الصحة الفعلية للاجزاء السابقة فيعود اشكال الشيخ الاعظم قدس سره من ان المستصحب ان كان القابلية فلا شك في بقائها وان كان الفعلية فهي مشكوكة الحدوث ولا يبقى فرقٌ بين الشك في المانعية بالسنخ الاول او الشك في المانعية بالسنخ الثاني..

الا يراد الثاني

وهو الا يراد على استصحاب القابلية حيث افيد ان من انحاء الاستصحاب هو استصحاب قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة.

فيقال في جواب ذلك بانه لو احرز وجود القابلية فيما سبق فان استصحاب القابلية لا يثبت الصحة الفعلية الا بالاصل المثبت..

وقد حاول الشيخ الاعظم ان يدفع الا شكال بان مرجع قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة الى عدم وجوب استئنافها. فاستصحاب القابلية مثبتٌ لعدم وجوب استئنافها فلم يكن استصحاب القابلية من الاصل المثبت في شيء.

ولكن هذه المحاولة غير تامة.

والسر في ذلك ان هناك واسطة بين القابلية وعدم وجوب الاستئناف فان قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة لا يراد بها سوى وجدان الاجزاء السابقة لشرائطها ووجدانها لشرائطها موضوع للهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء اللاحقة والهيئة الاتصالية موضوعٌ لعدم وجوب الاستئناف، وحيث ان هناك واسطةً بين القابلية للاتصال وبين عدم وجوب الاستئناف وهو تحقق الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة كان استصحاب قابلية الاجزاء السابقة للاتصال من اجل نفي وجوب استئنافها من الاصل المثبت لوجود واسطةٍ غير شرعيةٍ بينهما وهي تحقق الهيئة الاتصالية استنادا للقابلية.

الا يراد الثالث.

وهو ايراد على النحو الثاني من جريان الاستصحاب وبيانه إن صدق عنوان الصلاة وإن لم يكن أمراً شرعياً إلا أنه موضوعٌ لأثرٍ وهو سقوط الأمر بها.

ولكن يتامل في ذلك

بان الشبهة اما مفهومية او مصداقية. فمثلاً لو فرض ان المكلف فصل بين الشوط الثالث والشوط الرابع من اشواط الطواف بفاصل فتارةً يحرز ان الفاصل عشر دقائق ويشك في قاطعيته لصدق عنوان طواف سبعة اشواط. وتارةً يحرز ان الفاصل بعشر دقائق هادمٌ لصدق عنوان الطواف لكنه لا يحرز المصداق اذ لعله فصل بخمس دقائق فان كانت الشبهة مفهوميةً بمعنى انه فصل بعشر دقائق ولا شك له في المصداق وانما مصب الشك هو المفهوم اذ لا يدرى بعد الفصل بعشر دقائق ان عنوان طواف سبعة اشواط ما زال صادقاً عرفاً ام لا? فالشبهة مفهومية وحيث ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية كما لو شك المكلف في ان غروب الشمس هل هو سقوط القرص? ام مغيب الحمرة المشرقية؟ فانه لا يجري استصحاب بقاء النهار او استصحاب عدم الغروب لدوران الامر بحسب الواقع الخارجي بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فانه ان كان الغروب عبارة عن سقوط القرص فقد حصل قطعاً وان كان الغروب عبارة عن مغيب الحمرة فلم يحصل قطعا. فبلحاظ عالم المعنون الخارجي لا يوجد شكٌ في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب وان كان بلحاظ عالم العنوان وهو عنوان الغروب يوجد شك في حصوله

وكذلك الامر في المقام فان عنوان طواف سبعة اشواط وان كان مشكوكاً الا ان المعنون به دائرٌ بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فانه ان كان الفاصل بعشر دقائق رافعاً لصدق عنوان الطواف فالطواف منتف والا فهو باق قطعا

وتصل النوبة حينئذ لجريان البراءة عن قاطعية هذا المقدار وضائريته بصحة الصلاة وان كانت الشبهة مصداقية بان يعلم المكلف ان الفصل بعشر دقائق هادمٌ لصدق عنوان الطواف لكنه يشك في ان الفصل بعشر دقائق هل حصل ام لا فحيث ان استصحاب عدم الفصل بعشر دقائق اصلٌ مثبت لان استصحاب عدم الفصل بعشر دقائق لا يثبت صدق عنوان الطواف الا بالملازمة العقلية لم يجر الاستصحاب وتصل النوبة لاصالة الاشتغال ومقتضاها إعادة الطواف.

الا يراد الرابع

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره. وهو ايراد على النحو الثالث

وبيانه ان استصحاب الهيئة الاتصالية اما ان يراد به استصحاب طبيعي الهيئة الاتصالية ولايجدي لان سقوط الامر مترتبٌ على اتصاف الفرد الخارجي من الصلاة بالهيئة الاتصالية.

وان كان المستصحب الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة فهي مقطوعة البقاء وان كان المستصحب الهيئة الاتصالية بين السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث فالنحو الثالث من جريان الاستصحاب وهو استصحاب الهيئة الاتصالية ممنوعٌ لما ذكر.

### 050

بقي البحث حول استصحاب الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة

وقد اورد على هذا الاستصحاب بوجوه

الوجه الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قده من ان المراد بالهيئة الاتصالية ان كان هو طبيعي الهيئة فلا يجدي استصحابها لان المطلوب الهيئة الاتصالية ضمن الفعل الذي حصل من المكلف خارجاً في مقام الامتثال .

وان كان المنظور الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة فهي مقطوعة البقاء.

وان كان المنظور الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث.

وبالتالي فلا يجري استصحاب الهيئة الاتصالية..

وقد اجاب الشيخ الاعظم عن هذا الوجه

بان المفروض ان الاجزاء الصلاتية بينها وجودٌ واحدٌ عرفا وان لم يكن بينها وجود واحد عقلا. فيجري استصحاب الهيئة الاتصالية التي هي صفة الوجود الواحد

مثلاً اذا علم ان الماء في الحوض كان كرا ثم نقص بمقدار و خمسة اصابع. ولا يدرى هل ما زال كرا ام لا? فان الفرق بين المائين عقلا قائمٌ اذ الحجم الفعلي من الماء غير الحجم السابق من الماء عقلا. الا ان العرف يرى ان الماء واحدٌ وان هذا الماء كان كرا فهو الان كرٌ. ومقتضى النظر العرفي في وحدة الماءين جريان استصحاب الكرية.

فكذلك الامر في المقام فان الاجزاء الصلاتية وان كانت وجودات متعاقبة الا ان تواليها واتصال هذه الوجودات بداع واحد وشرائط مشتركة جعلها بنظر العرف وجودا واحدا ولاجل ذلك يقال شرع في الوجود الصلاتي ويشك في خروجه منه فيستصحب الوجود الصلاتي.

فالمدار على النظر العرفي في تحقيق الهيئة الاتصالية وفي الشروع فيها وفي بقاءها

الوجه الثاني

ما ذكره المحقق الاصفهاني قده وقد نقل كلامه سيد المنتقى قدس سره في الجزء السادس صفحة 335 ومحصله

ان الهيئة الاتصالية بمعنيين احدهما محالٌ التحقق في الصلاة و ثانيهما لا يجدي استصحابه للشك في اصل حدوثه.

وبيان ذلك:

ان الهيئة الاتصالية اما ان يراد بها الهيئة الاتصالية الواقعية او الهيئة الاتصالية الاعتبارية فان اريد بها الهيئة الاتصالية الواقعية فهي من مصاديق الحركة القطعية التي لها مبدأ ومنتهى.

وفي الفلسفة بحث في ان الحركة تتصور في جميع المقولات ام تختص بمقولة الكيف ومقولة الكم?

ولكن على فرض ان الحركة تتصور في سائر المقولات حتى مقولة الفعل ومقولة الوضع ومقولة الاين فان القائلين بتصور الحركة في سائر المقولات انما يقولون بكون الحركة في الوجود الواحد فلكل مقولةٍ وجودٌ ولكل وجود حركة من المبدأ للمنتهى.

وبالتالي فلا يتصور حركةٌ بين عدة مقولات مع تباينها بالذات والذاتيات كما في الصلاة حيث انها مؤلفةٌ من مقولات متباينة كمقولة الفعل ومقولة الوضع ومقولة الاين وبالتالي فهي وجودات متباينة فلا يعقل الحركة فيما بينها. وحيث لا يعقل الحركة في ما بين المقولات المتباينة والوجودات المتغايرة فلا يعقل الهيئة الاتصالية الواقعية بين اجزاء الصلاة بحيث يكون لها مبدأ و منتهى.

وان اريد الهيئة الاتصالية الاعتبارية اي ما كان باعتبار الشارع هيئةً. حيث ان الصلاة وان كانت عنواناً مشيراً لمقولات متباينة الا ان المشرع اعتبرها وجودا واحدا معنونا بعنوان الصلاة.

فالهيئة الحاصلة بين المقولات التي تشكل اجزاء الصلاة هيئة اتصالية اعتبارية لا واقعية. وحيث انها هيئةٌ اعتبارية فموضوعها عدم حدوث القاطع او المانع كعدم حدوث التكرار او عدم القهقهة او عدم الاستدبار.

وبما ان موضوع الاعتبار هو عدم القاطع فاذا جاء المكلف بعملٍ يحتمل انه قاطع كما لو اتى بفاصلٍ بين اجزاء الصلاة بقدر خمس دقائق ولم يدر ان الفاصل قاطعٌ ام لا. فالشك في ان الفاصل قاطعٌ مساوق للشك في ان الشارع اعتبر الاتصال بين الاجزاء في هذا الفرض ام لا؟ اذ المفروض ان الهيئة الاتصالية باعتبارٍ شرعي. والاعتبار الشرعي موضوعه عدم القاطع فاذا شك في القاطع فقد شك في الموضوع واذا شك في الموضوع فقد شك في الاعتبار ومع الشك في الاعتبار فالهيئة الاتصالية الاعتبارية بين اجزاء الصلاة مشكوكة الحدوث لامشكوكة البقاء كي تكون مجرىً للاستصحاب.

ولكن سيد المنتقى قدس سره ص 336 اجاب عن ايراد المحقق الاصفهاني:

بان هناك شقٌا ثالثا لا هو هيئة اتصالية واقعية ولا هو هيئةٌ اتصاليةٌ اعتباريةٌ شرعية بل هناك هيئةٌ اتصالية بنظر العرف - وان كان هو قدس سره عبر عنها بانها معنىً واقعي ولكن الصحيح انها معنىً اعتباري الا انه اعتبارٌ عرفي لا شرعي - بمعنى ان اجزاء الصلاة وان كانت من مقولات متباينة بالذات والذاتيات الا ان تعاقبها بنحو الموالاة بقصدٍ قربيٍ امتثالا لامرٍ واحدٍ ذي شرائط مشتركة محقق لهيئة اتصاليةٍ بنظر العرف بحيث يرى العرف انها وجودٌ واحدٌ كما اجاب الشيخ الاعظم قده عن الوجه الاول من الا يراد

ومن الواضح ان هذا المعنى العرفي ليس امراً محالاً. فان تحقق قاطع زالت الهيئة الاتصالية وان لم يتحقق فهي باقية. فاذا اتى المكلف بفعلٍ يشك معه في ان القاطع حصل ام لا? فهو مساوق للشك في بقاء الهيئة الاتصالية بنظر العرف فيجري استصحاب بقاءها.

وهذا مما يمكن استفادته من حكم الفقهاء ببطلان الصلاة بالفعل الماحي لصورة الصلاة.. كالاكل او الشرب مما لم يرد في لسان الشارع بيانٌ لاعتبار عدمه في الصلاة فليس عدمه معتبراً في الصلاة ببيان شرعي و لكن وجوده ماحٍ للهيئة الاتصالية الاعتبارية بنظر العرف. فلأجل ذلك يجري استصحاب هذه الهيئة الاتصالية.

وما ذكره قدس سره صفحة 336 هو الجواب عن ايراده نفسه ص 334 حيث انه في هذه الصفحة عندما ذكر اشكال الشيخ الاعظم قده السابق من ان الهيئة الاتصالية ان اريد بها طبيعي الهيئة فلا يجدي استصحابها اذ المدار على الهيئة الاتصالية للفرد الحاصل من المكلف.

وان اريد بها الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة فهو مقطوعة البقاء وان اريد بها الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث.

وذكر جواب الشيخ عن هذا الوجه

بان الاجزاء السابقة واللاحقة وجودٌ واحدٌ بنظر العرف كوحدة الماء المتصف بالكرية قبل نقصه بمقدار خمسة اصابع و الماء بعد نقصه بهذا المقدار.

ثم اورد سيد المنتقى على كلام الشيخ قدس سرة

بقوله ان الاجزاء الصلاتية متباينة ذاتاً ووحدتها بالاعتبار بمعنى اعتبار الاتصال بينها الذي تحققه ههنا محل الكلام. فكيف تستصحب الهيئة الاتصالية باعتباره? بمعنى انه اذا كانت الهيئة الاتصالية بين اجزاء الصلاة هيئة اعتبارية فهي اول الكلام اي انها مشكوكة الحدوث بعد حصول ما يشك في قاطعيته فكيف يجري استصحابها?.

والجواب عن ايراده هنا هو ما اجاب به عن ايراد المحقق الاصفهاني صفحة 336 ومحصله ان الاجزاء الصلاتية وان كانت من مقولات متباينة ولكن الشارع اعتبرها وجوداً واحداً ذا شرائط وعنونها بفعلٍ واحدٍ قربي عبر عنه بالصلاة في قوله اقم الصلاة.

وفي طول اعتبار الشارع لهذه المقولات المتباينة فعلا واحدا معبرا عنه بعنوان واحد وهو اقم الصلاة وفي طول اعتبار الشارع رأى النظر العرفي ان الصلاة فعل واحد ذو مبدأ ومنتهى بحيث يتحقق فيه شروعٌ وبقاء وانقضاءٌ . فاذا شرع فيه المكلف واتى بما يشك في قاطعيته جرى استصحاب بقائه.

فاعتبار الشارع الاتصال بين الاجزاء الصلاتية بمثابة الموضوع الممهد لنظر العرف بكون الصلاة وجودا واحدا تدريجيا له مبدأ واستمرار وانقضاء.

الوجه الثالث من الا يراد

ما تعرض الاعلام ومنهم الشيخ الاعظم وسيد المنتقى قدهم ص 334 ج6:

ومحصله ان استصحاب الهيئة الاتصالية انما هو بمفاد كان التامة وثبوت مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة الا بالملازمة العقلية.

وبيان ذلك انه

لو كان في الحوض كرٌ ثم شك بعد ساعةٍ هل الكر من الماء ما زال باقياً في الحوض ام لا? فان استصحاب وجود الكر من الماء في الحوض لا يثبت ان الماء الموجود في الحوض بالفعل متصفٌ بالكرية. فان وجود الكر في الحوض على نحو مفاد كان التامة واتصاف الماء الموجود بالفعل بالكرية مفاد كان الناقصة واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفات كان الناقصة الا بالملازمة العقلية وهو اصل مثبت.

وكذلك استصحاب النهار لا يثبت ان الزمان الفعلي نهار الا بنحو الاصل المثبت. وكذا استصحاب وجود صلاةٍ او استصحاب وجود اتصالٍ بين اجزاء صلاتية لا يثبت اتصاف الاجزاء المأتي بها لاحقاً بانها متصلةٌ بالاجزاء السابقة لكونه استصحابا بمفاد كان التامة وهو استصحاب وجود صلاةٍ او استصحاب وجود هيئةٍ اتصاليةٍ او استصحاب ان الهيئة الاتصالية التي شرع فيها باقية

واما هل ان الاجزاء المأتي بها بالفعل متصفةٌ باندراجها تحت الهيئة الاتصالية المستصحبة فهو مفاد كان الناقصة ولا يثبت بجريان الاستصحاب في مفاد كان التامة كما اشكل به في المنتقى على المحقق العراقي قده كما سبق التعرض له في صفحة 321

ولكن كما تمت الاشارة اليه سابقا من ان موضوع سقوط الامر بالصلاة وفراغ الذمة منها ينبغي تحديده، فهل هو اتصاف الفعل بكونه متصلاً بالاجزاء السابقة كي يقال بان هذا الاتصال مما لا يثبت باستصحاب الاتصال?

ام موضوعه وجود عنوان كالصلاة في الاجزاء او ثبوت الهيئة الاتصالية في الاجزاء فاذا بني على الثاني كفى الاستصحاب بمفاد كان التامة في سقوط الامر بالصلاة ولا حاجة لاثبات ان الاجزاء المأتي بها بالفعل متصفةٌ بالهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة حيث ان المكلف قطع بتحقق هيئةٍ اتصاليةٍ عرفية في الاجزاء التي شرع فيها ويشك في انقضائها فيجري استصحابها. ومقتضى استصحاب الهيئة الاتصالية في الاجزاء التي شرع فيها بقاء الهيئة الاتصالية الى تمام الاجزاء وهذا النوع من الاستصحاب من الاستصحاب بمفاد كان التامة الا ان موضوع سقوط الامر بالصلاة هو ان يحرز المكلف وجود صلاةٍ في الاجزاء الصلاتية التي اتى بها وان لم يحرز ان الاجزاء الصلاتية التي بيده متصفةٌ بالهيئة. او وجود هيئةٍ اتصاليةٍ في الاجزاء التي شرع فيها واستمر فيها الى النهاية فاذا تقرر ان موضوع سقوط الامر بالصلاة هو ذلك كفى ثبوت ذلك عن طريق الاستصحاب بمفاد كان التامة.

### 051

### بقيت عدة تنبيهات في استصحاب الصحة.

التنبيه الاول

في الفرق بين المانع والقاطع والناقض..

حيث وردت هذه العناوين الثلاثة في ألسنة الروايات.

فالمانع ما اشترط عدمه كاشتراط عدم الزيادة واشتراط عدم النجاسة

واما القاطع فقد افاد الشيخ الاعظم قدس سره ان التعبير الوارد في بعض الروايات عن الحدث بانه يقطع الصلاة او اذا رأيت الحية فاقطع الصلاة يدل على ان من الامور المعتبرة في الصلاة جزءا وجوديا وهو المعبر عنه بالهيئة الاتصالية القابلة للقطع.

اذ لولا ان الشارع اعتبر في رتبةٍ سابقة الهيئة الاتصالية لما عبر عن هدمها بالقطع.

فالقاطع يكشف عن وجود جزءٍ صوريٍ وجودي معتبر في الصلاة وهو الهيئة الاتصالية فلذلك اذا شك في القاطع فقد شك في بقاء الهيئة الاتصالية فيجري استصحاب بقائها.

وهنا عدة ايرادات على تصوير القاطع في الصلاة مستقلاً عن المانع بمعنى ما اشترط عدمه.

الاول

ما ذكره العلمان المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني قدس سرهما

من انه لا يستفاد عرفاً من التعبير بالقاطع اكثر من اشتراط الصلاة بعدمه فاذا عبر عن الحدث بانه يقطع الصلاة فلا دلالة في ذلك على اكثر من اشتراط الصلاة بعدم الحدث..

نعم القاطع والمانع وان كانا ماهيةً واحدةً الا انه قد يختلف التعبير عنه باختلاف المواضع. فاذا اقترنت الصلاة منذ بدايتها بالحدث كان دافعاً لترتب الملاك فلذلك يعبر عنه بالمانع.

واذا وقع اثناء الصلاة فحيث انه رافعٌ لما سبق ودافع لما لحق من حيث الملاك بعد تحقق سببه ومقتضيه فيعبر عنه بالقاطع.

واذا حدث بعد الصلاة كان رافعا محضا لا دافعاً ولا قاطعاً.

ولكن ربما يقال :

ان القاطع مما يختلف حقيقةً عن المانع باعتبار انه لا ريب في قيام الارتكاز المتشرعي على ان للصلاة صورةً اتصاليةً يعتبر تحققها.. ولذلك افتى الفقهاء بان القفز والرقص والاشتغال بالعمل كالخياطة والرسم واشباه ذلك مما يوجب فساد الصلاة لا لموضوعيةٍ في هذه العناوين بل لانها مما يوجب محو صورة الصلاة بالنظر العرفي فكان من المعتبر في صحة الصلاة انحفاظ عنوانها عرفاً بحيث يصدق على المكلف انه مشتغلٌ بالصلاة.

بينما المانع هو ما اعتبر الشارع عدمه في الصلاة

واما القاطع فهو مما لم يعتبر الشارع عدمه ولكن لان وجوده هادمٌ للصورة العرفية للصلاة فلأجل ذلك كان وجوده موجبا لفساد الصلاة.

الا يراد الثاني

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في فوائد الاصول

من انه على فرض ان هناك قاطعاً ومانعاً فما يشك في قاطعيته مما يحتمل مانعيته فجريان استصحاب الهيئة الاتصالية لنفي قاطعيته لا يجدي في نفي مانعيته بناءً على عدم جريان استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

وبيان ذلك :

ان بعض ما يقطع الصلاة نحو كلام الادمي فانه كما يمحو الصورة الصلاتية فانه مما يمنع لحوق الاجزاء الباقية بالاجزاء السابقة. و ذلك يقتضي ان ما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته.

فكما يحتمل في الاشتغال بالخياطة او الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق انه قاطعٌ اي هادمٌ للصورة الاتصالية فيحتمل انه مانعٌ من انضمام الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة..

وبالتالي لو جرى استصحاب الهيئة الاتصالية لإثبات صحة الصلاة من جهة احتمال قاطعيته لم يمكن اثبات صحة الصلاة من جهةٍ اخرى اذ كما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته والمفروض ان احتمال المانعية مما لا مجال لنفيه باستصحاب الصحة بناء على عدم جريانه كما سبق تفصيله.

وهنا اشكل سيدنا الخوئي قدس سره على شيخه النائيني :

بان المانعية لا تنفك عن القاطعية اي لا يتصور قاطعٌ ليس بمانع كي يقال اذا احتملت قاطعيته احتملت مانعيته بل ما يحتمل قاطعيته هو عبارة عن احتمال مانعيته ولا اثنينية بينهما. والسر في ذلك ان الصلاة المأمور بها بالنسبة لما يعد قاطعا للصورة الصلاتية كما اذا فرض ان الاشتغال بالخياطة قاطعٌ للصورة الصلاتية. اما مهملة او مطلقة او مشروطة بالعدم.

وحيث ان الاهمال في مقام الجعل محالٌ فهي اما مطلقة بمعنى اخذها على نحوٍ لا بشرط من جهة الاشتغال بالخياطة او اخذها على نحو البشرط لا. وحيث ان اخذها على نحوٍ اللا بشرط خلف كونه قاطعا للهيئة الاتصالية فان مقتضى اعتبار الهيئة الاتصالية في صحة الصلاة اعتبار عدم الاشتغال بالخياطة حيث ان الاشتغال بالخياطة هادمٌ للهيئة الاتصالية.

فمع كونه هادماً للهيئة الاتصالية لا يعقل ان تكون الصلاة بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط فتعين ان تكون الصلاة بالنسبة اليه على نحوٍ البشرط لا.. فرجع القاطع لا محالة الى المانع وهو ما يعتبر عدمه في صحة الصلاة. وبالتالي لا يتصور موردان موردٌ للشك في القاطعية ومورد للشك في المانعية. بل ان الشك في القاطعية مساوقٌ للشك في المانعية اذ ان القاطع هو المانع.

ولكن اجيب عن ذلك:

كما في \*\*كلمات\*\* السيد الاستاذ دام ظله ان مقسمية الماهية للاطلاق والتقييد فرع امكان خلو الماهية من القيد وتلبسها به، مثلا اذا قال المولى اقم الصلاة وكانت ماهية الصلاة بالنسبة الى الاطمئنان مما يتصور فيها خلوها منه وتلبسها به كانت الصلاة المأمور بها بالنسبة للاطمئنان اما على نحو اللا بشرط او على نحو البشرط شيء او على نحو البشرط لا اذ مقسمية الماهية للاطلاق والتقييد فرع امكان التقييد وعدمه? فلا شمول في المقسمية لفرض الضيق الذاتي بان تكون الماهية المأمور بها او موضوع الاثر بالنسبة الى القيد اما ضيقة ذاتاً بلحاظ عدمه او ضيقة ذاتاً بلحاظ وجوده بحيث لا يتصور فيها امكان الخلو والوجدان..

نظير قيود الوجوب بالنسبة الى الواجب. فمثلاً وجوب صلاة الظهر مشروطٌ بالبلوغ والعقل والزوال. وهذه الشروط اخذت في الوجوب نفسه لا في الواجب وهو صحة الصلاة حيث ان شروط الوجوب عبارةٌ عن ما يرتفع التكليف بعدمها. بينما شروط الواجب عبارةٌ عما ترتفع الصحة بعدمها فبعد اخذ هذه القيود شروطاً في الوجوب لا تكون ماهية الواجب بالنسبة اليها مما يمكن الوجدان والفقدان بل هي ضيقةٌ ذاتاً بلحاظها حيث لا يتصور في الصلاة المأمور بها بعد اشتراط الوجوب بالزوال ان تكون الصلاة المأمور بها لا بشرط من حيث الزوال وعدمه كي يبحث عن كونها بشرط شيءٍ او لا? بل الصلاة المأمور بها ضيقةٌ ذاتا بالنسبة الى الزوال فلا يتصور في صلاة الظهر ان تكون فاقدةً للزوال يوماً ما كي يبحث عن كون الصلاة المأمور بها بالنسبة للزوال هل هي على نحوٍ اللا بشرط او البشرط شيء او البشرط لا، اذ بمجرد ان يتقيد وجوب صلاة الظهر بالزوال ضاقت الصلاة المأمور بها ذاتاً بالنسبة لهذا القيد فلا يمكن خلوها عنه كي يبحث عن نسبة الصلاة المأمور بها بلحاظه

او لو اشترط في وجوب صلاة الظهر مثلاً عدم الاغماء فلا يتصور في صلاة الظهر ان تكون واجدةً لحال الاغماء وعدمه بل هي ضيقة ذاتا من جهة عدم الاغماء وكل ماهيةٍ متقيدةٌ ذاتا او ضيقة ذاتا بلحاظ قيدٍ معين كان تقييد الماهية بهذا القيد لحاظا بعد تقيدها به ذاتا وجودا او عدما لغواً.

والمقام من هذا القبيل. اذ بعد المفروغية عن اعتبار الشارع في صحة الصلاة الصورة الاتصالية العرفية بحيث لا تصح العبادة ما لم يصدق عليها عنوان الصلاة عرفا. ففي طول اعتبار ذلك تصبح الصلاة ضيقةً ذاتا بلحاظ كل عمل يهدم الصورة الصلاتية. كالرقص وكالفصل بعشردقائق والاشتغال بالخياطة او المشي ونحو ذلك. فانه لا يتصور في الصلاة ان تكون واجدة لهذه الامور وفاقدةً لها وهي مع ذلك صلاةٌ. فاذا لم يتصور فيها ان تكون واجدةً او فاقدة لها بل هي ضيقةٌ ذاتاً بعدمها او متقيدةٌ ذاتاً بعدمها. فلا معنى بعد تقيدها بعدم كل ما يمحو الصورة الصلاتية ان تكون في مقام اللحاظ مقسماً للاطلاق والتقييد بلحاظها. بل يلغو لحاظ مقسمية الصلاة بالنسبة اليها بعد تقيدها ذاتاً بعدمها..

فيبقى احتمال الانفكاك بين القاطعية والمانعية قائماً كما يبقى احتمال ان ما يشك في قاطعيته يشك في مانعيته فحينئذ لا يجدي استصحاب الهيئة الاتصالية لانه انما ينفي القاطعية ولا ينفي المانعية.

### الا يراد الثالث

انه بعد المفروغية عن كون الصلاة مما يحتمل قاطعية شيءٍ لها كما يحتمل مانعيته، فقد يقال بناءً على الا شكال السابق بانه لا يجدي استصحاب الهيئة الاتصالية من جهة اخرى . والسر في ذلك انه ما لم يحصل تأمينٌ لصحة الصلاة من جهة الشك في المانعية فمن اللغو التأمين من جهة الشك في القاطعية فان الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق كما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته. فالتأمين من احتمال القاطعية باستصحاب الهيئة الاتصالية لا يجدي ما لم تؤمن صحة الصلاة من جهة احتمال المانعية. وحيث انه لا يمكن تأمين احتمال المانعية باستصحاب الصحة كما سبق تفصيله فتصل النوبة للبراءة عن المانعية واذا جرت البراءة عن مانعية الفصل بمقدار خمس دقائق لم نحتج الى استصحاب الهيئة الاتصالية لتأمين صحة الصلاة..

فالمتحصل

انه متى احتمل قاطعية شيء فقد احتملت مانعيته ولا يمكن تأمين صحة الصلاة من جهة احتمال قاطعيته ما لم تؤمن من جهة احتمال مانعيته. فان جرت البراءة عن مانعيته لم نحتج الى استصحاب الهيئة الاتصالية اذ بمجرد جريان البراءة عن مانعيته من صحة الصلاة ثبتت صحة الصلاة ظاهراً بلا حاجة الى استصحاب الهيئة الاتصالية لنفي احتمال القاطعية فان البراءة عن المانعية هي براءةٌ عن تاثير القاطعية في فساد الصلاة .

وان لم تجر البراءة عن مانعيته لم يجد جريان استصحاب الهيئة الاتصالية لتأمين صحته من جهة احتمال القاطعية.

فالنتيجة

ان جريان استصحاب الهيئة الاتصالية للتأمين من جهة احتمال القاطعية فيما يعتبر في الصلاة عنواناً للقاطع المانع غير تام..

### 052

### الا يراد الرابع على جريان استصحاب الهيئة الاتصالية ما ذكره المحقق النائيني قدس سره

من ان متعلق الطلب هو عدم القاطع لا وجود الهيئة الاتصالية.

فهناك فرقٌ بين ناقضية المذي و قاطعية القهقهة للصلاة. ففي ناقضية المذي للطهارة اذا شك في ان المذي ناقضٌ ام لا? صح استصحاب الطهارة بلا حاجةٍ لاستصحاب عدم الناقض.

والسر في ذلك ان ما هو مصب التكليف ومتعلقه هو نفس الطهارة حيث ان المكلف به الصلاة مع طهارةٍ فبما ان الطهارة هي محل الطلب وليس عدم الناقض فاذا شك في ناقضية المذي كفى جريان استصحاب الطهارة. من دون حاجة لنفي ناقضية المذي

واما بالنسبة للقاطعية حيث ان ما هو محل الطلب ومتعلق الامر بالصلاة ليس هو الهيئة الاتصالية وانما هو نفس عدم القاطع اي عدم القهقهة وعدم الاستدبار وعدم الحدث ونحو ذلك.. فلا وجه لجريان استصحاب الهيئة الاتصالية لانه من جهة ليست الهيئة الاتصالية متعلقاً للطلب ومن جهةٍ اخرى فان استصحاب الهيئة الاتصالية لا ينفي الشك في قاطعية القهقهة عند الشك في قاطعيتها. فلا جدوى في جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية.

بخلاف جريان الاستصحاب في القاطع نفسه. بمعنى جريان استصحاب عدم وجود القاطع بالقهقهة فان استصحاب عدم وجود القاطع كافٍ في تصحيح الصلاة.

ويمكن تصحيح جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية في مورد الشك في القاطعية بنحو يفيد في نفي الشك في القاطعية بان يقال ان ظاهر الادلة ان عدم القاطع المعتبر في الصلاة له محلٌ وجودي معتبرٌ فيه وهو الهيئة الاتصالية بمعنى ان المشرع اعتبر عدم القاطع في الهيئة الاتصالية للاجزاء لا في نفس الاجزاء

وبالتالي اذا شك في قاطعية القهقهة فمرجع الشك فيها الى الشك في وجود القاطع للهيئة الاتصالية وحيث ان ظرف اعتباره نفس الهيئة الاتصالية.

فاذا شك في وجود القاطع في هذا الظرف وهو الهيئة الاتصالية جرى استصحاب عدمه في الهيئة او استصحاب خلو الهيئة الاتصالية واستمرارها مع انها ليست متعلق الطلب ولكن يمكن اثبات ماهو المتعلق وهو عدم القاطع او عدم قاطعية الموجود بالاستصحاب في الهيئة بالنحو الذي سبق وبه يتنقح موضوع صحة الصلاة. فلا وجه لجريان استصحاب الهيئة الاتصالية بماهي بل يتعين جريان استصحاب عدم وجود القاطع في الهيئة الاتصالية او استصحاب خلوها منه

ان قلت

فلم لا يجري ذلك عند الشك في المانع فيقال اذا شك المكلف بعد الركوع وقبل السجود في ان التكرار مانعٌ ام ليس بمانع جرى استصحاب عدم المانع في اجزاء الصلاة او خلو اجزاء الصلاة منه و به يتم تصحيح الصلاة حيث ان استصحاب الصحة لا يجري فتصل النوبة لجريان الاستصحاب في عدم المانع في الاجزاء .

قلت : ان كان المراد استصحاب عدم المانع في نفسه لم يجر عند الشك في مانعية الموجود وان كان المراداستصحاب عدم المانع في الاجزاء بدعوى انها محل اعتباره - اذ لا يتصور ان يكون وعاء عدم المانع الهيئة الاتصالية لعدم نقض المانع لها وان منع الصحة - فيرد عليه انه

ان كان وعاء اعتباره الاجزاء السابقة فقد تصرمت ولم يحصل مانع فيها قطعاً. وان كان الاجزاء اللاحقة فهي بعد لم توجد. فكيف يستصحب عدم المانع فيها?. وان كان وعاء اعتباره الجزء الذي بيده حيث انه انتهى من الركوع ثم شك في مانعية التكرار ثم اراد الدخول في السجود فان استصحاب عدم المانع بعد الجزء الذي اتى به مما لا حالة سابقة له في الجزء باعتبار ان الجزء الذي اتى به قد تصرم والجزء الذي لم يأت لم يوجد بعد.

واما استصحاب عدم المانع في الجزء الذي تلبس به بناءً على اعتباره وعاءً لعدم المانع فليست له حالة سابقة اذ المفروض ان الجزء الذي شرع فيه من حين وقوعه اما وقع مع المانع او وقع مع عدم المانع ولم يتصف الجزء بحالةٍ سابقة وهي عدم المانع ويشك في بقاءها كي يجري استصحاب هذا الوصف. بل الجزء من حين وجوده اما مع المانع او مع عدم المانع فكيف يجري استصحاب عدم المانع في الجزء مع انه ليس لعدم المانع حالةٌ سابقة في الجزء الذي بيده .

الا ان يقال بجريان استصحاب العدم الازلي بمعنى استصحاب عدم المانع في الجزء ولو لعدم الجزء حيث لم يكن مانعٌ فيه عندما لم يكن جزءٌ فيستصحب عدم المانع الحاصل قبل الشروع في الجزء وهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع

وهذا محل منع من قبل المحقق النائيني قده فاذا لم يجر استصحاب عدم المانع في الاجزاء فالشك في مانعية الموجود لا يمكن التأمين منه بالاستصحاب وانما تجري البراءة عن مانعيته.

بخلاف الشك في القاطعية فانه يجري استصحاب عدم القاطع في وعائه المعتبر شرعاً وهو الهيئة الاتصالية التي لها بقاء حتى مع تصرم الاجزاء وتبادلها في الوجود

ولكن يلاحظ على ما افيد في \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني

انه ان قام دليلٌ على ان التعبير بالقاطع في بعض الروايات كاشف عن اعتبار الشارع جزءاً صورياً للصلاة وهو الهيئة الاتصالية فمتعلق الطلب هو الهيئة الاتصالية لا عدم القاطع كما هو في القواطع العرفية كالاشتغال بالخياطة او الجلوس على المائدة او الاشتغال بالنجارة فانه قاطعٌ لصورة الصلاة وماح لها.

فلاجل ذلك ما هو متعلق الطلب بالنسبة للقواطع العرفية الصورة الصلاتية لا عدم القاطع فان ظاهر قوله اقم الصلاة ان ما هو متعلق الامر ما يصدق عليه عرفاً انه صلاة لاان متعلق الامر هو عدم القاطع. فكذلك اذا عبرت الروايات عن القهقهة بانها تقطع الصلاة مثلاً فان ظاهرها اعتبار جزءٍ صوريٍ وجوديٍ في الصلاة وهو الهيئة الاتصالية لا عدم القاطع فبالتالي يجري استصحاب الهيئة الاتصالية سواءً انتفى الشك في القاطعية ام لا?.

مع انهما متساوقان اي ان مرجع الشك في القاطعية الى الشك في بقاء الهيئة الاتصالية فيجري استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية حتى مع فرض كون متعلق الطلب هو عدم القاطع بناءً على تمامية الاصل المثبت في مورد خفاء الواسطة .

وان لم يقم دليلٌ فلاشاهد على اعتبار عدم القاطع في صحة الصلاة ولو شك في القاطعية على نحو الشبهة الحكمية كان كالمانع فكما لا يجري استصحاب عدم المانع عند الشك في مانعية الموجود لا في وجود المانع كذلك لا يجري استصحاب عدم وجود القاطع عند الشك في قاطعية الموجود لا في عدم القاطع.

و ثانيا لو ان الشارع اعتبر في صحة الصلاة عدم القاطع فان موضوعه نفس الصلاة التي هي عبارة عن نفس الاجزاء لا ان موضوعه الهيئة الاتصالية كظرفٍ ووعاءٍ لعدم القاطع. فان هذا مما لم يتخيله احد فضلا عن ان يقول به فقيه.

اذاً اما ان يقوم دليل على اعتبار عدم القاطع فيكشف عن اعتبار الهيئة الاتصالية فيجري الاستصحاب فيها.. كالقواطع التي هي ماحٍ لصورة الصلاة وصورة الصلاة هي متعلق الطلب.

وان لم يقم دليلٌ يدل على الشارع الهيئة الاتصالية فالقاطع كالمانع فكما لا يجري استصحاب عدم المانع لان الشك في مانعية الموجود لا يجري استصحاب عدم القاطع لان الشك في قاطعية الموجود .

هذا تمام الكلام في التنبيه الاول.

التنبيه الثاني.

لم يقم دليلٌ على اعتبار مانعية الزيادة الا في الصلاة والطواف والسعي واما في غيرهما من العبادات فلم يقم دليلٌ على اعتبار مانعية الزيادة. وبالتالي لو حصلت زيادةٌ في غيرهما من العبادات فان مبطليتها للعمل بعنوانٍ ثانويٍ.

فمثلاً لو ان المكلف رمى جمرة العقبة في يوم العاشر بعشر حصيات قاصداً بذلك جزئية الرمي بالحصيات الباقية مما هو المأمور به شرعا. فالزيادة حينئذ ليست بنفسها مانعاً من صحة الرمي وانما اذا اتى بالرمي بعشر حصيات بقصد امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله لان رميه جمرة العقبة بثلاث اخرى بقصد الجزئية تشريعٌ محرم وبعبارة اخرى ان قصد برمي العقبة بمجموع العشر امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله لا امتثال الامر الشرعي كان العمل باطلاً لفقدالتقرب..

وان قصد رمي الجمرة بعشر حصيات بقصد المجموع من الامر الشرعي الواقعي والامر التشريعي بحيث يكون المحرك له نحو العمل المجموع فايضاً لم يحصل منه قصد التقرب فيكون العمل باطلاً بعنوانٍ ثانوي وهو الزيادة.. كذلك مثلا لو توضأ وكرر غسل الوجه وغسل اليدين فان قصد بالغسلة الثانية انها غسلة الوضوء وصدق على اراقة الماء على الوجه عنوان الغسل عرفاً فلا اشكال. وان قصد بالغسلة الثانية انها غسلةٌ اخرى من الوضوء غير الغسلة الواجبة المأمور بها اولاً. وكذا لو قصدها بعنوان انها مستحبةٌ في ظرف الوضوء فهذا تشريعٌ..

وبالتالي ان لم يقصد بوضوئه امتثال الامر التشريعي من قبله وبحسب مقترحه بل قصد امتثال الامر الشرعي الذي توجه اليه من قبل المولى وهو الامر بالصلاة عن وضوءٍ فان وضوءه صحيح من هذه الجهة فانه وان ارتكب الزيادة في اثناءه الا ان المفروض ان عمله من جهة قصد التقرب والمقربية تام. اذ ما هو المحرك له هو الامر الشرعي فقط وما قصد امتثاله هوالامر الشرعي فقط ولم يقصد امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله فوضوءه صحيح

الا انه اذا كانت غسلة اليد اليمنى هي الغسلة التي قصد تشريعها واقتراحها من قبله او غسل اليد اليسرى مرةً اخرى بقصد التشريع ايضاً اي اتى بالغسلة الثانية بقصد الجزئية تشريعا فحينئذ لم يكن مسح رأسه او رجله ببلة الوضوء. اذ المفروض ان الغسلة الثانية التي قصد بها الجزئية ليست من الوضوء. فالبلل الباقي منها ليس بلة الوضوء فلا يجزيه المسح بها فيكون الوضوء باطلاً من هذه الجهة لا من جهة مانعية التشريع من قصد التقرب او حصول المقربية للعمل..

### التنبيه الثالث

اذا شك المكلف في مانعية شيئ اجرى البراءة عن المانعية ولكن اذا شك في جزئية شيءٍ او شرطيته كما لو شك بعد السجدة الثانية في جزئية جلسة الاستراحة فاجرى البراءة عن الجزئية. او شك بعد السجدة الثانية من الركعة الثانية في شرطية التسليم فلم يأت به لجريان البراءة عن شرطيته او شك في شرطية عدم التسليم فاجرى البراءة عن شرطيته فاتى به.. ثم قام واتى بالجزء الواجب حال القيام. ففي المقام حيث ان مقتضى الارتباطية بين اجزاء الصلاة تقيد كل جزءٍ بسابقه ولاحقه فبالتالي القراءة الواجبة في الصلاة هي القراءة المسبوقة بجلسة الاستراحة الملحوقة بالركوع. فاذا اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة لم تكن القراءة المأتي بها في الركعة الثانية مصداقاً للقراءة المأمور بها لان القراءة المأمور بها ما كانت مسبوقة بجلسة الاستراحة وهذه القراءة ليست كذلك.

فاذا احتمل المكلف انه عندما اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة فانه لا يحرز كون القراءة هي القراءة المأمور بها اذ لعل المأمور به هي المتقيدة بجلسة الاستراحة فالقراءة حينئذ موردٌ لشبهة التشريع بمعنى انه لو اتى بها بقصد الجزئية لكانت تشريعاً محرماً مانعاً من مقربية العمل الصلاتي اذ التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين فاذا اتى بالقراءة بقصد الجزئية مع عدم علمه انها من الدين كان تشريعاً محرما فتقع القراءة عملا مبغوضا لايصلح للمقربية فيتعين عليه ان يأتي بها بقصد القربة المطلقة او رجاءً.

هذا بالنسبة للقراءة.

واما بالنسبة للركوع فالمفروض ان الركوع المأمور به هو الركوع المسبوق بالقراءة المسبوقة بجلسة الاستراحة والمفروض ان ذلك لم يحصل حيث اجرى المكلف البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة ولا يمكنه الاتيان بالركوع فعلا بقصد الجزئية لشبهة التشريع المحرم. فلو اتى بالركوع لا بقصد الجزئية بل اتى به رجاء فانه وان خلا من مصداقية التشريع المبغوض الا انه مبتلى بشبهة الزيادة اذ الركوع الذي ليس بمأمور به واقعا لعدم مسبوقيته بجلسة الاستراحة ليس مأموراً به واذا لم يكن مأموراً به فهو زيادة سواءً اتى به بقصد الجزئية او رجاء فان الزيادة في الركوع والسجود لا تتوقف على قصد الجزئية.

وبالتالي حيث ان المكلف محتمل لكون الركوع المأتي به ولو بقصد الرجاء زيادة فالامر فيه دائر بين المحذورين اي بين مانعية الزيادة ان كان الركوع الواجب هو المسبوق بجلسة الاستراحة او جزئية الركوع ان لم يكن الركوع المطلوب مسبوقاً بجلسة الاستراحة. ولو اجرى البراءة عن مانعيته واتى به لم يحرز تمامية الصلاة كي يجتزئ بها

وقد يقال طريق التخلص من شبهة الزيادة المانعة من صحة الصلاة ان يأتي بهيئة الركوع بقصد الركوع معلقا بمعنى ان يقصد بالهيئة الركوع ان لم تكن جلسة الاستراحة جزءا والا فان كانت جلسة الاستراحة جزءاً فهذا ليس بركوعٍ

الا انه مع ذلك يأتي الا شكال وهو انه لا يحرز الاجتزاء بهذه الصلاة اذ لم يحرز انه اتى بالركوع المأمور به فانه قصد الركوع معلق على عدم جزئية جلسة الاستراحة فلو فرض ان جلسة الاستراحة كانت جزء فلم يأت بما هو الركوع المأمور به ولاجل ذلك يقع البحث في انه هل يمكن تصحيح الصلاة بإجراء استصحاب عدم القيد او يتمسك بحديث لا تعاد في المقام ؟

### 053

اذا وقع الشك في المانعية كالشك في مانعية الابتسام او وقع الشك في الجزئية كالشك في جزئية جلسة الاستراحة او وقع الشك في الشرطية كالشك في شرطية الاطمئنان حال جلسة الاستراحة فاجرى المكلف البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية واستمر في صلاته فقد يقال بان الاجزاء اللاحقة التي اتى بها بعد ما يشك في مانعيته او شرطيته او جزئيته مشكوكة الامتثال بمعنى ان كونها امتثالاً للأمر مشكوك اذ لعلها متقيدةٌ واقعاً بعدم ذلك المانع او بوجود ذلك الجزء او بوجود ذلك الشرط ومع تقيدها فالاتيان بها بعد جريان البراءة مما يشك في وقوعها امتثالاً للمأمور به. فكيف يتم الاجتزاء بالعمل مع الشك في وقوع تمام ما صدر منه امتثالا للمأمور به؟

بل ان الشك في وقوع الاجزاء اللاحقة من ركوعٍ وسجودٍ امتثالا مساوق للشك في كونها زيادة مانعة من صحة الصلاة اذ ما ليس مأموراً به فهو زيادةٌ مانعةٌ من صحة الصلاة

وقد مر الكلام في جريان البراءة.

ويقع الكلام في التمسك بحديث لا تعاد.

اذ يقال هل ان مفاد حديث لا تعاد في قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة. ثم قال والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة ان موضوع الصحة في لا تعاد من التفت للخلل بعد وقوعه كما هو مبنى المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما ومقتضى ذلك عدم انطباق حديث لا تعاد في المقام اذ ان المكلف ملتفت حين ايقاعه الركوع الى ان الركوع المأتي به اما جزءٌ من الصلاة ان لم يكن ما شك فيه شرطاً ولا جزءاً ولا مانعاً او انه زيادة مانعة من صحة الصلاة اذا لم يكن جزءاً منها فهو ملتفتٌ للخلل - لو كان خللا واقعا - حين وقوعه لا انه ممن التفت للخلل بعد وقوعه فلا يشمله حديث لاتعاد ولا يمكن تصحيح صلاته به ?

او يقال ان مفاد لا تعاد كما هو نظر السيد الاستاذ دام ظله ان الاخلال بالسنة عن عذرٍ لا ينقض الفريضة والجهل القصوري عذرٌ وجريان البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية مع كونه في الواقع مانعا اوجزءٌا اوشرطا مصداقٌ للجهل القصوري فمن اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة فلم يأت بها او شرطية الاطمئنان حال الجلسة الاستراحة فلم يطمئن او شك في مانعية القهقهة فاجرى البراءة عن مانعيتها واتى بها ومضى في صلاته فان صلاته صحيحة حيث ان غاية ما صدر منه انه اخل بالسنة ولكن اخل بالسنة عن جهلٍ قصوريٍ حيث ان جريان البراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص من موارد الجهل القصوري المعذر وبالتالي فصلاته صحيحة بمقتضى حديث لا تعاد.

بل ان مفاد حديث لا تعاد بمقتضى حكومته على الادلة الاولية نفي جزئية ما اخل به حال الجهل القصوري ونفي شرطية ما اخل به حال الجهل القصوري ونفي مانعية ما اتى به حال الجهل القصوري بمقتضى حكومة حديث لا تعاد على الادلة الاولية وهي ادلة الاجزاء والشرائط والموانع حكومة واقعية.

ولكن على فرض عدم جريان حديث لا تعاد هل يمكن اجراء استصحاب عدم التقيد حيث ان الشك في الجزئية مساوقٌ للشك في تقيد الصلاة بها والشك في الشرطية مساوقٌ للشك في تقيد الصلاة بها والشك في المانعية مساوق للشك في تقيد الصلاة بعدمه فمرجع الشكوك الى الشك في التقيد والشك في التقيد مجرىً لاستصحاب عدم التقيد

وهذا يبتني على ان استصحاب عدم التقيد اي عدم جعل التقيد مثبتٌ للاطلاق وان الصلاة اخذت على نحو اللا بشرط من جهة ما يشك في مانعيته او جزئيته او شرطيته ام لا ؟ والجواب هو ان يفصل بين ان تكون نسبة التقييد الى الاطلاق نسبة الضدين او الملكة والعدم المضاف الذي هو بحكم الوجود عرفا او نسبة النقيضين.

فان قيل ان نسبة التقييد والاطلاق نسبة الضدين فانتفاء احد الضدين لا يثبت الاخر فاستصحاب عدم التقيد لا يثبت الاطلاق اذ بين التقيد والاطلاق تضاداً وهما امران وجوديان فنفي احدهما لا يثبت الاخر.

و اذا قيل ان نسبة التقييد للاطلاق نسبة النقيضين كما هو مبنى السيد الصدر قده اي ليس الاطلاق شيئاً وراء عدم التقيد فبناءً على ذلك فاستصحاب عدم التقيد هو بعينه محققٌ للاطلاق وليس للاطلاق وجود وراء ذلك.

فثبت بذلك ان الصلاة على نحوٍ اللا بشرط من جهة ما يشك في جزئيته او شرطيته او مانعيته.

ولكن على فرض ان استصحاب عدم القيد لا يثبت الاطلاق فمع ذلك تكون نتيجة استصحاب عدم التقيد هي نتيجة البراءة عن الجزئية والشرطية والمانعية في ان البراءة تثبت الصحة الظاهرية اذ ليس المقصود بصحة العمل كالطواف والصلاة والسعي ظاهراً الا الاجتزاء به والمعذورية عن الامر لو كان الامر الواقعي امراً بالمقيد فان مقتضى جريان البراءة عن التقيد او استصحاب عدم التقيد انه لو كان المأمور به واقعاً هو المقيد فان المكلف معذورٌ من جهته ويمكنه الاكتفاء به ظاهراً. وهذا هو معنى الصحة الظاهرية.

فاذا ثبتت الصحة الظاهرية بالبراءة او بالاستصحاب ثبتت الصحة الواقعية بمعنى ترتيب اثر الصحة الواقعية

مثلاً صحة صلاة الطواف مترتبة على صحة الطواف فاذا اجرى المكلف البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية بالنسبة الى الطواف ثبتت صحة الطواف ظاهراً بمعنى الاجتزاء به في مقام الامتثال واذا ثبتت صحته ظاهراً ترتبت عليه اثار الصحة الواقعية وهو صحة ركعتي الطواف المترتبة عليه بلحاظ ان التفكيك بين الصحة الظاهرية واثر الصحة الواقعية مما يستهجنه العرف واستهجان العرف للتفكيك بينهما موجبٌ لانعقاد مدلولٍ التزاميٍ لدليل البراءة او دليل الاستصحاب في اثباتٍ اللازم عند ثبوت الملزوم. فيثبت اللازم وهو اثر الصحة الواقعية عند ثبوت الملزوم وهو الصحة الظاهرية ببركة دليل البراءة ودليل الاستصحاب

هذا تمام الكلام في البحث عن المانع والقاطع.

وبقي الكلام حول الناقض الذي نبه عليه المحقق الهمداني قده و افاد:

بان عنوان الناقض يختلف عن عنوان المانع والقاطع. فان عنوان الناقض دالٌ عرفا على وجود شيء يكون الناقض رافعا له لا مانعا منه ولا دافعا لحدوثه بل هو رافع له. اذ لا يصح التعبير بالنقض الا في موارد الرفع

ولذلك لو شك المكلف في ناقضية المذي اثناء الغسل او الوضوء جرى استصحاب الاثر الذي تحقق بالاجزاء السابقة لان المذي لو كان ناقضا واقعاً لكان رافعاً للاثر الحاصل ببعض الغسل او الوضوء فالشك في ناقضية الماذي مجرى لاستصحاب الاثر .

وبناءً على ذلك اذا شك في ناقضية القهقهة حيث عبرت بعض النصوص عن القهقهة بانها تنقض الصلاة او شك المكلف في ناقضية الابتسام مثلاً بعد المفروغية عن ناقضية القهقهة فان مرجع الشك الى الشك في ارتفاع شيءٍ اذ ان لمجموع اجزاء الصلاة اثراً سواءً كان اثراً وضعياً كحصول القرب من الله او اثراً ثبوتيا واقعيا كالملاك او اثراً اعتبارياً وهو سقوط الامر بالإعادة او القضاء وهذا الاثر يترتب على صفة في الاجزاء السابقة وهي كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لكانت محققةً لهذا الاثر فهذه صفةٌ تعليقيةٌ ثبتت بالفعل للاجزاء السابقة وهي انها لو انضمت اليها اللاحقة لكانت محققةً للاثر.

وهذه الصفة التعليقية المعبر عنها بالمؤثرية لو شك في بقائها بعد حصول ما يشك في ناقضيته جرى استصحاب بقاء الصفة.

فيختلف الامر عند الشك في المانعية والشك في القاطعية عن مورد الشك في الناقضية فهناك قد يشك في اصل الحدوث بينما في المقام وهو الشك في الناقضية مورد الشك الشك في الارتفاع فيكون مجرى للاستصحاب.

وقد اشكل عليه سيد المنتقى قدس سره في ص339 ج6 باربعة اشكالات

الا شكال الاول.

انه لا فرق بين المانع والناقض في ان التعبير بكل منهما لادلالة فيه على تحقق شيءٍ في رتبةٍ سابقة يكون الناقض او المانع رافعاً له، بل غاية التعبير بالناقض كالتعبير بالمانع ان الصلاة مشروطةٌ بعدمه، فاذا كان مرجع الناقضية كالمانعية الى شرطية العدم فالشك في المانعية شكٌ في شرطية العدم والشك في شرطية العدم شكٌ في حدوث الاثر وليس شكاً في بقائه كي يجري استصحابه..

ولكن يلاحظ على ذلك

ان السيد الروحاني قدس سره بنفسه في صفحة 53 ج6 افاد ان النقض انما يستعمل عرفاً في مورد الرفع لا الدفع.

والوجه في ذلك انه وقع بحثٌ بين الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قدهما حيث اختار الشيخ الاعظم اختصاص جريان الاستصحاب بمورد الشك في الرافع ولا يشمل مورد الشك في المقتضي بينما صاحب الكفاية عمم الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي

واحتج الشيخ الاعظم لمبناه بتعبير صحيحة زرارة بالنقض حيث قال ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

وقد انتصر سيد المنتقى لمبنى الشيخ الاعظم قدس سره وافاد هناك ان النقض بحسب الاستعمالات العربية استعمل في نقض الجدار او نقض الدار بمعنى هدمها ونقض الحبل بمعنى حله ونقض العظم بمعنى كسره ونقض الحكم بمعنى رفعه بعد ابرامه.

والجامع بين الاستعمالات ان النقض رفع الهيئة الاتصالية وتشتيت الاجزاء سواء كانت الهيئة الاتصالية مستحكمة ام غير مستحكمة فانه لا يعتبر في المنقوض ان يكون مستحكماً خلافاً لصاحب الكفاية الذي قال ان اسناد النقض لليقين حيث قال عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك لما في اليقين من جهة استحكامٍ وابرام فانه لا يعتبر في المنقوض ان يكون ذا استحكام وابرام بل يكفي ان المنقوض ذو هيئةٍ اتصالية يكون الناقض رافعاً لها ومشتتاً لاجزائها.

وبهذا الاعتبار صح التعبير بالنقض في مورد البيعة والعهد واليقين مجازا فيقال نقض البيعة او نقض عهده او نقض يقينه باعتبار ان البيعة والعهد ذو وجودٍ تدريجي ومقتضى الوجود التدريجي ان له وحدة اتصالية بنظر العرف بحيث يكون الناقض رافعاً لهذه الوحدة الاتصالية وهادماً للاستمرار فلذلك يصح اسناد النقض للبيعة والعهد واليقين تجوزا.

ومقتضى ذلك ظهور التعبير بالنقض في صحيحة زرارة في موردٍ تم وجود المقتضي فيه وشك في الرافع والا مع الشك في اصل الاقتضاء لاحتمال انتقاض المتيقن بذاته لا يصح التعبير بالنقض.

فبناءً على ما ذكره السيد قدس سره في صفحة 53 يقال في المقام بان التعبير عن القهقهة بانها تنقض الصلاة دالٌ بالدلالة الالتزامية على وجود شيءٍ تم المقتضي لوجوده ويشك في الرافع له. فاذا شك في الناقضية فقد شك في الارتفاع فمورد الشك في الناقضية موردٌ لجريان الاستصحاب.

الا شكال الثاني

ما ذكره سيدنا قده من ان الصلاة المأمور بها بالنسبة الى الناقض المعلوم الناقضية كالقهقهة مثلاً اما لا بشرط وهو خلف كونها ناقضاً او بشرط الوجود وهو خلف كونها ناقضاً فتعين ان تكون بشرط العدم ومقتضى ذلك رجوع الناقضية للمانعية والقاطعية في كون المركب مشروطاً بعدمه وما كان المركب مشروطاً بعدمه فلا صحة له ولا اثر له ولا مؤثرية لاجزاءه مع وجود المانع او القاطع او الناقض.

فاذا شك في ناقضية شيءٍ فقد شك في حدوث صفة المؤثرية لا انه شك في بقائها كي يجري استصحابها

والملاحظة عليه هي الملاحظة فيما سبق:

وهو انه لو كان اعتبار الناقضية دالاً على اعتبار امر اخر وهو صفة المؤثرية لم يكن وجهٌ لاعتبار شرطية عدم الناقض بعد اعتبار المؤثرية اذ بعد اعتبار الشارع لصفة المؤثرية في الصلاة تكون الصلاة بالنسبة الى الناقض متقيدة ذاتاً وما كان المركب بالنسبة اليه متقيداً ذاتا به فلا يتصور كون المركب بالنسبة اليه مطلقاً لحاظاً او مقيداً به او مقيداً بعدمه لحاظا

الا شكال الثالث.

ان مشكوك الناقضية اما رافع للاثر او رافع للمؤثرية فان ادعي انه رافعٌ للاثر فجوابه ان الاثر اما اثرٌ دفعيٌ لمجموع الاجزاء او اثرٌ تدريجيٌ بتدريجية الاجزاء فان كان دفعياً لمجموع الاجزاء فالشك في الناقضية اثناء المركب مساوقٌ للشك في حدوث الاثر، اذ لم يأت المكلف بعد بمجموع الاجزاء.

وان كان الاثر تدريجياً بحيث يكون لكل حصة من الاجزاء حصةٌ من الاثر فحينئذ وان كان الشك في الناقضية مساوقاً للشك في ارتفاع الاثر للاجزاء السابقة الا انه مساوق للشك في حدوث الاثر بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة.

فاستصحاب الاثر للاجزاء السابقة لا يثبت الاثر للاجزاء اللاحقة مع كون اثر الاجزاء اللاحقة مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء.

وان كان الناقض رافعا للمؤثرية فان المؤثرية ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ كي يجري استصحابها.

الا شكال الرابع والاخير.

لو فرض ان المؤثرية حكم شرعي او موضوعٌ لحكمٍ شرعي او اكتفي في باب الاستصحاب بكون المستصحب ذا اثر عقلي تنجيزي او تعذيري وان لم يكن امراً شرعياً ولا موضوعاً لاثرٍ شرعيٍ فان استصحاب المؤثرية لا يجري، اذ ان نسبة الناقضية للاجزاء اللاحقة كنسبته للاجزاء السابقة..

فاذا كان الناقض ذا اثرٍ واحد بالنسبة للاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة فاستصحاب صفة المؤثرية للاجزاء السابقة التي هي صفة تعليقية يعبر عنها بانه لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر لا يثبت المؤثرية في الاجزاء اللاحقة الا بالاصل المثبت.

بل ما يشك في ناقضيته ان كان رافعا واقعا لصفة المؤثرية في الاجزاء السابقة فهو مانعٌ من حدوث المؤثرية للاجزاء اللاحقة لا انه رافعٌ لها لانه وقع قبل وجودها فلا معنى لان يكون الناقض رافعاً لاثرها بل هو مانعٌ من حدوث الاثر لها..

فجريان استصحاب صفة المؤثرية للاجزاء السابقة لا يسمن ولا يغني من جوع لانه لا يثبت ترتب الاثر على الاجزاء اللاحقة وهو مشكوك الحدوث الا بالاصل المثبت.

وبهذا تم الكلام في جريان استصحاب الصحة بتمام تفاصيله.

### 054

# التنبيه الجديد في دوران الامر بين استصحاب حكم الخاص او العمل بالعام.

وبيان ذلك:

اذا خرج فردٌ من تحت العام في زمن ما بمخصصٍ وبعد مضي زمن الخاص شك في بقاء حكم الخاص او الرجوع الى العام فما هو مقتضى الصناعة والمرتكزات العرفية في المقام؟

وهنا فرضان الفرض

الاول

ان يكون التخصيص بعنوانٍ كلي فيخرج الفرد عن العنوان في الزمان الثاني. وفي مثل هذا الفرض يتعين الرجوع إلى العام

مثلاً في قوله ع في موثقة سماعة - الخمس في كل ما أفاد الناس من قليلٍ أو كثير- . وقوله في دليلٍ اخر -انما الخمس بعد المؤونة.- خرج عن العام ماكان مؤنة كالسيارة مثلا . فلو فرض ان السيارة كانت مؤنةً في زمانٍ ثم استغني عن كونها مؤنة فهنا لامجرى لاستصحاب حكم الخاص وهو عدم الخمس فيه بل المرجع فيه الى حكم العام وهو ثبوت الخمس والسر في ذلك ان الفرد لم يخرج بعنوانه وانما خرج بعنوان كونه مؤنة فاذا انسلخ العنوان عنه فلا موجب لخروجه عن تحت العام بل مقتضى اصالة العموم شموله له.

الفرض الثاني

ان يكون الخارج عن العام خارجاً بعنوانه كما اذا قال لعن الله بني امية قاطبة وقال في دليلٍ اخر لا تلعن خالد بن يزيد لعدم نصبه، و كان خالد بن يزيد في فترةٍ عدلا ثم خرج عن كونه عدلاً فهل يجري فيه استصحاب حكم الخاص وهو حرمة اللعن؟ ام يشمله حكم العام وهو استحباب لعن الاموي؟.

وهذا هو مورد البحث وهو ما اذا كان حكم ثبت لافراد العام ثم خرج فردٌ بمخصصٍ في زمنٍ وشك في حكم الفرد بعد مضي ذلك الزمان فهل المرجع فيه استصحاب الخاص ام المرجع فيه حكم العام?

وفي المقام اقوال اربعة.

## القول الاول ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره من التفصيل بين صورتين.

الصورة الاولى

ان يكون الزمان مفرداً للعام بمعنى ان ينعقد للعام عموم افرادي وعموم ازماني بحيث يثبت لكل فردٍ من افراد العام احكام عديدة بعدد الازمنة. كما لو قال المولى يستحب الصدقة بكل مالٍ في كل يومٍ.. وقال في دليلٍ آخر لا تتصدق بالمال القليل، سواء كان الزمن قيدا في الخاص او كان الزمن ظرفاً له. اذ تارة يقول لا تتصدق بالمال القليل في زمن الفاقة وتارة يقول لاتتصدق بالمال القليل والمنصرف منه ظرف الفاقة

فلنه لا فرق بينهما في انه بعد الزمن المتيقن للتخصيص والشك في حكم الخاص فان المرجع هو اصالة العموم حيث ثبت عمومٌ ازمانيٌ لكل فرد فخروج الفرد في زمنٍ تخصيص وخروجه في الزمن الثاني تخصيصٌ اخر. واذا شك في التخصيص الجديد للعام فالمرجع اصالة العموم لنفي اي تخصيص جديد.

الصورة الثانية

ان يكون الزمن ظرفاً للعام لا مفرداً له.. بمعنى انه لم ينعقد له عمومٌ ازماني بل كل فردٍ من افراده قد ثبت له حكم العام في مجموع الزمان بحيث لوحظ الزمن بالنسبة لكل فردٍ قطعةً واحدة.. كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود حيث ان ظاهره وجوب الوفاء بكل عقدٍ. ولم ينعقد له عموم أزماني بمعنى أنّه يجب الوفاء بكلّ عقدٍ في كلّ يومٍ كي يثبت لكلّ فردٍ أحكامٌ عديدة بوجوب الوفاء في كل زمن فاذا قال اذا علم المشتري او البائع بكونه مغبونا فله الخيار سواءً اخذ المولى الزمن قيدا في الخاص او ظرفاً له. بان يقول اذا علم المغبون بائعا او مشتريا بالغبن فله الخيار في زمن العلم بالغبن او يقول. اذا علم المغبون بايعاً او مشترياً بالغبن فله الخيار. فانه في كلتا الحالتين لا يرجع الى العام اذ الفرد بعد ان خرج عن العام بمخصص فسواء خرج بزمنٍ قصيرٍ او طويلٍ فان ذلك لا يستوجب تخصيصاً جديداً للعام كي يرجع لاصالة العموم في نفي التخصيص الجديد. فان مفاد الخاص خروج من علم بالغبن عن اوفوا بالعقود سواءً ثبت الخيار له على نحو الفورية او التراخي او ثبت الخيار له على نحو الفورية. فاذا شك في ان خيار الغبن على نحو الفورية او على نحو التراخي فلا فرق بين الحالتين في ان بقاء حكم الخاص وهو ثبوت الخيار لا يستلزم تخصيصاً جديداً للعام كي يرجع الى العام. غاية ما في الباب انه ان اخذ فيه الزمان ظرفا جرى استصحابه وان لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل اخذ قيداً كما اذا قال للعالم بالغبن خيار حين علمه فمقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب فيه لتغير الموضوع بتغير الزمان. لا ان المرجع هو اصالة العموم.

## القول الثاني ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره تفريعاً على التقسيم الذي ذكره الشيخ الاعظم.

حيث افاد صاحب الكفاية بان هناك اقساماً اربعة.

الاول

ان يكون الزمن قيدا في العام والخاص معاً. كما اذا قال المولى من صلى على النبي فليصل على اله في كل زمن وقال في دليلٍ اخر لا يجب الصلاة على الال في زمن التقية. فان الزمن هنا اخذ قيداً في العام و الخاص

وح لا ريب في عدم جريان استصحاب حكم الخاص فانه اذا زال زمن التقية فلا موضوع لجريان استصحاب حكم الخاص لا لحكومة اصالة العموم على الاستصحاب بل لعدم المقتضي لجريان الاستصحاب بمقتضى تغير الموضوع فانه اخذ في موضوعه زمن التقية وقد اختلف..

القسم الثاني

ان يكون الزمن ظرفاً في العام و الخاص

وهذا يتصور على نحوين.

1- ان يكون الفرد خارجاً عن العام من اول الامر.. كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود ولم يأخذ الزمن قيداً في خطابه وقال البيعان بالخيار منذ البيع ، ففي مثل هذا الفرض خرج البيع عن اوفو بالعقود من حين انعقاده حيث ثبت للبيعين خيار المجلس من حين انعقاد البيع فلم يدخل الفرد وهو البيع ذو خيار المجلس تحت العام وهو اوفوا بالعقود من اول الامر.. فاذا انقضى زمن خيار المجلس بالتفرق فهل المرجع حكم الخاص وهو استصحاب بقاء الخيار ام عموم العام? وهنا افاد صاحب الكفاية بان المرجع عموم العام. فان المقتضي لاستصحاب حكم الخاص وان كان تاماً حيث ان الزمن اخذ في الخاص ظرفاً لا قيداً فلا يلزم من تغير الزمن تغير الموضوع . الا ان اصالة العموم الشامل للمورد حيث ان البيع عقدٌ بعد انقضاء زمان خيار المجلس حاكمةً على استصحاب حكم الخاص بمقتضى حكومة الامارة على الاصل

2- ان يخرج الخاص عن العام بعد شمول العام له.

كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر اذا علم احد المتبايعين بالغبن ثبت له خيار الغبن. ومن الواضح ان العقد المشتمل على الغبن واقعا قد اندرج في قوله اوفوا بالعقود ابتداءً وانما خرج عنه بعد حصول العلم بالغبن. ففي مثل ذلك اذا شك في ان خيار الغبن على نحو الفورية ام على نحو التراخي جرى استصحاب حكم الخاص وهو استصحاب الخيار. والسر في ذلك انه بعد خروج الخاص عن العام فلا مقتضي لعوده ورجوعه للعام مرةً اخرى والمفروض ان الزمن لوحظ على نحو الظرفية لاالقيدية فلا فرق في خروجه بين ان يخرج في تمام الازمنة او في بعض الازمنة اذ لا يلزم من خروجه في تمام الازمنة تخصيص جديد كي يرجع الى اصالة العموم.

3- ما اذا كان الزمن قيدا في العام وظرفا في الخاص.

كما اذا قال المولى تصدق بكل مالٍ في كل يومٍ وقال لا تتصدق بالمال القليل فشك في غير صورة الفاقة لم يشمله استصحاب حكم الخاص وتعين الرجوع الى العام فان خروجه عن العام في الزمن الثاني تخصيصٌ جديدٌ للعام فالمرجع عموم العام.

نعم لو لم يكن العام موجوداً لصح استصحاب الخاص اذ المقتضي للاستصحاب وهو اخذ الزمن فيه ظرفاً لا قيداً تامٌ وانما المانع وجود اصالة العموم فاذا ارتفع المانع جرى الاستصحاب.

4- ان يكون الزمن ظرفاً في العام قيداً في الخاص، كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا ، او قال المولى مثلاً لعن الله بني امية قاطبة وقال لا تلعن خالد ابن يزيد في زمن ولائه.. وخرج عن كونه مواليا فانه هنا لا يجري استصحاب الخاص لان الزمن اخذ فيه قيداً ومقتضى اخذ الزمن قيداً ان اختلاف الزمن يعني تغير الموضوع ومع تغير الموضوع لا يجري الاستصحاب لقصور المقتضي. ولا يرجع الى العام ايضاً اذ ان خروجه للا يلزم تخصيصا جديدا للعام حتّى يرجع فيه الى العام بل يرجع حينئذ للأصول العمليّة الأخرى.

### 055

### ولكلام الشيخ قده عدة تفسيرات

### التفسير الاول

ما ذكره المحقق النائيني وتبعه سيدنا قدس سرهما.

ومحصله:

ان الفرق بين كون الزمن قيداً وكون الزمن ظرفا هو الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي.

وبيان ذلك:

ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في كل يومٍ فان مفاد هذا الخطاب العموم الاستغراقي بمعنى ان لكل عقدٍ احكاماً عديدةً بعدد الازمنة فكما ان هناك عموماً افراديا بحسب العقود فهناك عمومٌ ازمانيٌ في كل عقدٍ ومقتضاه انحلال وجوب الوفاء الى احكامٍ عديدةٍ بعدد ازمنة العقد وآناته.

والمراد بكون الزمان ظرفاً ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في عمود الزمن فالمراد ان لكل عقدٍ حكماً واحداً وهو وجوب الوفاء ولكنه حكم واحد مستمر مدى الازمنة وليس احكاماً عديدة.

وقد افيد في نكتة الفرق في الاثر بين الصنف الاول وهو العموم الاستغراقي والصنف الثاني وهو العموم المجموعي وجهان:

### الوجه الاول

انه اذا كان العموم استغراقياً فمقتضى ذلك ان هناك احكاماً عديدة بعدد الازمنة وبالتالي اذا خرج حكمٌ واحد من هذه الاحكام العديدة في زمنٍ معينٍ فلا مقتضي لخروج الاحكام الاخرى في بقية الازمنة، فاذا قال اوفوا بالعقود في كل يومٍ وقال لا يجب الوفاء بالعقد بعد العلم بالغبن وشك في ان خيار الغبن على نحو الفورية او التراخي فلا بد من الرجوع الى العام بلحاظ ان الحكم الذي خرج عن العام وهو وجوب الوفاء في زمن العلم بالغبن لا يقتضي خروج حكمٍ اخر وهو وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية.

وان كان الزمن ملحوظا على نحو العموم المجموعي كما اذا قال اوفوا بالعقود مستمرا بحيث استفيد منه ان لكل عقدٍ حكماً واحداً بوجوب الوفاء الا انه حكم مستمر بحسب الزمان. وورد عليه المخصص فقال من علم بالغبن فله الخيار خرج العقد المشتمل على الغبن عن ذلك الحكم الواحد الذي بإزائه فقط بحيث لو لم يعد للاندراج تحت العام بعد زمان الفورية لم يلزم تخصيصات جديدة وسقوط احكامٍ اخرى. فيرجع الشك الى الشك في ان الحكم الواحد الذي سقط هل يستمر سقوطه ام ينقطع? فيستصحب سقوطه..

او فقل ان الحكم الخاص الذي حل محل الحكم العام وهو ثبوت الخيار حكمٌ واحدٌ ايضاً بلحاظ عمود الزمان فاذا شك في استمراره جرى استصحابه ولا مقتضي للرجوع الى العام.

واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكر في اثر العموم الاستغراقي تام واما ما ذكر في اثر المجموعي فهو محل منع بالنقض والحل

اما النقض:

فلازم هذا الوجه عدم صحة التمسك بالعموم المجموعي بعد التخصيص حتى لو كان عموما افراديا لا أزمانيا كما لو قال المولى اكرم مجموع علماء الشيعة وقال لا تكرم العالم المشكك فان خروج هذا الفرد عن تحت العموم المجموعي لا يمنع بحسب المرتكز العرفي من التمسك بالعام في بقية العلماء [[7]](#footnote-8)

واما الحل

فان الذي خرج عن تحت العموم حالةٍ معينة لا جميع الحالات بمعنى ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في عمود الزمان فقد انعقد لهذا الخطاب عمومٌ افرادي لكل عقدٍ عقدٍ وعمومٌ احوالي بمعنى ان وجوب الوفاء بالعقد وان كان حكماً واحداً بحسب الزمان وليس احكاماً عديدة الا ان لهذا الحكم عموماً احواليا وهو ثبوته للعقد المشتمل على الغبن في تمام الحالات، سواءً علم المتبايعان بالغبن ام جهلا فان مقتضى العموم الاحوالي لقوله اوفوا بالعقود ثبوت الحكم وهو وجوب الوفاء للعقد المشتمل على الغبن في تمام الحالات. فاذا ورد المخصص وقال لا يجب الوفاء بالعقد عند العلم بالغبن او من علم بالغبن ثبت له الخيار فالذي خرج عن تحت العام ليس هو الفرد اي العقد و انما الذي خرج عن العام حالٌ من حالات الفرد وهو حال العلم بالغبن وحيث ان الفرد ما زال باقياً تحت العام وانما خرج حالٌ من حالاته فاذا انقضى ذلك الحال وتم زمن فورية الخيار فمقتضى العموم الاحوالي شمول العام من جديد لهذا العقد المشتمل على الغبن. وذلك لان ظهور اوفوا بالعقود في العموم الاحوالي يعني انحلال الظهور الى ظهورات عديدة وان لم يكن هناك احكامٌ عديدة وانما لهذا الخطاب ظهورٌ في شمول وجوب الوفاء للعقد المشتمل على الغبن قبل العلم به وظهورٌ اخر مستقلٌ عن الاول وفي عرضه بوجوب الوفاء بالعقد المشتمل على الغبن بعد العلم بالغبن وسقوط الظهور الثاني عن الحجية ببركة مجيء المخصص لا يوجب سقوط الظهور الاول عن الحجية بعد كونهما في عرضٍ واحد بمقتضى المرتكزات العرفية.

### الوجه الثاني

ان العام اذا اخذ بالنسبة للزمن على نحو العموم المجموعي كما لو قال اوفوا بالعقود في مجموع الازمنة فان وجوب الوفاء بالعقد المشتمل على الغبن قبل العلم بالغبن وجوبٌ ضمني ووجوب الوفاء به بعد العلم بالغبن وجوب ضمني لان العموم المجموعي ينحل عقلا لوجوبات ضمنية. ووجوب الوفاء بالعقد بعد العلم بالغبن وانقضاء زمن فورية الخيار ايضاً وجوبٌ ضمني. فاذا سقط الوجوب الضمني الوسط ببركة مجيء المخصص خرج الوجوب الضمني وهو وجوب الوفاء بالعقد الغبني بعد انقضاء زمان الفورية عن كونه وجوباً ضمنياً بالنسبة لماقبله واصبح وجوباً استقلالياً اذ لو كان وجوب الوفاء بالعقد بعد انقضاء زمان الفورية وجوباً ضمنياً لكان متقيداً بوجوب الوفاء بالعقد حتى في زمن العلم بالغبن واذا سقط وجوب الوفاء بالعقد في زمن العلم بالغبن سقط ما هو متقيدٌ به.

فعدم سقوط وجوب الوفاء في الزمن التالي يعني انه وجوب استقلالي بالنسبة له لاضمني وكونه وجوبا استقلاليا خلف مفاد الخطاب فان مفاد الخطاب ان الوجوب ضمني فهذا هو الوجه في عدم صحة التمسك بالعام المجموعي الازماني بعد خروج الفرد في احد الازمنة اذ لازم بقاء العام تحول الوجوب من كونه وجوباً ضمنياً الى كونه وجوباً استقلالياً وهو خلف ظهور الخطاب في الوجوب الضمني..

ولكن هذا الوجه ممنوع بالنقض والحل.

اما النقض:

فان لازم هذا الكلام عدم صحة التمسك بالعام حتى قبل مجيء المخصص فلا يصح التمسك باوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بالعقد قبل العلم بالغبن لان التمسك به قبل العلم بالغبن مع العلم بسقوطه بعد العلم بالغبن يعني ان وجوب الوفاء بالعقد قبل العلم بالغبن وجوبٌ استقلاليٌ لا ضمني وهذا خلف مفاد الخطاب. فمقتضى ما افيد عدم صحة التمسك بالعام لا قبل زمان المخصص ولا بعده. لان تحول الوجوب من الضمني الى الاستقلالي مشتركٌ بينهما. بل مقتضى ذلك عدم صحة التمسك بالعام المجموعي حتى في العموم الافرادي كما لو قال اكرم مجموع الشعراء وقال لا تكرم الشاعر الناصبي فان مقتضى ذلك عدم صحة التمسك بقوله اكرم الشعراء في اكرام بقية الشعراء لان لازم التمسك به تحول الوجوب من كونه وجوباً ضمنياً الى كونه وجوباً استقلالياً. وهذا مما يتنافى مع المرتكزات العرفية

واما الحل

فان جمع العرف بين العام المجموعي والخاص- حيث لا يرفع العرف يده عن العام المجموعي بعد التخصيص - هو بنفسه شاهدٌ على ان خروج الوجوب عن كونه ضمنياً بلحاظ ما خرج- والا هو باقٍ على كونه ضمنياً بلحاظ الوجوبات الاخرى- وانما خرج عن الضمنية الى الاستقلالية بالنسبة الى الوجوب الذي خرج حيث تبين عدم التقيد به فهو بالنسبة اليه استقلاليٌ لا ضمني وان كان متقيداً ضمنيا بلحاظ بقية الوجوبات -. على ان خروج الوجوب عن كونه ضمنياً الى كونه استقلالياً بالنسبة الى زمان المخصص لا يسقط ظهوره في الحجية بحيث يكون مرجعاً بعد انقضاء زمان الخاص.

فتلخص:

انه حتى لو كان الزمن في العام ظرفاً بمعنى لحاظه على نحو العموم المجموعي فان مقتضى ذلك الرجوع الى العام بعد انقضاء زمان الخاص.

هذا هو التفسير الاول وما يرد عليه.

### التفسير الثاني

الذي ذكره المحقق النائيني وافاد انه هو ظاهر كلام الشيخ الاعظم في المكاسب.

وبيانه:

ان المراد بكون الزمن قيداً او ظرفا هو ان الزمن تارةً يلحظ قيداً في متعلق الحكم وتارةً يلحظ قيدا في نفس الحكم

وبيان ذلك:

ان المولى تارةً يقول ان التصدق المستمر بالمال مطلوبٌ وتارةً يقول يجب عليك التصدق بالمال وجوباً مستمراً بمعنى ان الاستمرار والتأبيد تارة يكون صفة للمتعلق وتارةً يكون صفةً لنفس الحكم فان كان صفةً للمتعلق كما اذا قال التصدق المستمر في كل يومٍ واجبٌ فهنا لو خرج احد الافراد في زمنٍ من الازمنة فقال التصدق المستمر في كل يوم واجب ولا يجب عليك التصدق في يوم السبت فانه مع انقضاء يوم السبت يرجع الى العام.

واذا قال يجب عليك التصدق في كل يومٍ وجوباً مستمراً بحيث صار الاستمرار صفةً للحكم وقال لاتتصدق في يوم السبت فانه لا يرجع للعام بعد انقضاء يوم السبت

وبيان ذلك بذكر جهتين ثبوتيةٍ واثباتية.

اما الجهة الثبوتية فهي في بيان النكتة والوجه في هذا التفصيل:

وقد افاد في بيان النكتة مقدمتين ونتيجة.

اما المقدمة الاولى

فهي انه اذا كان الاستمرار صفة للحكم كما اذا قال يجب التصدق وجوباً مستمراً في كل يومٍ فهو عارضٌ على الحكم وبما ان العارض متأخر رتبةً عن المعروض صار الاستمرار وعدم الاستمرار من الانقسامات الثانوية للحكم اذ الحكم له انقسامات اولية ككونه مقيدا بالبلوغ ام لا و مقيدا بالعقل او غير مقيد.

وله انقسامات ثانوية كاستمراره وانقطاعه.. ودليل الحكم انما يتكفل التقييد او الاطلاق بلحاظ انقساماته الاولية لا بلحاظ انقساماته الثانوية. اذ ما دام الاستمرار عارضا على الحكم ومن الانقسامات الثانوية للحكم فيستحيل تقييد الحكم به في دليله اذ يستحيل اخذ المتأخر رتبةً فيما هو متقدم. واذا استحال تقيد الحكم في دليله بالاستمرار استحال اطلاقه له اذ التقييد والاطلاق متقابلان تقابل الملكة والعدم واذا استحال احدهما استحال الاخر.

فدليل الحكم بالنسبة إلى انقساماته الثّانويّة ومنها الاستمرار والانقطاع لا مقيد ولا مطلق بل هو مهمل..

المقدمة الثانية

بما ان الدليل الاول الدال على اصل جعل الحكم مهملٌ فلابد في اثبات الاستمرار من دليل اخر يعبر عنه بمتمم الجعل المفيد والمنتج فائدة الاطلاق. كان يقول المولى حلال محمدٍ حلال الى يوم القيامة، فيبين بهذا الخطاب المستقل اطلاق الحكم الاول واستمراره بحسب الازمنة.

او يستفادمن القرينة العقلية حيث ان وجوب الوفاء بكل عقدٍ آناما لغو. اذ لا معنى للايجاب آنا ما او قال يحرم شرب الخمر آناًما فهذا لغو. فمقتضى كون تقيد الحكم بالزمن الآني لغواً ان زمن الحكم مستمر اي ان الوجوب الحكمي وجوبٌ مستمرٌ.

وبعد المفروغية عن المقدمتين تتبين النتيجة.

وهو انه اذا خرج عن تحت العام فردٌ حيث ان المولى قال يجب التصدق وجوباً مستمراً وقال لا يجب التصدق في يوم السبت وشك بعد يوم السبت هل يستمر حكم العام او يستمر حكم الخاص? لا مجال للرجوع الى العام لان المرجع اما دليل اصل جعل الحكم او دليل الاستمرار. فان كان المرجع دليل جعل الحكم فقد ذكر انه مهمل بلحاظ الاستمرار والانقطاع اي ان دليل جعل الحكم لا يتكفل بيان الاستمرار او الانقطاع بل يستحيل تعرضه للانقسامات الثانوية وبناء على ذلك فلا يصح الرجوع اليه .

وان كان المرجع دليل الاستمرار فالاستمرار صفةٌ للحكم ولذلك لا يصح التشبث بالاستمرار الا بعد المفروغية عن اصل الحكم. وحيث لا يعلم ان في التصدق بعد يوم السبت حكما بالوجوب ام لا فالتمسك بدليل الاستمرار تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية لان دليل الاستمرار انما يدل على استمرار الحكم بعد ثبوته واذا شك في اصل الحكم فقد شك في شمول دليل الاستمرار له بل كان التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

فمقتضى ذلك عدم صحة الرجوع الى العام فيما اذا كان الاستمرار صفةً للحكم نفسه

### 056

### الجهة الاثباتية في تحديد كون الزمان قيدا في الحكم او قيدا في المتعلق

وهنا افاد المحقق النائيني قدس سره ان الحكم تارةً حكمٌ وضعيٌ واخرى تكليفيٌ

فان كان حكماً وضعياً فليس له متعلق وانما له موضوع كقوله العقد لازم او الدم نجسٌ فانه ليس للحكم الوضعي من اللزوم والنجاسة الا الموضوع للزوم والنجاسة وهو العقد او الدم وحيث انه ليس له متعلق فموضوعه مما لا يتعدد بتعدد انات الزمان اذ العقد في قوله العقد لازم مما لا يتعدد بآنات الزمان وانما هو وجودٌ واحد مهما مر عليه الزمان

وحيث انه لا يتعدد بتعدد الزمان فلا يتصور ان يكون الزمن قيداً له اذ ما يمكن ان ينقسم الى قسمين بحسب الزمن فحينئذ يتصور ان يكون الزمن قيدا له كما يتصور ان يكون له اطلاق بحسبه

واما اذا لم يقبل الانقسام بحسب الزمن فلا يتصور ان يكون الزمن قيداً له وبالتالي يتعين ان يكون الزمن قيداً للحكم نفسه وهو قوله: لازم

وحيث انه قيدٌ للحكم وليس قيداً للمتعلق فلو خرج فردٌ عن هذا اللزوم في زمن كخروج العقد الغبني عن اللزوم في زمن العلم بالغبن وشك في خروجه بعد انقضاء زمان فورية الخيار فليس المرجع هو العام وانما المرجع استصحاب حكم الخاص كما مضى بيانه

واذا كان الحكم حكماً تكليفياً كما اذا قال لا تشرب الخمر فان الحكم التكليفي كما له موضوعٌ وهو الخمر اذ ما يحرم شربه هو الخمر فان له متعلقاً وهو الشرب وحيث ان المتعلق فعل يقبل الانقسام بحسب الزمان اذ قد يكون الشرب مستمراً وقد يكون منقطعاً وقد يكون آنيا وقد يكون تدريجياً فلأجل انقسام المتعلق الذي هو من سنخ مقولة الفعل الى اقسام عديدة بحسب الزمان تصور كون الزمان قيداً للمتعلق

فاذا قال لا تشرب الخمر فلا اشكال انه لا يراد به الحرمة الآنية اذ ان حرمة شرب الخمر آناما مما يكون تشريعه لغواً اذ كل مكلفٍ ممتنعٌ عن شرب الخمر آناما فلا وجه للنهي عن شربه فلا محالة يراد بحرمة الشرب في المقام حرمةٌ مستمرة

غاية ما في الباب ان الاستمرار قيدٌ في الشرب او قيدٌ في الحرمة

فهل ان قيد الاستمرار يرجع الى - الشرب المستمر للخمر حرامٌ -او الى - حرمة شرب الخمر حرمة مستمرة- فاذا دار الامر بين كون الزمن قيداً للمتعلق او قيداً للحكم كان إطلاق المتعلق نافياً لتقييده بالزمن حيث ان المولى قال لا تشرب الخمر ولم يقيد الشرب بزمنٍ فمقتضى اطلاقه عدم اخذ الزمن قيداً له

فلا محالة سوف يرجع الزمن قيداً للحكم فاذا رجع الزمن قيدا للحكم وقد سبق ان دليل الحكم مهملٌ بلحاظ الانقسامات الثانوية للحكم ومن جملة الانقسامات الثانوية استمراره او انقطاعه وحيث ان دليل الحكم مهمل من حيث الانقسامات الثانوية ومنها الاستمرار والانقطاع فلايتكفل دليل الحكم نفسه لبيان كون الحكم مستمراً او منقطعاً

ولاجل عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا يصح التمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم بعد خروج الفرد في زمنٍ من الازمنة فلو فرض ان المولى جوز شرب الخمر في زمن الصبا مثلاً وشك بعد ذلك في بقاء الحرمة فلا مجال للرجوع الى قوله لا تشرب الخمر لاثبات بقاء الحرمة بعد انقضاء الزمن المتيقن لحرمة الشرب بلحاظ ان دليل لاتشرب الخمر ليس متكفلاً لانقساماته الثانوية ومنها استمرار الحكم او انقطاعه

فاذا لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة فلا اطلاق له كي يتمسك به لاثبات استمرار الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن لحرمة الشرب

هذا تمام ما افيد في تقرير كلام المحقق النائيني في تفسيره الثاني لكلام الشيخ الاعظم قدس سره

وقد اورد عليه من قبل الاعلام بعدة ايرادات

الا يراد الاول

ينصب على ما افيد من ان تقييد الحكم بالاستمرار وعدمه من الانقسامات الثانوية التي لايتكفل دليل الحكم باثباتها

والملاحظة في هذا المدعى من جانب الثبوت وجانب الاثبات

اما الجانب الثبوتي:

فالصحيح ان تقييد الحكم بالاستمرار او الانقطاع ليس امراً ممتنعاً لان تقييد الحكم بالاستمرار او الانقطاع ليس من الانقسامات الثانوية للحكم

وبيان ذلك

ان الاستمرار سواءً اريد به واقع الاستمرار ومصداقه او اريد به مفهوم الاستمرار فان تقييد الحكم بكل منهما مما يمكن في نفس جعل الحكم

اما اذا قصد بالاستمرار واقع الاستمرار فالامر واضح فان مصداق الاستمرار واقعا ليس الا وجود الحكم في الزمن الثاني او الثالث او الرابع

وبالتالي كما ان حدوث الحكم وهو جعله في الزمن الاول مما يمكن بنفس انشاء الحكم كذلك جعل الحكم في تمام الازمنة مما يمكن بنفس انشاء الحكم اذ باختيار المولى الجاعل ان يجعل الحكم في زمنٍ او يجعل الحكم في تمام الازمنة فان كلا النحوين في عرض واحد وكلاهما من شؤون جعل الحكم لا من الانقسامات الثانوية التي لا تتصور عقلاً الا بعد المفروغية عن وجود حكم بل الحكم نفسه اما ان يكون ضيقاً او يكون واسعاً

كما في انشاء الملكية او الزوجية فان المنشئ للملكية قد ينشئ ملكيةً ضيقة محدودةً بزمن الخيار كأن يقول البائع للمشتري ملكتك الكتاب ما لم افسخ حيث لم ينشئ الا ملكيةً محدودةً بزمن الفسخ او ينشئ ملكية دائمة كما اذا قال ملكتك ملكيةً طلقة فان نفس الانشاء للملكية هو متكفلٌ لانشاء كونها منبسطة على الزمن او ضيقة

وكذلك بالنسبة للزوجية الدائمة والزوجية المنقطعة

وإن كان المنظور مفهوم الإستمرار لا مصداق الإستمرار فإن تقييد الحكم به او متعلقه امر ممكن بالجعل الاول لا بجعل اخر اذ من الممكن ان يقول المولى جعلت للصلاة وجوباً مستمراً او الصلاة المستمرة واجبة فان مفهوم الاستمرار كمصداق الاستمرار ليس من الانقسامات الثانوية للحكم

نعم مفهوم الاستمرار والانقطاع من الانقسامات الثانوية لماهية الحكم فان اتصاف الحكم بالاستمرار فرع كونه حكماً واتصاف الحكم بالانقطاع فرع كونه حكماً فهما من الانقسامات الثانوية لماهية الحكم

ولكن مفهوم الاستمرار والانقطاع ليس من الانقسامات الثانوية لوجود الحكم والمنظور في مقام الجعل وجود الحكم لا ماهيته وبما انهما ليسا من الانقسامات الثانوية لوجود الحكم فمن الممكن جعل الحكم متصفاً بعنوان الاستمرار كجعل متعلق الحكم متصفا بعنوان الاستمرار في رتبةٍ سابقةٍ على الحكم بلا حاجةٍ الى دليلٍ اخر

هذا بالنظر الى الجانب الثبوتي

واما بالنظر الى الجانب الاثباتي

اي بعد المفروغية عن امكان جعل الحكم المستمر بجعلٍ واحد سواءً كان المنظور في الاستمرار مصداقه او مفهومه فهل يتكفل دليل الحكم وخطابه اثباتاً بالدلالة على استمرار الحكم بحسب عمود الزمان ام لا?

وهنا ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول ج٣ ص ٢٢٢:

ان المنظور تارةً هو الجعل واخرى هو المجعول وهذا ما ذكره ايضاً سيد المنتقي ج6 ص312 في الحاشية بعنوان وتحقيق الا شكال مع ان التحقيق لسيدنا الخوئي قدس سره

وهو ان المنظور ان كان هو الجعل والجعل عبارة عن قضية تشريعية متكاملة كقولنا حرمة شرب الخمر او وجوب صلاة الآيات فالجعل بهذا المعنى وهو القضية التشريعية يكون استمراره بمعنى عدم نسخه والاستمرار بمعنى عدم النسخ من الانقسامات الثانوية للجعل بمعنى ان تصور كون القضية التشريعية منسوخة او غير منسوخة فرع جعل القضية وتشريعها

ولاجل ذلك يكون الاستمرار بمعنى عدم النسخ من الانقسامات الثانوية للجعل بمعنى القضية التشريعية

وبناءً على ذلك فدليل الجعل لا يتكفل بيان استمراره بعدم نسخه او نسخه فان قوله يحرم شرب الخمر لا يتكفل الا اثبات حرمة شرب الخمر واما ان هذه القضية منسوخةٌ او غير منسوخة فمما لا يتكفل بها دليل الجعل

واذا كان المنظور بالجعل المجعول بالحمل الشائع اي نفس الحكم عند انشاءه فمن الواضح ان الحكم لا -القضية التشريعية الكاملة- كالوجوب او الحرمة او الجواز او اللزوم عند ابرازه هل يتكفل الدليل المتكفل ابراز جعله ابراز استمراره وعدم استمراره؟

وهنا افاد السيد الشهيد ج 6 ص 335:

ان الاستمرار الطارئ على الحكم هل هو الاستمرار بالمعنى الحرفي? ام الاستمرار بالمعنى الاسمي?

وبعبارة سيد المنتقى قدس سره الذي اورد نفس الا شكال في ج 6 ص 335:

ان المراد بالاستمرار العنوان الانتزاعي ام منشأ انتزاعه؟

فان اريد بالاستمرار منشأ الانتزاع او فقل المعنى الحرفي للاستمرار فليس المعنى الحرفي للاستمرار الا وجود الحكم في الزمان الثاني و الزمان الثالث وهكذا في تمام الازمنة والآنات

ومن الواضح ان وجود الحكم في الزمان الثاني الذي نعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي او فقل واقع الاستمرار -وهو منشأ لانتزاع عنوان الاستمرار فان الحكم اذا استوعب الازمنة بحيث لم يخلو زمن من وجوده انتزع من هذه السعة عنوانٌ الاستمرار -

كما ان حدوثه لا يحتاج الى دالٍ اخر غير دليل نفس الحكم كذلك استمراره اي وجوده في الزمن الثاني و الثالث فان نفس دليل الحكم يتكفل له بالاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة

فان المولى اذا قال يحرم شرب الخمر كان مقتضى الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة ثبوت هذا الحكم في كل زمنٍ

او قال اوفوا بالعقود او قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فان مقتضى مقدمات الحكمة في تمام هذه الادلة ثبوت واقع الاستمرار للحكم بمعنى وجوده في كل زمن فان ذلك من شؤون الحكم وحالاته وصفاته ومقتضى ذلك تكفل دليل الحكم لاثباته بلا حاجةٍ الى دالٍ اخر

وان كان المقصود الاستمرار بالمعنى الاسمي اي العنوان الانتزاعي للاستمرار فلابد من تحديد امرين

الامر الاول

ما افاده السيد الشهيد قدس سره ص 336 ج6 بقوله :

الا ان هذا النحو من الاستمرار كما لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان الزمن قيداً للحكم كذلك لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان الزمن قيداً للمتعلق وتحت الحكم ،فلا وجه للتفصيل بين الحكم ومتعلقه من هذه الناحية

ومقصود السيد الشهيد ان كان هو ان دليل الحكم لايقبل التقييد بالاستمرار بالمعنى الاسمي بل لابد في اثبات الاستمرار بالمعنى الاسمى من دليلٍ اخر فهذا محل تامل لان دليل الحكم يقبل التقييد بالاستمرار كأن يقول المولى ان لبر الوالدين وجوبا مستمراً

نعم لا يتصور ثبوتا الاستمرار للوجوب مثلا بالمعنى الاسمي الا مع المفروغية عن وجود وجوب اذ كيف يتصف الوجوب بكونه مستمراً مع عدم وجوده الا انه يمكن ابراز هذين الامرين وهما المقيد وهو الوجوب والقيد وهو الاستمرار بدليلٍ واحد

كما يمكن ذلك بالنسبة الى المتعلق كأن يقول المولى البر المستمر للوالدين واجب فكما يمكن اخذ الاستمرار قيدا في المتعلق بنفس دليل جعل الحكم يمكن اخذ الاستمرار قيداً في الحكم بنفس دليل جعل الحكم

وان كان مقصود السيد قده من هذه العبارة انه بعد التخصيص هل يمكن الرجوع الى الاطلاق ام لا?

فكلامه تامٌ اذ بعد تخصيص الدليل الذي اشتمل على الاستمرار بالمعنى الاسمي لا يمكن الرجوع له لاثبات الاستمرار بعد انقضاء الزمن المتيقن للمخصص .

سواءا كان الاستمرار في المتعلق ام الحكم اما اذا كان الاستمرار قيداً للمتعلق فهو واضحٌ لانه اذا قال الشرب المستمر للخمر حرام فلا يستفاد من هذا الدليل الا حرمة الشرب المستمر لا كل شربٍ

وبالتالي لو جاز الشرب في آنٍ من الانات كآن الاكراه فقد انثلم عنوان الاستمرار واذا انثلم عنوان الاستمرار لم يصح الرجوع الى الدليل الذي قيد متعلق الحرمة بالشرب المستمر

وكذلك لو اخذ الاستمرار قيداً في الحكم من دون ان يكون عنوانا مشيرا لواقع الاستمرار كما اذا قال المولى ان الوجوب المجعول لردالسلام وجوب بنحو خاص وهو المستمر فاذا خرج رد السلام في زمنٍ من الازمنة عن الوجوب فقد انثلم الاستمرار ولامقتضي للرجوع الى الدليل مرةً اخرى

الامر الثاني

انه لا حاجة في اثبات استمرار الحكم الى التوسل بالاستمرار بالمفهوم الاسمي بل يكفي الاستمرار بالمعنى الحرفي والذي يستفاد من دليل الحكم من خلال الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فانه يكفي ان يقول المولى يحرم شرب الخمر لاثبات استمرار الحرمة بمقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة بلا حاجةٍ لقيام المولى بتقييد الدليل بعنوان الاستمرار الذي يحكي الاستمرار بالمفهوم الاسمي اذ الغرض بيان استمرار الحكم وهو مما يكفي فيه اطلاق الحكم بحسب الزمن

### 057

الا يراد الثاني الذي اورده السيد الشهيد قدس سره على التفسير الثاني للمحقق النائيني لكلام الشيخ الاعظم قده ما ذكره في صفحة 336 ج 6 من البحوث:

من

انه لو سلم عدم صلاحية الخطاب الاول المتكفل لبيان الحكم للدلالة على استمرار الحكم ودوامه لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة وان الدليل الدال على الاستمرار انما هو خطابٌ اخر بعنوان متمم الجعل وان الخطاب الثاني المتمم للجعل اخذ في موضوعه ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة بلحاظ ان الخطاب الثاني وهو متمم الجعل ناظرٌ للخطاب الاول المتكفل لبيان الحكم لكنه مهمل من حيث استمرار الحكم وانقطاعه اذ لا يعقل ان يكون مقيداً ولا مطلقا بلحاظ ان الاستمرار والانقطاع من الانقسامات الثانوية التي لا يكون في دليل الحكم نظر اليها فهو بالنسبة الى الاستمرار والانقطاع لا مطلق ولا مقيد بل هو مهمل.

ومتمم الجعل يدل على ان الحكم الذي ثبت في الدليل الاول على نحو القضية المهملة مستمرٌ.

وبناء على ذلك فالمرجع بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ معين والشك في خروجه عن العام بعد زمان التخصيص ليس هو الدليل الاول المتكفل لبيان الحكم اذ المفروض انه على نحو القضية المهملة بل المرجع هو الدليل الثاني المعبر عنه بمتمم الجعل حيث ان الدليل الثاني ذو اطلاقٍ فيعتمد على اطلاقه في اثبات استمرار الحكم بعد القدر المتيقن من زمان التخصيص..

و لكن سيأتي مزيد تدقيقٍ وتحقيقٍ في العلاقة بين الدليل الثاني المعبر عنه بمتممٍ الجعل والدليل الاول المتكفل لبيان ثبوت الحكم..

الا ان بعض الاجلة رحمه الله في تعليقته على البحوث صفحة 336 طرح دفاعاً عن المحقق النائيني بما يدفع بنظره كلا الا يرادين اللذين اوردهما السيد الشهيد على كلام المحقق النائيني.

وبيان ذلك بعرض عدة امورٍ.

الامر الاول

ان المرتكز العرفي قائمٌ على عدم جريان مقدمات الحكمة في المحمول ومقتضى ذلك عدم صحة التمسك باطلاق المحمول.. والسر في ذلك ان المتفاهم العرفي من القضايا الحملية صرف ثبوت المحمول للموضوع فالمتكلم في مقام بيان النسبة وهي نسبة المحمول للموضوع وليس في مقام بيان المحمول نفسه كي ينعقد له اطلاقٌ يبتني على مقدمات الحكمة.

مثلا اذا قال المتكلم العقد لازم فلا يستفاد من ذلك اكثر من نسبة صرف اللزوم للعقد.. فان المتكلم ليس في مقام البيان الا من هذه الجهة اي بيان النسبة. واما ان اللزوم هل المراد به اللزوم الحقي او اللزوم الحكمي او انه مطلقٌ للزوم الحقي واللزوم الحكمي فليس المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة كي يقال مقتضى مقدمات الحكمة شمول اللزوم لجميع انواعه

او اذا قيل زيد عالمٌ فليس المتكلم الا في مقام بيان ثبوت اصل العلم لزيدٍ لا انه في مقام بيان العالمية كي يقال ان مقتضى مقدمات الحكمة ثبوت جميع العلوم لزيد.

ومن هذا القبيل ما ذكر في بحوث الامامة من ان قوله صلى الله عليه واله عليٌ ولي كل مؤمن ومؤمنة بعدي لا يستفاد منه الا ثبوت اصل الولاية للامام امير المؤمنين عليه السلام بمعنى الامامة لا ان مقتضى مقدمات الحكمة في عنوان الولي شموله لجميع انواع الولاية التكوينية والتشريعية اعتمادا على اطلاق المحمول اذ الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة فرع كون المولى في مقام البيان من جهته وليس المتكلم الا في مقام البيان من جهة اصل ثبوت اللزوم للعقد او اصل ثبوت العلم لزيد او اصل ثبوت الولاية بمعنى الامامة للامام امير المؤمنين عليٍ عليه السلام..

ما لم تقم قرينةٌ سياقيةٌ او ارتكازيةٌ على عموم المحمول لجميع انواعه كما يقال بذلك في اية الولاية انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا بتقريب ان مقتضى القرينة السياقية وهي كون ولاية الامام امير المؤمنين من سنخ الولاية الثابتة لله ولرسوله حيث جعلت الولايات الثلاث في مبرزٍ واحد وهو قوله وليكم

فكان مقتضى القرينة السياقية شمول الولاية لجميع انواعها فان مجرد المحمول لا دلالة فيه على اطلاقه الاستغراقي لجميع انواعه وافراده..

الامر الثاني

كما ان المحمول في القضايا الحملية لا اطلاق فيه لأنواعه وافراده العرضية فكذلك لا اطلاق فيه لافراده الطولية فاذا قال المولى مرجع التقليد عالم ، فانه كما لا يستفاد منه شمول المحمول وهو العلم لجميع افراده العرضية كذلك لا يستفاد منه شموله للافراد الطولية بمعنى استمرار العالمية الى اخر عمره فانه ليس في مقام البيان من هذه الجهة وانما هو في مقام البيان من جهة نسبة صرف ثبوت المحمول للموضوع لا في مقام بيان شمول المحمول لجميع افراده الطولية المستوعبة للزمان.

وبناءً على ذلك فلا يصح التمسك باطلاق المحمول في الادلة المتكفلة لبيان الحكم كقولنا مثلاً صلاة الايات واجبة او العقد جائز او الدم نجسٌ في هذه الجهة اذ لا اطلاق للمحمول بالنسبة الى الافراد الطولية من حيث استيعابه لتمام الازمنة او انقطاعه..

وبناء على ذلك فاذا ورد المخصص كما اذا قال كل عقد واجب الوفاء. وقال ان العقد الغبني لا يجب الوفاء به حين العلم بالغبن وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي فانه لا يصح الرجوع الى المحمول في قوله كل عقدٍ واجب الوفاء اذ ليس في مقام البيان من جهة شمول المحمول لتمام الازمنة او انقطاعه كي يتمسك به لاثبات ان العقد الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار لازمٌ وواجب الوفاء..

الامر الثالث

انه لا فرق في ذلك بين الاستمرار بالمعنى الحرفي او الاستمرار بالمعنى الاسمي فانه اذا لم ينعقد لدليل الحكم الاول وهو قوله كل عقدٍ واجب الوفاء اطلاق بلحاظ الاستمرار والانقطاع المعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي او مصداق الاستمرار وواقعه فمن بابٍ اولى ان لاينعقد له اطلاق بلحاظ الاستمرار بالمعنى الاسمي..

الامر الرابع

انه كما لا يصح التمسك بدليل الحكم لانه ليس الا في مقام بيان ثبوت صرف المحمول للموضوع وليس في مقام البيان من جهة المحمول لا بلحاظ افراده العرضية ولا بلحاظ افراده الطولية كذلك لا يصح التمسك بمتمم الجعل.

كما لو فرض ان المولى اردف قوله كل عقد واجب الوفاء بقوله: ما ثبت له وجوب الوفاء فليس ليس حكما آنيا.

او كان متمم الجعل دليلاً لبياً وهو دليل امتناع اللغوية فان مقتضى حكم العقل بقبح اللغوية ان دليل الحكم وهو قوله كل عقد واجب الوفاء ليس مفاده ثبوت وجوب الوفاء للعقد آنا ما لان وجوب الوفاء للعقد آنا مأ لغو.

فبغض النظر عن كون متمم الجعل دليلاً لبياً كقرينة اللغوية التي يحكم بها العقل او كان متمم الجعل دليلاً لفظياً فانه ايضاً لا يصح التمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم المستفاد من الدليل الاول بعد انقضاء الزمان المتيقن للخاص.

والسر في ذلك

ان استفادة العموم او الاطلاق من اي دليلٍ فرع كون الدليل ذا دلالةٍ مستقلة بحيث يكون ذا موضوعٍ ومحمول مستقلاً عن اي دليلٍ اخر. فيقال حينئذ اذا كان للدليل دلالة مستقلة فان اقترن بادوات العموم استفيد منه العموم الوضعي والا كان مقتضى تمامية مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق له.

واما اذا لم يكن مستقلا وانما هو خطاب تعليقٍ على الدليل الاول فهو في طول الدليل الاول بحيث لولا وجود الدليل الاول لكان وجوده لغوا فلا معنى حينئذ لان يكون مورداً لاستفادة العموم او الاطلاق منه.

والمقام من هذا القبيل

فان متمم الجعل حتى لو كان دليلا لفظيا ما هو الا قرينةٌ على الدليل الاول وتعقيبٌ عليه وبناءً على ذلك فليست له دلالة مستقلة كي يستفاد منه العموم الوضعي او العموم الاطلاقي..

فلا يصلح مرجعا لاثبات استمرار الحكم المدلول عليه بالدليل الاول فيما بعد الزمان المتيقن للتخصيص.

الامر الاخير:

ان ما ذكر تامٌ في ادلة الاحكام الوضعية التي ليس لها متعلق بل هي مؤلفة من ركنين موضوعٍ ومحمول كقوله العقد واجب او الدم نجسٌ. واما في ادلة الاحكام التكليفية التي تشتمل على اركان ثلاثة موضوعٍ ومتعلقٍ ومحمولٍ كقوله لا تشرب الخمر او شرب الخمر حرامٌ فان مقتضى الاطلاق في المتعلق حيث لم يقيد شرب الخمر بزمانٍ معينٍ مع كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق- وان لم يكن في مقام البيان من جهة المحمول- تمامية مقدمات الحكمة وانعقاد الاطلاق فيه فاذا قال شرب الخمر حرامٌ فهو وان لم يكن في مقام البيان الا من جهة ثبوت المحمول وهو اصل الحرمة للمتعلق وهو شرب الخمر الا انه من جهة المتعلق نفسه وهو شرب الخمر في مقام البيان لان تحديد الوظيفة الفعلية لاي فعلٍ يقتضي ان يكون المولى في مقام البيان من جهة هذا الفعل الذي يراد تحديد حكمه والوظيفة الفعلية تجاهه.

فمقتضى كونه في مقام البيان من جهته وعدم نصب قرينةٍ على التقييد بزمنٍ معين ان كل شربٍ للخمر في اي زمنٍ فهو حرام. فكما ينعقد له اطلاقٌ بلحاظ افراده العرضية وهو كل شربٍ ينعقد له اطلاقٌ بلحاظ افراده الطولية بحسب الازمنة..

ويلاحظ على ما افيد

اولاً

ان هناك تفصيلا بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ففي القضية الخارجية يدور اطلاق المحمول مدار حدود ما في الخارج.

اذ القضايا الخارجية تتبع القرائن السياقية والارتكازية والمقالية فقد تكون في مقام البيان من جهة العموم والاطلاق وقد لا تكون ولكن مصب البحث في القضايا الفقهية هو القضايا الحقيقية. فانها وان لم تكن في مقام البيان من جهة المحمول من حيث افراده العرضية الا انه لها اطلاق بلحاظ الافراد الطولية اذ ان مرجع القضايا الحقيقية بحسب المرتكز العرفي الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

فاذا قال: كل فقيهٍ عادل حجةٌ في الافتاء فمرجع هذه القضية الى قضية شرطية وهي انه كلما ثبت لانسان انه فقيه عادلٌ ثبت انه حجةٌ في الافتاء فان مرجع القضية الى اتحاد المحمول والموضوع بنحو الحمل الشائع ومقتضى ذلك رجوعها الى قضيةٍ شرطيةٍ انه كلما تحقق الموضوع ثبت المحمول له. وهذا هو عبارةٌ عن الاطلاق بحسب العموم الازماني.

### 058

الملاحظة الثانية:

على ما افيد دفاعاً من قبل بعض الأجلة رحمه الله عن كلام المحقق النائيني وهي بعينها ايضاً ملاحظةٌ على \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني قده في المقام انه لابد من النظر الى مدلول متمم الجعل

وبيان ذلك:

ان مفاد متمم الجعل كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر وجوب الوفاء ليس آنيا او وجوب الوفاء لم يحدد بفترة في الخطاب الثاني اما على نحو الاستمرار بالمعنى الاسمي او بالمعنى الحرفي او مشكوكٌ فيه

فان كان الاستمرار المأخوذ في متمم الجعل بنحو المعنى الاسمي كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد من الاحكام المستمرة فحينئذ لو خرج فردٌ في زمانٍ معينٍ بمخصصٍ فانه لا مقتضي لعوده للعموم الازماني مرةً اخرى لا بالنسبة لدليل الحكم ولا بالنسبة لمتمم الجعل لما سبق من ان الاستمرار بالمعنى الاسمي اذا انثلم في زمنٍ لم يعد له معنى بالنسبة لبقية الازمنة

وان كان الاستمرار في متمم الجعل مشكوكاً ويحتمل انه استمرار بالمعنى الاسمي والاستمرار بالمعنى الاسمي مما لا يصح التمسك به بعد خروج الفرد في زمان بمخصص ما فلم يحرز وجود عمومٍ ازمانيٍ في متمم الجعل يصح التمسك به بعد انقضاء فترة التخصيص

وان كان العموم الازماني في متمم الجعل بنحو الاستمرار بالمعنى الحرفي كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد لم يحدد له فترة فكان مقتضى مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق في متمم الجعل بلحاظ عمود الزمان وهو ما يعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي

ففي هذا الفرض لابد من ملاحظة الموضوع في متمم الجعل ايضاً

وهو على محتملات ثلاثة

المحتمل الاول

ما ذهب اليه بعض الاجلة في تعليقته على البحوث ص 336:

ان الموضوع هو ثبوت الحكم في زمانٍ معين مما يعني ان متمم الجعل قضية شرطية متفرعة على ثبوت الحكم في زمانٍ فكأنه قال اوفوا بالعقود وقال لو ثبت وجوب الوفاء بالعقد في زمنٍ معينٍ لكان مستمراً وح اذا انقضى زمان التخصيص كما اذا علم المكلف بالغبٍن فثبت له الخيار وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي وانقضى زمان الفورية لم يمكن ان يتشبث بالاطلاق في متمم الجعل لان المفروض ان مؤدى متمم الجعل قضية شرطية وهي انه لو ثبت الحكم في زمانٍ لكان مستمراً ولم يحرز ثبوت الحكم في زمان الشك كي يثبت الاستمرار ولو احرزه لاستغنى عن التمسك بالاطلاق فالتمسك باطلاق متمم الجعل في زمان الشك تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

وبناء على هذا المحتمل لا يصح الرجوع لدليل متمم الجعل لاثبات بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن للتخصيص

ولكن هنا ملاحظتان

الاولى

ان لازم كلامه التفصيل بين خروج الفرد عن العام وهو اوفوا بالعقود من اول الامر كما في خروج العقد المقترن بخيار المجلس حيث ان العقد المقترن بخيار المجلس قد خرج عن عموم اوفوا بالعقود ابتداءً وبين خروجه بقاء بعد شمول العام له في زمن ما

اذ لو كان مفاد متمم الجعل انه اذا ثبت الحكم وهو وجوب الوفاء في زمانٍ معينٍ كان مستمرا لزم منه عدم انعقاد العموم الافرادي من البداية لما يشمل العقد المقترن بخيار المجلس اذ لم يثبت الحكم في حق هذا العقد في اي زمنٍ لانه من البداية خرج عن عموم اوفوا بالعقود بخيار المجلس فلو شك بعد افتراق احدهما عن مجلس البيع وبقاء الثاني في مجلس البيع في بقاء خيار المجلس ام لا? لم يمكن الرجوع الى الاطلاق في متمم الجعل لان موضوع هذا الاطلاق هو - لو ثبت الحكم في زمان - ولم يثبت

وهذا يعني عدم انعقاد عمومٍ افراديٍ لقوله اوفوا بالعقود من الاصل وهو خلف المفروض اذ المفروض لدى المحقق النائيني ان العموم الافرادي منعقد وان قوله اوفوا بالعقود شاملٌ لكل عقدٍ لا محالة وانما المنثلم العموم الازماني

بينما بناءً على صياغة متمم الجعل بنحو القضية الشرطية وهي انه لو ثبت الحكم في زمانٍ لاستمر والمفروض ان الحكم لم يثبت في زمنٍ لان العقد قد خرج من الاول ان لا تجري في قوله اوفوا بالعقود اصالة العموم الافرادي لان المنثلم هو العموم الافرادي من الاصل لاالعموم الازماني وهذا خلفٌ مفروض كلام المحقق النائيني

واما الفرض الثاني وهو مالو كان عموم افرادي لاوفوا بالعقود كما في العقد الذي اندرج تحت اوفوا بالعقود ابتداءً ثم خرج في زمنٍ اخر كما في البيع الغبني حيث ثبت وجوب الوفاء به قبل العلم بالغبن ثم خرج فالعموم الافرادي منحفظ فيه وانما الذي انثلم العموم الازماني فهنا قد تشمله القضية الشرطية في متمم الجعل

اما في العقد الذي خرج عن اوفوا بالعقود منذ البداية فلم يتحقق في اوفوا بالعقود عمومٌ افراديٌ بالنسبة له وهذا خلف ما فرض في \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني من ان الفرق بين اخذ الزمان في المتعلق واخذ الزمان في الحكم ان المنثلم هو العموم الازماني في الثاني دون الاول واما العموم الافرادي فهو منحفظ فيهما

وثانياً

لو سلم ما ذكره بعض الاجلة من ان متمم الجعل موضوعه - لو ثبت الحكم في زمان معين لاستمر - فحينئذ يرد عليه انه لا اشكال ان مفاد متمم الجعل هو نفي اللغوية اي ان الحكم المدلول عليه بالدليل الاول وهو قوله اوفوا بالعقود ليس حكماً آنياً والا لكان ثبوته لغواً وبما ان مفاد متمم الجعل هو عدم آنية الحكم في الخطاب الاول والا لكان ثبوته لغواً فهل مقتضى نفي اللغوية مدلول التزامي او انه قرينةٌ على انعقاد ظهورٍ للخطاب الاول في قابليته للبقاء ؟

فان قيل ان مفاد متمم الجعل نفي اللغوية حيث ان مفاده ان الخطاب الاول ليس آنياً والا لكان لغواً لكن غاية ما يترتب عليه مدلولٌ التزاميٌ لمتمم الجعل هو ان الحكم في اوفوا بالعقود ليس محدداً بفترة وبما ان المولى ليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي لمتمم الجعل فلا ينعقد له اطلاق حتى يتمسك به بعد خروج الفرد في زمان

ولكن اذا قيل ان مفاد نفي اللغوية القرينة على الخطاب الاول فان قوله ان الخطاب الاول ليس آنيا والا لكان لغواً يعني ظهور الخطاب الاول في قابليته واقتضائه للاستمرار لا ان ذلك مدلولٌ التزامي لمتمم الجعل بل نفي اللغوية في متمم الجعل قرينة على ظهور الخطاب الاول في عدم التحديد بفترة فكأن هذا ظهور للخطاب الاول بقرينة نفي اللغوية في الخطاب الثاني فاذا كان الخطاب الاول ظاهراً في اقتضاء البقاء والاستمرار بقرينة نفي اللغوية في متمم الجعل كان مقتضى مقدمات الحكمة في الخطاب الاول انعقاد الاطلاق له ومقتضى اطلاقه بحسب عمود الزمان صحة التمسك به بعد خروج الخاص في زمنٍ معين

المحتمل الثاني

ما هو ظاهر عبارة المحقق النائيني من ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الجملة اذ ان مفاد الخطاب الاول على نحو القضية المهملة ومرجع القضية المهملة الى ثبوت الحكم في الجملة فحيث ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الجملة في الخطاب الاول فاذا ثبت الحكم في الجملة صح التمسك بإطلاق متمم الجعل لبقائه واستمراره فان مفاد متمم الجعل ان الحكم في الخطاب الاول ثابت في الجملة وانه مستمر فان هذا هو مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في متمم الجعل

المحتمل الثالث

ان موضوع متمم الجعل مشكوك حيث لا يعلم ان موضوع متمم الجعل ما هو ظاهر كلام المحقق النائيني من ثبوت الحكم في الجملة او ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الزمان الذي خرج فيه الفرد عن العام اي زمن التخصيص فلو كان موضوع متمم الجعل هو ثبوت الحكم لا في الجملة بل في الزمان الذي خرج فيه الفرد عن تحت العام لم يكن وجهٌ للتمسك باطلاق متمم الجعل لان المفروض ان متمم الجعل معلقٌ على ثبوت الحكم في الجملة والمراد بثبوت الحكم في الجملة ثبوته في الزمن الذي خرج فيه الفرد عن العام فلم يثبت الحكم في هذا الفرد كي يكون مستمراً فيه لانه خرج في الزمان الذي ثبت فيه الحكم لسائر الافراد مثلا فمع احتمال ذلك لا يصح التمسك باطلاق متمم الجعل

فالنتيجة:

ان العموم الازماني في متمم الجعل اما استمرارٌ بالمعنى الاسمي فلا يصح التمسك به او مشكوكٌ او استمرار بالمعنى الحرفي فان كان موضوعه ثبوت الحكم في زمانٍ معين على نحو القضية الشرطية فان بعض الاجلة ذهب هنا لعدم صحة التمسك وتمت مناقشته بصحة التمسك وان كان موضوعه ثبوت الحكم في الجملة كما هو ظاهر المحقق النائيني صح التمسك باطلاق متمم الجعل وان كان موضوعه مشكوكاً لم يصح التمسك به

### 059

وصل الكلام الى الا يراد الرابع على تفسير المحقق النائيني لكلام الشيخ الاعظم قده وهو ما ذكره السيد الشهيد قدس سره في اصوله ج 6 ص 337 بعنوان:

وثالثاً ....:

ومفاده انه يستحيل التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق فلا معنى لتفصيل المحقق النائيني قده بين ان يكون معقد الاطلاق في المتعلق فيتمسك به بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ وبين ان يكون المعقد الاطلاق هو الحكم فلا يصح التمسك باطلاقه بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمان

والوجه في ذلك يبتني على امورٍ ثلاثة

الامر الاول

اذا ثبت اطلاق الحكم بقرينة الحكمة او بدالٍ اخر ثبت ان المولى في مقام البيان من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره

وذلك لان قول المولى مثلا : شرب الخمر حرامٌ قبل ان يرد عليه المقيد لا اشكال في انه كان يصح التمسك باطلاقه بمعنى انه لو شك في زمنٍ من الازمنة في ان شرب الخمر حرامٌ ام لا? لكان مقتضى اصالة الاطلاق في قوله شرب الخمر حرامٌ هو حرمته

وهذا يعني ان الخطاب كان له اطلاقٌ يتمسك به عند الشك في تقييده في زمن من الازمنة سواءً كان الاطلاق معتمداً على مقدمات الحكمة او معتمدا على متمم الجعل بدليل منفصل

وسواءً كان ذلك الدليل المنفصل لفظياً كما اذا قال ان حرمة شرب الخمر ليست محددة بفترةٍ معينة او كان الدليل لبياً كما اذا حكم العقل بان كون حرمة شرب الخمر حرمةً آنية لغوٌ فلا محالة تكون حرمةً قابلةً للبقاء و الاستمرار

فان نتيجة كل ذلك ان الخطاب وهو قوله شرب الخمر حرام له اطلاق يتمسك به فيما اذا شك في تقييده في زمنٍ من الازمنة قبل مجيء المقيد

واذا ثبت ان للخطاب اطلاقاً ثبت ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم اذ ثبوت الاطلاق فرع كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم واذا ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق اذ نسبة الحكم لمتعلقه نسبة الوجود للماهية فكما ان الوجود مظهرٌ للماهية ومحقق لها كذلك الحكم محققٌ لمتعلقه فانه لولا عروض الحكم على متعلقه لما كان متعلقه مفردةً من مفردات لوح التشريع فالحكم مظهرٌ لمتعلقه كما ان الوجود مظهرٌ للماهية

وبالتالي حيث انهما بمثابة شيءٍ واحد بحسب المرتكزات العقلائية فلا يتصور ان يكون المولى في مقام البيان من جهة الحكم دون ان يكون في مقام البيان من جهة المتعلق

الامر الثاني

اذا ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق انعقد الاطلاق للمتعلق اذ ما دام المولى في مقام البيان من جهة الحكم ومتعلقه كسائر القضايا التشريعية حيث اشتهر ان كل قضيةٍ تشريعيةٍ مؤلفة من اركان ثلاثة

الحكم وموضوعه ومتعلقه

وظاهر صدور القضية التشريعية في مقام تحديد الوظيفة ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه ومتعلقه

وحيث ثبت لنا ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم ولذلك انعقد له اطلاق كان في مقام البيان من جهة المتعلق اذ لا يعقل ان يكون في مقام البيان من جهة الحكم وهو في مقام الاهمال من جهةٍ متعلقة مع ان الحكم ومتعلقه بمثابة شيءٍ واحد لدى المرتكزات العقلائية

فاذا كان المولى في مقام البيان من جهة المتعلق ولم ينصب قرينة على تقييده بزمنٍ من الازمنة كان مقتضى ذلك انعقاد الاطلاق للمتعلق كما انعقد الاطلاق للحكم فكأنه في قوله شرب الخمر حرامٌ قال شرب الخمر في كل زمنٍ حرامٌ حرمة مستمرة في كل زمان

فللمتعلق اطلاقٌ بلحاظ عمود الزمان كما للحكم اطلاقٌ بالنسبة الى عمود الزمان

واذا ثبت ان للمتعلق اطلاقاً صح التمسك به بعد الشك في فترة التخصيص اذ العموم والاطلاق الازماني الذي لا يصح التمسك به بعد الشك في حدود زمان المخصص هو اطلاق الحكم كما هو مقتضى تفصيل المحقق النائيني

واما اطلاق المتعلق فقد افترض النائيني نفسه انه لو شك بعد انقضاء زمان التخصيص في دخول الفرد تحت دليل الحكم او بقاءه خارجا صح الرجوع الى اطلاقه الازماني لاثبات بقاء الحكم حتى بعد الفترة المتيقنة من زمان التخصيص

فلا يعقل التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق كما فرض في تفصيل المحقق النائيني قدس سره

الامر الثالث

ان قلت:

ان الاطلاق والتقييد في المتعلق مؤنةٌ زائدة وان كان التقييد اكثر مؤنةً من الاطلاق وبالتالي فانعقاد الاطلاق في الحكم لا يعني انعقاده في المتعلق اذ يحتاج لمؤنةٍ زائدة وراء انعقاده في الحكم فلعل المولى استغنى عن الاطلاق الازماني في المتعلق بالاطلاق الازماني في الحكم وبقي المتعلق بالنسبة للزمن مهملاً

قلت : لا يعقل اهمال المتعلق مع اطلاق الحكم سواء قيل ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب كما هو الصحيح او قيل ان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فانه متى استحال التقييد تعين الاطلاق والمفروض ان المولى لا يمكنه ان يصدر الحكم عاما مع تقييد المتعلق اذ الحكم بمثابة العرض والمتعلق بمثابة موضوعه ولا يعقل ان يكون العرض اوسع من موضوعه فلا يعقل ان يكون الحكم عاماً بلحاظ الزمن الا ان متعلقه المعروض له مقيد

فمتى كان الحكم عاماً كما هو مفروض البحث استحال تقييد المتعلق واذا استحال تقييد المتعلق تعين اطلاقه

اما بناءً على كون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فمن الواضح انه اذا ارتفع احد النقيضين تعين الاخر

واما على مبنى المحقق النائيني من ان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فمن الواضح انه اذا استحالت الملكة لمانع خارجي في المورد القابل لهما في حد ذاته تعين عدمها

والامر في المقام كذلك

فانه حيث استحال تقييد المتعلق بزمنٍ معينٍ بعد المفروغية عن عموم الحكم تعين الاطلاق فيه

وقد اورد على ما ذكره السيد الشهيد قده من قبل تلميذه رحمه الله في حاشية البحوث ص 337 بإيرادات ثلاثة

الا يراد الأول

ان مورد العموم والاستمرار الطارئ على الحكم هو الاحكام الوضعية ونحوها مما لا يكون للحكم متعلق كقولنا العقد لازم وانما يكون له موضوع فقج كالعقد مثلاً فيكون العموم والاستمرار في نفس ثبوت الحكم لموضوعه

ومحصل الا يراد :

ان المحقق النائيني انما التزم بان للحكم اطلاقا بحسب الزمان في الاحكام الوضعية التي لا يكون للحكم متعلق واما اذا كان للحكم متعلقٌ كما في الاحكام التكليفية كما في قوله شرب الخمر حرام فان العموم الازماني ليس صفةً للحكم وانما هو صفةٌ للمتعلق

فكيف يشكل على المحقق النائيني بانه لا يعقل التفصيل بين كون العموم الازماني مأخوذاً في الحكم دون المتعلق

بينما المحقق النائيني انما يرى العموم الازماني صفةً للحكم في الحكم الذي ليس له متعلق وهو الحكم الوضعي واما اذا كان له متعلق كالحكم التكليفي فالعموم الازماني في متعلقه

ولكن الا يراد لا يرد على جوهر اشكال السيد الصدر في عدم معقولية التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق فلو فرض مورد من الاحكام التكليفية ثبت للحكم فيه اطلاق ازماني فهل يمكن ان يكون المتعلق فيه مهملا ام لا ؟ وظاهر كلام النائيني هو التقسيم الحاصر وان الزمن اما صفة للحكم او للمتعلق مع ان التفكيك بينهما غير معقول وهذا محط نظر السيد الصدر مضافا الى ان المحقق النائيني قده في الجهة الاثباتية عندما بحث في ما هو الظاهر من الدليل وهل هو رجوع العموم الازماني للحكم دون المتعلق او للمتعلق دون الحكم ذكر انه في الحكم التكليفي بعد المفروغية عن لغوية كون الحكم آنيا وانه قابل للبقاء لامحالة كما في قوله لاتشرب الخمر يتمسك باطلاق المتعلق لنفي تقييده بالزمن فيكون الزمن قيدا للحكم وهذه هي القرينة على رجوع العموم الازماني للحكم دون متعلقه وبالتالي لا يصح التمسك باطلاق متعلقه من حيث الزمن بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن المخصص وظاهره امكان التفكيك بينهما وهذا مورد لا شكال الصدر ايضا

والسيد الشهيد وان لم يتعرض للجهة الاثباتية في شرحه لكلام المحقق النائيني ولكنها منظورة في اشكاله لكونها مفصلةٌ في اجود التقريرات وفوائد الاصول

الا يراد الثاني

ان الاطلاق المنعقد للمتعلق بعد المفروغية عن ثبوت اطلاقٍ ازمانيٍ في الحكم هل هو ناشئٌ عن ملاك يقتضيه في نفسه او انه تابعٌ لاطلاق الحكم؟

اذ هنا نحوان من الاطلاق المدعى ثبوته للمتعلق

فان اختير النحو الاول

وهو ان الاطلاق المنعقد في المتعلق لملاكٍ يقتضيه سواءً انعقد الاطلاق في الحكم ام لم ينعقد ومقتضاه التمسك به عند الشك في مقدار زمان المخصص

فيرد عليه ان احد العمومين مباين للاخر ومختلفٌ دلالةً ومدلولاً

فلا وجه لدعوى تمامية ملاك العموم في المتعلق اذ مع فرض ان عموم الحكم مختلفٌ سنخا عن عموم المتعلق حيث ان عموم الحكم بحسب الزمان مما لا يمكن لحاظه عند جعل الحكم لانه من الانقسامات الثانوية للحكم فلا يمكن تقييد الحكم به حين جعله الحكم

فلذلك لا يمكن استفادته من نفس دليل جعل الحكم بل لابد في استفادته من متمم الجعل سواء كان متمم الجعل لفظياً ام لبياً

بينما اطلاق المتعلق من حيث الزمان مما يمكن تصوره في نفس المتعلق حيث ان المتعلق يتعدد بتعدد الازمنة فيمكن ان يكون الزمن قيداً له وحالةً من حالاته ولذلك يمكن استفادة اتصاف المتعلق بالعموم الازماني بنفس دليل جعل الحكم فهما مختلفان سنخا ومختلفان دلالة فكيف تكون تمامية الملاك في الحكم تعني تماميته في المتعلق

النحو الثاني

ان اطلاق المتعلق تابع محض لاطلاق الحكم اذ بعد المفروغية عن اطلاق الحكم فحينئذ لا يعقل التقييد في المتعلق وحيث لا يعقل التقييد في المتعلق تعين الاطلاق فيه قهرا فالاطلاق الازماني في المتعلق قهريٌ لامتناع التقييد فيه مع استحالة الاهمال

واذا كان الاطلاق في المتعلق تبعيا قهريا سقط بسقوط متبوعه وحيث ان الاطلاق في الحكم يسقط بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ فيسقط ما هو ناشئٌ عنه وهو الاطلاق في المتعلق

ولكن هذا الا يراد محل تأملٍ

والسر في ذلك:

ان ما ذكره السيد الشهيد قده في الامر الثالث من انه اذا كان الحكم عاماً من حيث الزمن فلا يعقل تقييد المتعلق من حيث الزمن وحيث لا يعقل تقييده تعين اطلاقه انما ذكره لدفع الا شكال طرحه على بيانه ودفعه اذ قد يدعى امكان التفكيك بينهما باحاظ ان الاطلاق مما يحتاج لمؤنة والاصل عدمه ولعل الاطلاق الازماني منعقدٌ في الحكم دون المتعلق استغناءً به عن الاطلاق في المتعلق فتصدى لدفعه باستحالة التفكيك بينهما الا فقد افاد في الامر الثاني ان الاطلاق في المتعلق منعقدٌ لملاكٍ يقتضيه فانه اذا كان الاطلاق في الحكم ثابتاً قبل مجيء المخصص كشف ذلك عن كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم واذا كان المولى في مقام البيان من جهة الحكم كان في مقام البيان من جهة المتعلق اذ الحكم والمتعلق والموضوع قضيةٌ واحدة لدى المرتكز العقلائي فلا يعقل ان يكون المولى في مقام البيان من جهة الحكم وفي مقام الاهمال من جهة المتعلق

واذا ثبت انه في مقام البيان من جهة المتعلق ولم ينصب قرينةً على التقييد فيه انعقد له الاطلاق فانعقاد الاطلاق فيه لمقتض يقتضيه لا تبعاً للاطلاق في الحكم وانما كان ثبوت الإطلاق الأزماني في الحكم كاشفاً عن ثبوت الإطلاق الأزماني في المتعلق لا أنه علةٌ لثبوته

والمتحصل من كلامه انه لا يمكن التفكيك بينهما من جهتين احداهما عدم امكان كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم دون المتعلق وثانيتهما انه لا يتصور اطلاق للحكم مع تقييد للمتعلق فيتعين الاطلاف فيه ايضا .

الا يراد الثالث

قد عرفت ان الدال على عموم الحكم ليس هو ادوات العموم ولا مقدمات الحكمة وانما الدلالة دلالةٌ التزاميةٌ ولو عرفية بحيث يكون بابه باب دلالة المدلول على المدلول ومن الواضح ان تمامية ذلك في الحكم لا يستلزم ملاك العموم او الاطلاق في المتعلق بوجهٍ من الوجوه

والمنظور في الا يراد :

انه انما استفيد الاطلاق الازماني للحكم لابالدليل الاول اذ لم يكن في الدليل الاول لا اداةٌ من ادوات العموم ولا مقدمات الحكمة وانما استفيد من متمم الجعل ودلالة متمم الجعل عليه من باب دلالة المدلول المطابقي على المدلول الالتزامي لا من باب القرينة الموجبة لانعقاد ظهور في دليل الحكم في العموم الازماني بل لما كان مفاد متمم الجعل ان الحكم في الدليل الاول ليس آنياً والا لكان لغواً انعقد له مدلول التزامي وهو ان الحكم ليست له فترة محددة

فمتمم الجعل اشتمل على مدلولين مطابقي والتزامي والعموم الازماني استفيد من المدلول الالتزامي لمتمم الجعل ولم يستفد من دليل الحكم الاول لا بالعموم ولا بالاطلاق المستند على مقدمات الحكمة ومن الواضح ان المولى ليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي لمتمم الجعل كي يتمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم حتى بعد انقضاء زمان المخصص

فاذا لم يكن دليلٌ على عموم الحكم بحسب الازمان الا المدلول الالتزامي للمتمم الجعل فكيف يستفاد منه ثبوت العموم الازماني للمتعلق?

وهذا الا يراد محل تامل ايضا فان العموم الازماني للحكم سواءا استفيد من دليل الحكم ام من متمم الجعل فانه يكشف عن كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم قبل مجيء المخصص ولو بواسطة متمم الجعل

فكذلك هو في مقام البيان من جهة استمرار المتعلق

### 060

### ملحق: في عرض بعض التعليقات التي ذكرها الشيخ حسين الحلي في اصول الفقه ج 10 ص ٢٨٧ فمابعد

وبعض هذه التعليقات ناظرة لتقرير سيدنا الخوئي لكلام استاذه النائيني قده وبعضها ناظرٌ لمطالب المحقق النائيني قدس سره

الاولى

ان تعبير المحقق النائيني بمتمم الجعل بنحو دليل الحكمة ليس المراد منه مقدمات الحكمة التي يترتب عليها الاطلاق المعبر عنه بالاطلاق الحكمي وهو عبارة عن رفض القيد انما المقصود بدليل الحكمة هو نفي اللغوية سواءً كان دليلا لبيا بحكم العقل او دليلاً لفظياً

وكما ان انتفاء التقييد في بعض الموارد التقييد تكون نتيجته العموم الاستغراقي بحسب الافراد كما في قوله احل الله البيع فان مقتضى عدم القيد تحقق موضوع دليل الحكمة وهو حكم العقل بان حلية بيعٍ من البيوع لغوٌ ونتيجة ذلك هو ثبوت الحلية لجميع افراد البيع على نحو العموم الاستغراقي

كذلك في قوله اوفوا بالعقود مقتضى دليل الحكمة ان عدم القيد في قوله اوفوا بالعقود شاهد على انه ليس المراد بالحكم وجوب الوفاء في آنٍ ما والا لكان لغواً فمقتضى نفي اللغوية العموم الازماني لوجوب الوفاء بالعقد

وسواءً حكم العقل بذلك ام ابرزه المولى بدليلٍ لفظيٍ فقال ان وجوب الوفاء ليس آنياً فان المؤدى واحد وهو عبارةٌ عن نفي اللغوية

واما ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله حلال محمدٍ حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرامٌ الى يوم القيامة فلا يصلح ان يكون دليل الحكمة.

والسر في ذلك :

ان هذا الحديث ليس في مقام التشريع كي يستفاد منه توسعة الاحكام او تضييقها بحسب الزمن كما انه ليس حكما شرعيا ولا لكان هو في نفسه ايضاً قابلاً للنسخ لانه حكمٌ شرعيٌ

وانما مفاد هذا الحديث الاخبار المحض عن ان لوح التشريع الذي ابلغه النبي صلى الله عليه واله ليس منسوخاً لا انه في مقام بيان توسعة الحكم بحسب الزمان او تضييقه فان هذا من شئون مقام التشريع والحديث ليس في مقام التشريع

وبالتالي لا يصح التمسك بهذا الحديث لو شك في ان وجوب الوفاء باي عقد هل هو منبسط على تمام الازمنة ام هو مقيد بعدم ثبون الخيار فان ذلك شكٌ في سعة الحكم وضيقه بحسب الزمان وليس شكا في نسخه وانما يصح التمسك به لو شك في نسخ اصل الحكم بوجوب الوفاء بالعقود .

التعليقة الثانية

ان ما افيد في كلمات المحقق النائيني قده من ان الانقطاع والاستمرار من الانقسامات الثانوية للحكم فلا يمكن ان تكون مجعولةً بجعل الحكم محل منعٍ .

والسر في ذلك :

ان هناك فرقاً بين العلم والجهل وبين الاستمرار والانقطاع فالعلم بالحكم والجهل به فرع وجود حكمٍ فعلي وبالتالي هما من الانقسامات الثانوية التي لا يمكن جعلها بجعل نفس الحكم

واما استمرار الحكم وانقطاعه فهو نظير الاستطاعة والبلوغ من حالات نفس الحكم ولامعنى له الا كون وجود الحكم منبسطاً على تمام الازمنة او غير منبسط وانبساط وجود الحكم على تمام الازمنة وعدم انبساطه شان من شؤون الحكم نفسه وان كان صفةً للحكم الا انه شأنٌ من شؤونه لا انه متأخر عنه رتبةً و وجودا كي يقال بانه من الانقسامات الثانوية و لذلك ليس المدعى في المقام ان المولى يمكنه ان يجعل الاستمرار او الانقطاع بجعل الحكم بل المدعى اكثر من ذلك وهوانه لابد للمولى من جعله بجعل الحكم لاستحالة الاهمال في الواقع فان مقتضى استحالة الاهمال في مقام الجعل ان يكون الحكم الملحوظ في مقام الجعل اما ملحوظاً على نحو الاستمرار او على نحو الانقطاع تبعاً لملا كه فلا يمكن جعل الحكم مهملاً بلحاظ الاستمرار والانقطاع بل لابد من جعله مستمرا او منقطعا فان هذا من شئون الحكم التي لابد من لحاظها في مقام الجعل .

التعليقة الثالثة

انه لا فرق بين اخذ العموم الازماني في متعلق الحكم او اخذ العموم الازماني في نفس الحكم فانهما لاينفكان نظير التلازم بين قيود المادة وقيود الهيئة فكل ماهو قيد في الوجوب قيد في صحة الواجب فان اخذ العموم الأزماني في المتعلّق ملازمٌ لأخذه في الحكم والعكس أيضاً إذ أنّ مقتضى استحالة الاهمال في مقام جعل الحكم بلحاظ الاستمرار والانقطاع انه لابد من اخذ الاستمرار او الانقطاع في المتعلق كما لو كان المجعول هو شرب الخمر في كل يوم حرام حيث ان العموم الازماني هنا قيد للمتعلق ومقتضاه العموم الازماني في الحرمة ايضا لانه اذا كان الشرب في اي آنٍ حراما كانت الحرمة انحلالية بانحلالية افراد الشرب بلحاظ الانحلالية بحسب الزمن .

وكذلك الامر بالعكس فلو ان المولى لاحظ الحرمة على نحو الاستغراق بلحاظ الزمن بحيث تنحل الحرمة لحرمات عديدة بعدد الازمنة فان مقتضى ذلك ان يكون كل شربٍ في كل انٍ متصفاً بالحرمة فلازم اخذٍ العموم الازماني في الحرمة هو العموم الأزماني في الشرب حيث سيكون شرب الخمر متصفاً بكونه في كل آنٍ . متعلقاً للحرمة

وبالتالي لا يعقل التفكيك كي يقال بانه تارةً يلحظ العموم الازماني في المتعلق دون الحكم وتارةً يلحظ العموم الازماني في الحكم دون المتعلق ولكن ماافيد محل تامل بلحاظ ان العموم الازماني الحاصل للمتعلق نتيجة اخذه في الحكم عموم قهري لالحاظي وقد سبق تحقيقه عند عرض اشكال السيد الصدر قده

التعليقة الرابعة

انه اذا اخذ عمود الزمان على نحو القطعة الواحدة فلا يمكن التمسك بالعموم بعد خروج الفرد في زمانٍ ما واذا لوحظ الزمان على نحو الكثرة والانحلالية امكن التمسك بالعام عند خروج الفرد في زمان من دون فرقٍ في ذلك بين كون العموم الازماني في المتعلق او في الحكم

وبيان ذلك:

انه اذا لوحظ عمود الزمان في المتعلق وجوداً واحدا كما اذا قال المولى الهجران المستمر للرحم بحسب عمود الزمان حرام فان ذلك يعني ان المحرم فردٌ واحد من الهجران وهو المستمر لا كل هجران حيث اخذ عمود الزمان قطعةً واحدة وجعل صفةً للهجران فلا محالة لازم ذلك ان المحرم فردٌ منه لا مطلقا وهذا ما عبر عنه في بعض الكلمات بالاستمرار بالمعنى الاسمي.

وبناءً عليه:

لو ان المولى اجاز الهجران في زمان شيوع فسق الرحم مثلا وشك بعد اظهاره الاستقامة في جواز هجرانه فانه لا يصح الرجوع في بقاء الرخصة وعدمها الى عموم الهجران المستمر للرحم حرام

فان مفاد العموم حرمة فردٍ من افراد الهجران وهو المستمر واما المنقطع وهو فهو اجنبيٌ عما هو محرمٌ لذلك لا معنى للرجوع الى العام بعد خروج هذا الفرد في زمانٍ معين والشك في سعة الرخصة وضيقها

كذلك لو اخذ عمود الزمان في الحكم قطعةً واحدة كما لو قال يحرم شرب الخمر حرمةً مستمرة فان مفاد هذا الدليل ان الحكم المجعول هو الحرمة المستمرة لا طبيعي الحرمة بل هو حصةٌ من الحرمة وهي الحرمة المستمرة

وبالتالي لو اجاز المولى شرب الخمر في حالٍ من الحالات او زمانٍ من الازمنة لم يصح الرجوع بعد انقضاء الزمان المتيقن من المخصص والشك في سعته وضيقه للعام لان المحمول في العام حصةٌ من الحرمة وهي الحرمة المستمرة والحرمة التي نشك في ثبوتها بعد انقضاء زمان التخصيص حرمةٌ غير مستمرة بدليل الخروج عنها في زمنٍ من الازمنة

وهذا بخلاف ما لو اخذ عمود الزمان في المتعلق او في الحكم على نحو الكثرات بحيث يكون الشرب في كل انٍ انٍ افراد عديدة من الشرب وجميعها محرم فاذا خرج فرد في زمانٍ كان تخصيصاً للعموم الازماني فخروجه في زمانٍ اخر تخصيصٌ جديد منفيٌ باصالة العموم الازماني في المتعلق

وكذلك الامر بالنسبة الى الحكم فلا وجه للتفصيل في ذلك بين الحكم والمتعلق

التعليقة الرابعة

ان الشك في سعة التخصيص بعد انقضاء الزمان المتيقن على انحاء ثلاثة اذ تارة يشك في خروجٍ الفرد عن العام مؤبدا وتارة يشك في خروجه في وقتٍ ما وتارة يعلم بخروجه في وقتٍ ويشك في استمراره في الخروج بعد ذلك الوقت النحو الاول : يصح الرجوع فيه للدليل الاول وهو دليل الحكم لاثبات اصل الوجوب ويرجع للدليل الثاني في ثبوت العموم الازماني

وبيان ذلك ان هناك دليلين دليلٌا يدل على جعل الحكم على نحو الاهمال بحسب منظور المحقق النائيني من دون اخذ الزمن فيه لا على نحو الاستمرار ولا على نحو الانقطاع كما لو قال اوفوا بالعقود مهملاً من ناحية الزمان ودليلٌا اخر بمثابة دليل الحكمة ومتمم الجعل للدليل الاول ومفاده ان الحكم اذا ثبت في زمان ما فهو مستمر لان ثبوته في زمانٍ ما لغو وبما ان مفاد الدليل الاول على نحو القضية المهملة والقضية المهملة مرجعها للقضية الجزئية ومرجع القضية الجزئية الى ثبوت الحكم في زمانٍ ما فالدليل الاول يتكفل ثبوت الحكم في زمان ما والدليل الثاني وهو دليل الحكمة المتضمن انه اذا ثبت الحكم في زمانٍ ما فهو مستمرٌ يتكفل استمراره تحت الحكم مثلا اذا شك في ان عقد النكاح خياري ام لا? اي انه خارجٌ عن اوفوا بالعقود خروجاً مؤبداً بحيث يكون خياريا دائما او ليس بخارج ؟

فبما ان المشكوك السالبة الكلية اي عدم اندراج عقد النكاح في قوله اوفوا بالعقود من الاصل كان المرجع في نفي الشك الدليل الاول لا الدليل الثاني لأن الدليل الاول الدال على ثبوت اصل الحكم دالٌ على ثبوت اصل الحكم على نحو الموجبة الجزئية والمشكوك فيه هو السالبة الكلية وبما الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فما يدل على الموجبة الجزئية يصح ان يكون مرجعاً عند الشك في السالبة الكلية فيرجع لاوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بعقد النكاح في زمنٍ ما

واذا ثبت ذلك ببركة الدليل الاول ثبت استمراره ببركة الدليل الثاني وهو دليل الحكمة المتضمن ان الحكم اذا ثبت في زمنٍ كان مستمراً

### 061

النحو الثاني

ان يحتمل خروج الفرد من تحت العام في زمنٍ معين مع رجوعه للاندراج تحت العام في بقية الازمنة

كما لو قال المولى اوفوا بالعقود واحتمل ان عقد النكاح يخرج عن هذا العموم في فرض إصابة الزوج أو الزوجة بمرضٍ يمنع التواصل الجسدي بينهما ويعود للعام بعد ارتفاع المرض بعد اندراج هذا الفرد من العقد تحت اوفوا بالعقود في زمنٍ سابق على المرض

فهنا لا حاجة للتمسك بالدليل الاول وهو دليل الحكم وهو قوله اوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بالعقد آنا ما او في زمنٍ ما حيث ثبت ذلك قبل ظرف الشك في الخروج وانما يرجع في نفي احتمال التخصيص المؤقت الى الدليل الثاني وهو متمم الجعل الذي مفاده الاستمرار فان مؤدى متمم الجعل ان الوجوب اذا ثبت في زمن استمر وحيث ان مصب الشك ليس في ثبوت اصل الوجوب كي يرجع الى الدليل الاول وهو اوفوا بالعقود وانما الشك في الاستمرار اي الشك في خروج هذا الفرد من عقد النكاح عن العموم في زمن معين ولذلك فالدليل المتكفل لنفي هذا الشك والغائه هو الدليل الثاني وهو متمم الجعل

النحو الثالث من الشك

ان يعلم بخروج الفرد من تحت العام في زمنٍ ويشك بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن التخصيص في بقائه خارجاً او اندراجه تحت العام

ففي مثله يكون العلاج بالتمسك بالدليلين معا فمثلا اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد اذا ثبت فهو مستمر وقد خرج البيع الغبني بعد علم احد المتبايعين بالغبن عن عموم اوفوا بالعقود وشك في ان الخيار وهو خيار الغبن على نحو الفورية ام التراخي فحينئذ ليس المرجع هو الدليل الاول وحده ولا الدليل الثاني وحده بل لكي يعرف ان الخيار على نحو الفورية لا على نحو التراخي فلابد من الجمع بين الدليلين اذ ان الشك في ثبوت اللزوم في الزمان الثاني والتالي لزمان الفورية هو شكٌ في اصل ثبوت الحكم والمفروض ان الدليل الاول وهو قوله اوفوا بالعقود متكفلٌ لاثبات اصل الحكم في زمانٍ ما وببركة الرجوع للدليل الاول يثبت الحكم وهو وجوب الوفاء في الزمن التالي لزمان الفورية وهو زمان الشك ويرجع الى الدليل الثاني وهو متمم الجعل لاثبات استمرار اللزوم وعدم انقطاعه

فمقتضى الرجوع للدليل الاول في العموم الافرادي - حيث ان الدليل الاول متكفلٌ لثبوت الحكم لافراده - ويرجع للدليل الثاني في العموم الازماني لاثبات استمرار الحكم وهو اللزوم في سائر الازمنة

وهنا اشكالات ثلاثة

الا شكال الاول

ان متمم الجعل المعبر عنه بدليل الحكمة اذا كان دليلاً لفظياً ظاهرا في العموم الازماني بالوضع او بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة فما ذكر تام في الانحاء الثلاثة من هذه الجهة

و اذا كان دليل الحكمة كما يظهر من المحقق النائيني قدس سره انما هو لنفي اللغويه لا اكثر اي ان مؤداه سواءً كان بحكم العقل او بدليلٍ لفظيٍ ان الحكم في الدليل الاول ليس انياً اذ لو كان انياً لكان لغواً

فلا يستفاد من دليل الحكمة الاستمرار الا بضميمة جريان مقدمات الحكمة اذ غاية ما يستفاد من دليل الحكم ثبوت اصل الحكم في زمانٍ ما ومن دليل الحكمة ان ثبوت الحكم في زمنٍ لغوٌ فمقتضى نفي اللغوية ان يثبت اما في فترةٍ قصيرةٍ او طويلة من دون ان يتكفل دليل الحكمة حتى لو كان دليلا لفظيا لا بمدلوله المطابقي ولا بمدلوله الالتزامي استمرار الحكم وانبساطه على جميع الازمنة كي يتمسك به لاثبات العموم الازماني في الانحاء الثلاثة

الا شكال الثاني

قد يفصل بين كون التخصيص من الاول او كون التخصيص من الوسط فاذا كان التخصيص من الاول كما لو قال المولى اوفوا بالعقود وقال في متمم الجعل: اذا ثبت الحكم فهو مستمرٌ وخرج عن اوفوا بالعقود من اول الامر عقد البيع المقترن بخيار المجلس والمفروض ان المبيع حيوان فإذا افترق المتبايعان ثبت للمشتري خيار الحيوان بعد انقضاء خيار المجلس فإذا شك في ان خيار الحيوان على نحو الفورية او التراخي فحينئذ ان قيل ان موضوع متمم الجعل هو ثبوت الوجوب في اول ازمنة العقد فلا يمكن الرجوع الى الدليل الاول لان مفاد الدليل الاول ثبوت الحكم في كل عقدٍ حين صدق كونه عقدا والمفروض ان المخصص اخرج هذا البيع عن العموم من اول الامر ولا يرجع الى الدليل الثاني لكون مفاد الدليل الثاني قضيةً شرطية وهو انه اذا ثبت الحكم في اول زمان صدق العقد فهو مستمر و لم يثبت ذلك لان العقد قد خرج عن تحت عموم اوفوا بالعقود من اول الامر

و اذا قيل بان مفاد الدليل الاول هو ثبوت الحكم لكل ما هو معنونٌ بالعقد في زمن ما و البيع الخياري عقد فيثبت له وجوب الوفاء وحيث انه لا يمكن ثبوت وجوب الوفاء له في زمان خيار المجلس ولا الزمان المتيقن لخيار الحيوان لقيام الدليل المخصص فلا محالة يثبت له في زمان الشك وبناءً عليه فلا وجه للرجوع الى دليل متمم الجعل لعدم الحاجة له كما ذكر في المنتقى ج٦ ص ٣١٢ حيث ان مصب الشك هو الحكم في الزمان التالي لخيار الحيوان لا ان مصب الشك استمرار الحكم او عدم استمراره فان ذلك خارجٌ عن محل البحث وحيث ان مصب الشك في الزمان التالي للمقدار المتيقن و الدليل الاول متكفلٌ لنفيه لم نحتج الى متمم الجعل حيث احرز ثبوت اللزوم في زمن الشك بالرجوع لاصالة العموم الافرادي لدليل الحكم وهو قوله اوفوا بالعقود ولاحاجة للرجوع للعموم الازماني في متمم الجعل ، وان لم يحرز ماهو الموضوع لمتمم الجعل وانه هل هو ثبوت الحكم من الاول او ثبوت الحكم في زمن ما فلا ينفع التمسك بمتمم الجعل لانه تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

واما اذا كان التخصيص من الوسط كما في خيار الغبن حيث دخل البيع الغبني تحت عموم اوفوا بالعقود وحينما علم المشتري بالغبن خرج عن اوفوا بالعقود وشك بعد ذلك في كون الخيار على نحو الفورية ام على نحو التراخي فحينئذ لا يمكن الرجوع الى الدليل الاول لان مفاد الدليل الاول ثبوت الحكم من الاول او في زمنٍ ما وقد ثبت الحكم في الزمن السابق على العلم بالغبن حيث كان العقد واجب الوفاء وكان لازما قبل العلم بالغبن وحيث ثبت الحكم له قبل العلم بالغبن فلا معنى في زمان الشك للرجوع الى الدليل الاول لان مفاده قد ثبت في حال الجهل بالغبن بل يتعين ان يرجع في زمان الشك الى الدليل الثاني المتكفل للعموم الازماني مباشرة بعد احراز العموم الافرادي وجدانا لان مفاد الدليل الثاني انه اذا ثبت الحكم في زمانٍ ما فهو مستمر وقد ثبت الحكم في زمان الجهل بالغبن فيكون مستمراً

وغاية ما في الامر ان ماخرج حصةٌ خاصة من الزمن وهو زمان العلم بالغبن على نحو الفورية فيبقى الباقي تحت مفاد الدليل الثاني

فما افيد في كلام الشيخ الحلي بانه في النحو الثالث من الشك يرجع للدليل الاول لاثبات اصل الحكم ويرجع للدليل الثاني لاثبات استمراره غير تامٍ

اما اذا كان التخصيص من الوسط كما في البيع الغبني فالامر واضح لان الحكم قد ثبت في الزمان السابق على العلم بالغبن فلا حاجة في اثباته للرجوع للدليل الاول بل يرجع الى الثاني مباشرةً

واما اذا كان التخصيص من الاول فان مصب الشك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني لا في الاستمرار فلو احرز ثبوت الحكم في الزمان الثاني لم نحتج الى متمم الجعل ولو لم يحرز للشك في موضوع متمم الجعل كان التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية

الا شكال الثالث

ما ذكره الشيخ الحلي نفسه

حيث افاد بانه قد يتمسك باحد طريقين لاثبات استمرار الحكم اما بمتمم الجعل او بنفس دليل الحكم بلا حاجةٍ الى الرجوع الى دليل متمم الجعل

الطريق الاول

ان يقال ان ادلة الاحكام على نحوين:

اذ قد يكون المحمول مجرد ثبوت الموضوع من دون تكفلٍ لامرٍ زائدٍ على ثبوت الموضوع وقد يكون الدليل متكفلاً لثبوت امرٍ زائد على اصل الموضوع

فان كان الدليل من النحو الاول كما اذا قال : نفس الانسان موجود في كل حينٍ فما هو المحمول في هذا الدليل هو اثبات وجود الموضوع فكما انه اذا قيل زيدٌ موجودٌ فان القضية لا تتكفل مدلولين وانما مدلولٌ واحد وهو ثبوت الوجود لزيد ولاجل ذلك لو شك في وجود زيدٍ تمسك بالقضية كذلك اذا قيل نفس الانسان موجودٌ في كل حينٍ فان مفاده اثبات وجود الموضوع وهو النفس فلو شك في نفس زيدٍ انه موجود ام لا صح التمسك بعموم هذه القضية من دون حاجة الى ان نثبت الموضوع بدليلٍ اخر اذ الدليل بنفسه متكفلٌ لاثبات الموضوع

بينما لو قال العالم عادلٌ فان مفاده التكفل بامرٍ زائدٍ على الموضوع لذا لا يمكن التمسك به اذا شك في اصل العلم بل لابد من احراز الموضوع بمثبتٍ اخر وهو كون زيدٍ عالماً كي يثبت المحمول له وهو انه عادلٌ

ومتمم الجعل من قبيل الاول لا من قبيل الثاني فان مفاد متمم الجعل هو ان الوجوب موجودٌ في كل آنٍ فاذا قال المولى بر الوالدين واجب فلا يستفاد منه الا الوجوب في الجملة على نحو الموجبة الجزئية واذا قال في متمم الجعل الوجوب موجود في كل آن فحينئذ اذا خرج بر الوالدين عن الوجوب في زمنٍ كما لو كانا معلنين للشرك ثم اظهرا التراجع عن اعلانهما وشك في وجوب البر وعدمه فانه لا حاجة للرجوع الى الدليل الاول لاثبات اصل الوجوب ثم الرجوع الى الدليل الثاني لاثبات استمراره بل المرجع ابتداءً الدليل الثاني لكونه دالا على ثبوت وجود الموضوع فلا حاجة الى اثبات وجود الموضوع بدليلٍ اخر وهو الدليل الاول بل الدليل الثاني بنفسه متكفلٌ له لكون مفاده ان الوجوب موجود ثابت في كل آن

ثم دفع الا شكال :

بان هناك فرقا بين الدليل المتكفل لثبوت الموضوع ووجوده كما اذا قيل نفس الانسان موجود في كل حين فانه يصح التمسك به عند الشك في وجود الموضوع بلا حاجة الى دليلٍ اخر وبين متمم الجعل في محل البحث فان المفروض ان متمم الجعل ليس متكفلاً لقضيتين طوليتين بل للقضية الثانية المتفرعة عن الاولى

وبيان ذلك:

ان مدعى المحقق النائيني ان هناك قضيتين طوليتين:

احداهما ثبوت الحكم للموضوع في قول المولى بر الوالدين واجب والثانية ثبوت الاستمرار للحكم وهو قول المولى الوجوب مستمرٌ او الوجوب في كل آن

ومن الواضح ان الوجوب لا يمكن ان يكون موضوعاً ومحمولاً في قضيةٍ واحدة وحيث انه محمول في القضية الاولى وموضوع في القضية الثانية فلا يمكن الجمع بينهما في قضية واحدة اذ لازمه كون الحكم ملحوظاً بلحاظين لحاظ انه المراد اثبات وجوده ولحاظ انه المفروغ عن وجوده وهما لحاظان متضادان لا يمكن ورودهما على الحكم في آنٍ واحد

فلامحالة مقتضى طولية القضية الثانية للاولى انه اذا شك في اصل الوجوب رجع الى القضية الاولى المتضمنة للعموم الافرادي واذا شك في الاستمرار رجع الى القضية الثانية المتضمنة للعموم الازماني وبما ان النحو الثالث من الشك شك في اصل ثبوت الحكم بعد انقضاء زمان الفورية فالمرجع فيه الى الدليل الاول لانه المتكفل لاصل ثبوت الحكم وفي طول ثبوت اصل الحكم فيه يثبت استمراره بالدليل الثاني

نعم بناء على المناقشة في كلام المحقق النائيني وانه يمكن لدليلٍ واحد ان يتكفل بيان الوجوب واستمراره حيث ان الاستمرار ليس من الانقسامات الثانوية بل من الانقسامات الاولية للحكم فحينئذ من الممكن ان يبرز المولى الوجوب واستمراره في دليلٍ واحد ويمكن التمسك به في فرض الشك بلا حاجة لدليل الحكم ومتمم الجعل بل يكفي دليلٌ واحد كأن يقول البر في كل آنٍ واجبٌ بحيث يرجع العموم الازماني للمتعلق او يقول المولى في كل آن يجب البر بحيث يرجع العموم الازماني للحكم فيصح التمسك به عند الشك في وجوب البر بلا حاجة لفرض دليلين

### 062

ثم افاد المحقق الحلي قده في نهاية حديثه حول الطريق الاول تأييد الا شكال بانه يمكن الرجوع الى دليل الحكمة لاثبات العموم الازماني بعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص بلا حاجةٍ للرجوع للدليل الاول

وذلك لان مفاد دليل الحكمة ان الوجوب ثابت او موجودٌ في كل آنٍ فمفاده من مصاديق القضية التي تتكفل اثبات الموضوع من دون ضم مفادٍ زائدٍ على اصل وجود الموضوع

وهذا نظير قول المتكلم الضوء موجودٌ في كل غرفة فانه عموم مكاني فاذا شك في وجود الضوء في غرفة تمسك بهذا العموم او خرجت غرفةٌ عن هذا العموم وشك في خروج غرفةٍ اخرى تمسك به ايضاً لاثبات الضوء في الغرفة المشكوكة

وما ذلك الا لان القضية وهي الضوء موجودٌ في كل غرفة متكفلة لاثبات وجود الموضوع وبما انها متكفلةٌ لاثبات وجود الموضوع صح التمسك بها حين الشك في وجود الموضوع بلا حاجةٍ لمثبتٍ اخر

وكذلك الامر من ناحية العموم الازماني كما في رجوع متمم الجعل المعبر عنه بدليل الحكمة الى قول المولى بعد قوله اوفوا بالعقود ان الوجوب موجودٌ في كل آنٍ فاذا خرج البيع الغبني في حال العلم بالغبن عن عموم قوله اوفوا بالعقود وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي صح التمسك بدليل الحكمة بلا حاجة للدليل الاول حيث ان مرجع الشك الى الشك في وجوب الوفاء بالعقد بعد انقضاء زمان الفورية وبما ان مرجع دليل الحكمة الى قضيةٍ متكفلةٍ لوجود الموضوع وهو وجود الوجوب في كل آن والمفروض ان آن الشك من الانات فيتمسك بعموم دليل الحكمة لاثبات الوجوب فيه

الطريق الثاني

على فرض ان دليل الحكمة ليس متضمناً لاثبات وجود الموضوع بل هو متضمنٌ لمفادٍ زائد على ذلك وان مفاده هو استيعاب الوجوب للازمنة او استمرار الوجوب في مختلف الازمنة فحينئذ يمكن ايضاً التمسك بدليل الحكمة لاثبات استمرار الحكم بعد انقضاء زمان التخصيص بلا حاجة الى الرجوع الى دليل الحكم الاول

وبيان ذلك بانحاء ثلاثة :

النحو الاول:

ان يقال ان دليل الحكمة كما يمكن ارجاعه الى كون الاستمرار او العموم الازماني محمولا يمكن ارجاعه الى كون العموم الازماني موضوعا اي كما يمكن رجوع دليل الحكمة الى قول المولى يجب الوفاء بالعقد في كل آن بحيث يكون العموم الازماني المعبر عنه بقوله في كل آنٍ محمولاً على الوجوب كذلك يمكن ارجاعه عرفا الى قوله في كل آن يجب الوفاء بالعقد بحيث يكون العموم الازماني موضوعاً في القضية لا محمولا وكلاهما مما يصح رجوع دليل الحكمة اليه عرفا

وبما انه يصح رجوعه الى كون العموم الازماني موضوعا فاذا شك في زمن كالشك بعد انقضاء زمان فورية الخيار هل هو من الانات التي ثبت فيها الوجوب ام لا? كان مقتضى قوله: كل آن يجب فيه الوفاء بالعقد شموله لهذا المورد

النحو الثاني:

قد يقال مع احتمال رجوع دليل الحكمة الى القضية الاولى وهي ما كان الوجوب فيها موضوعا او القضية الثانية وهي ما كان العموم الازماني فيها موضوعا فلا يحرز الموضوع في الآن الثاني اذ لعل موضوع متمم الجعل هو الوجوب فلابد من اثبات الوجوب لكي يثبت استمراره

فيجاب عن ذلك:

بان جميع القيود اللاحقة للحكم مما يمكن جعلها مسنداً اليه ومخبراً عنه فمثلاً اذا قال شخصٌ صليت صلاة جعفرٍ في المسجد ليلاً فان جميع هذه القيود مما يمكن ارجاعها الى كونها موضوعاً للقضية لا محمولاً بان يقال ان صلاة جعفرعقدت في المسجد او يقال ان المسجد موضع صلاة جعفر او يقال ان الليل زمن وظرف صلاة جعفر مما يعني ان المرتكز العرفي عندما يقوم بتحليل القضية المشتملة على فعلٍ وقيوده يرى ان كل قيد من قيود الفعل مما يصح ان يكون موضوعاً للقضية ومخبراً عنه فيها

فلاجل ذلك اذا كان مرجع دليل الحكمة الى قول المولى الوجوب في كل انٍ او وجوب الوفاء بالعقد مستمرٌ في كل انٍ فانه يمكن تحليل هذه القضية عرفاً بحيث يكون كل انٍ هو الموضوع المخبر عنه فكأنه قال كل انٍ يمر على المكلف ففيه وجوب الوفاء بالعقد فاذا شك في الآن التالي لآن الفورية ان فيه وجوباً ام لا صح التمسك بالعموم?

النحو الثالث

ان قلت

ان هذا المقدار لا يكفي اي ان مجرد انحلال القضية الى قضايا بحسب المرتكز العرفي لا يعني ان مصب نظر المولى وما هو في مقام البيان من جهته هو الاستمرار كي يكون الاستمرار هو الموضوع والوجوب هو المحمول فلا بد من اجل اثبات رجوع دليل الحكمة الى كون العموم الازماني موضوعا والحكم محمولا بحيث يصح التمسك به عند الشك في التخصيص الزائد للعموم الازماني احراز ان المولى في مقام بيانه وانه هو مصب العموم بحيث يندرج تحت لفظ كل

قلت

ان دليل الحكمة وهو وجوب الوفاء بالعقد في كل آن اذا عرض على العرف بعد قول المولى اوفوا بالعقود فانه يفهم منه ان ما هو مصب العموم هو الزمان وان ما يكون المولى في مقام بيانه هو الاستمرار بحسب الزمان والا فالوجوب مفروغٌ عنه وانما المولى في مقام البيان من جهة الاستمرار وعدمه و حيث ان مصب البيان هو العموم الازماني صح كون العموم الازماني في هذه القضية موضوعا ورجوع قوله وجوب الوفاء بالعقد في كل انٍ الى قوله كل آنٍ فيه وجوب الوفاء بالعقد فاذا شك في الان التالي لآن الفورية صح التمسك بهذا العموم لاثبات الوجوب فيه

ولكن يلاحظ على كلا الطريقين اللذين افادهما الشيخ الحلي قده

ان مقتضى ما ذكر من النكات صحة التمسك بالدليل الاول وهو نفس دليل الحكم لا الدليل الثاني

وبيانه بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الدليل خالٍ من القيد فان المولى اذا قال اوفوا بالعقود فان ظاهر القضية ان المحمول والموضوع لم يقيد بزمن

المقدمة الثانية

مقتضى نفي اللغوية اي حكم العقل بنفي اللغوية هو انتفاء العموم البدلي وان المنظور اما العموم الاستغراقي او العموم المجموعي بلحاظ ان وجوب الوفاء بالعقد في زمن من الازمنة الذي هو مفاد العموم البدلي لغو

فيتعين بهذه المقدمات ان العموم من حيث الزمن في قوله اوفوا بالعقود اما على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي والمفروض في كليهما انه اذا خرج الفرد في زمانٍ بمخصصٍ وشك بعد انقضاء زمان المخصص في السعة والضيق صح التمسك بالعموم الازماني سواء كان عموما استغراقيا او عموماً مجموعيا

فالنتيجة:

انه لا حاجة للجوء الى متمم الجعل اذ يعتبر دليل الحكمة مقدمة من مقدمات الاطلاق في الدليل الاول لا انه دليلٌ مستقلٌ يعبر عنه بمتمم الجعل بل هو مقدمة من مقدمات الاطلاق في الدليل الاول فان قوله اوفوا بالعقود- ولو من باب الاطلاق المقامي ان لم يكن هناك اطلاقٌ لفظيٌ - متوفر على مقدمتين (عدم التقييد بزمنٍ وكون ثبوت الحكم في زمنٍ ما لغو) ومقتضى المقدمتين ان العموم الازماني ملحوظ اما على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي في المتعلق ان كان حكماً تكليفياً او في الحكم ان كان حكماً وضعياً او في كليهما

المناقشة الاخيرة

للمحقق النائيني هي التوصل للعموم الازماني بلا حاجةٍ الى لحاظه قيداً لا في الموضوع ولا في المحمول وذلك في الانحاء الثلاثة للحكم

النحو الاول

هو الحكم الوضعي كما اذا قال المولى العقد لازم فان استفادة العموم الازماني منه بثلاث صور

1- ان يأخذ العموم الازماني قيداً في الموضوع فيقول العقد في كل يومٍ لازمٌ

2- ان يأخذ العموم الازماني قيدا في المحمول فيقول العقد لازمٌ في آن

3- ان لا يأخذ العموم الازماني قيداً لا في الموضوع ولا في المحمول بل لا يلحظه قيدا في مقام الجعل اطلاقاً وينظر الى الزمن كظرفٍ للموضوع والمحمول

ولكن مع ذلك مقتضى اطلاق الحمل -حيث ان الحمل فعل من افعال المولى - المستند الى مقدمات الحكمة وهي عدم نصب قرينةٍ على التقييد وكون المولى في مقام بيان ثبوت المحمول للموضوع ان اللزوم ثابتٌ لذات العقد ومعنى ان اللزوم ثابتٌ لذات العقد رجوع القضية الحملية الى قضيةٍ شرطيةٍ مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له وانه متى ما صدق على شيءٍ انه عقدٌ فهو لازمٌ بلحاظ الافراد العرضية والافراد الطولية للعقد فان هذا هو مقتضى اطلاق الحمل

وهذا بلا فرقٍ في كون التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل النقيضين او تقابل الملكة والعدم او تقابل الضدين اما على القول بتقابل النقيضين او الملكة والعدم فواضح ان انتفاء التقييد يعني ان الماهية لا بشرط من حيث الزمن وكذلك بناء على ان تقابلهما تقابل الضدين فان معنى كون التقابل تقابل الضدين انه اذا لم يكن هناك تقييد فان المولى لاحظ عدم القيد لكن لحاظ عدم القيد لا يعني ان العموم الازماني لابد من لحاظه قيدا في الموضوع او المحمول فان مبنى السيد الخوئي في ان التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل الضدين لا يعني ان المولى اما ان يلاحظ التقييد بزمن او يلاحظ العموم الازماني قيدا وانما يعني ان التقابل بينهما تقابل الضدين انه اما ان يلاحظ التقييد او يلاحظ عدم التقييد لا ان يلاحظ الضد الوجودي للتقييد بالزمان وهو العموم الازماني في الموضوع او المحمول كي يقال لا يستفاد من اطلاق الحمل لحاظ العموم الازماني قيداً في الموضوع او المحمول بل مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في الحمل وان لوحظ الزمان ظرفا هو استمرار اللزوم لكل عقدٍ لان مرجع القضية الى قضيةٍ شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له

### 063

النحو الثاني: هو الحكم التكليفي التحريمي

واستفادة العموم الازماني منه بمعنى الاستمرار ما دام الزمان لا من نفس النهي بل من اطلاق الحمل

وبيان ذلك:

ان المولى اذا قال الكذب حرامٌ او عقوق الوالدين حرام فان انحلالية مطلوبية الترك لكل واحد من الافراد مستفادةٌ من نفس خطاب النهي سواء كانت هذه الانحلالية في مقام الامتثال ام كانت في مقام الجعل اذ ان المشهور بين الاصوليين هو ان النهي عن الطبيعي ينحل الى نواهٍ عديدة بعدد افراد الطبيعي بحيث يكون مصب النهي هو الافراد وذلك لان الغالب في الامور المنهي عنها ان تكون المفسدة المقتضية للنهي امراً انحلالياً يتكثر بتكثر الافراد فلكل كذبٍ مثلا مفسدة ولكل عقوق مفسدة ومقتضى انحلاليّة المفسدة انحلاليّة النهي بحسب طبع الملاك في عالم الجعل

وهناك من يرى بان مصب النهي هو الطبيعي وليس الافراد فلا انحلال في مقام الجعل وانما الانحلالية في مقام الامتثال بمعنى ان ما صدر من المولى نهيٌ واحد عن طبيعة الكذب غاية ما في الامر انه لا يمكن امتثال النهي عن طبيعي الكذب الا بانعدام سائر افراده والا فلا يتحقق امتثال النهي عن طبيعي الكذب

فانحلالية مطلوبية الترك هي في مقام الامتثال عن طريق حكم العقل بترك سائر الافراد لا في مقام الجعل

وسواء بني على مسلك المشهور من ان الانحلالية في مقام الجعل او المسلك الاخر من ان الانحلالية في مقام الامتثال فان الانحلالية هي انحلاليةٌ بحسب العموم الافرادي اي شمول النهي لكل فردٍ فردٍ من افراد الكذب ، هذا ليس محل البحث لان محل البحث في العموم الازماني ، وكون النهي انحلالياً بحسب الافراد لا يعني العموم الازماني فان النهي قد يكون مضيقاً بزمنٍ معين وقد يكون مستمراً

فمثلاً لو قال المولى يحرم على المحرم التظليل فان المحرم كل تظليل سواءً كان هذا الانحلال في مرحلة الجعل او مرحلة الامتثال الا انه مع ذلك نهيٌ خاصٌ بفترةٍ معينة وهي ما دام محرماً

فلا تنافي بين الانحلالية بحسب الافراد وبين عدم الاستمرار بحسب الزمان فان الاول من العموم الافرادي والثاني من العموم الازماني وما يراد اثباته في المقام وهو محل البحث هو العموم الازماني

فلذلك يقال: في النحو الثاني وهو الحكم التكليفي التحريمي

ما ذكر في النحو الاول في الحكم الوضعي من ان المستفاد من قوله عقوق الوالدين حرام هو انه متى ما صدق على فعلٍ في زمنٍ من الازمنة انه عقوقٌ للوالدين اتصف بالحرمة فمرجع القضية التحريمية الى قضيةٍ شرطيةٍ مقدمها ثبوت المتعلق وتاليها ثبوت المحمول وهذا مدركه الاطلاق في الحمل المعتمد على مقدمات الحكمة فان مقتضى كون المولى في مقام بيان الحمل وهو اسناد المحمول للموضوع ولم ينصب قرينةً على التقييد بزمنٍ من الازمنة هو استمرار هذا الحكم بحسب الزمان

النحو الثالث :الحكم التكليفي الوجوبي

كما اذا قال المولى بر الوالدين واجب فان مقتضى اطلاق الحمل هو استمرارية الوجوب

ولكن استمرارية الوجوب لا تعني العموم الإستغراقي بحسب أفراد المتعلق

وهذا هو الفرق بين الحكم الوجوبي والحكم التحريمي

فان قوله الكذب حرامٌ ظاهرٌ في ان كل كذبٍ في كل زمنٍ حرام بينما قوله اكرام العالم واجبٌ ليس ظاهراً في ان كل اكرامٍ للعالم فهو واجب بل قد يكون متعلق الوجوب صرف وجود الاكرام لا كل فردٍ من افراد الاكرام

فلا ملازمة بين العموم الازماني في الحكم الوجوبي وبين العموم الاستغراقي او المجموعي في المتعلق فقد يكون الحكم مستمراً كما في قوله اكرم كل عالمٍ في كل زمنٍ ولكن لا يعني ان هناك عموماً استغراقيا بحسب الافراد بمعنى ان كل اكرامٍ لكل عالمٍ في كل زمنٍ فهو واجبٌ بل قد يكون المطلوب صرف وجود الاكرام

فليس المقصود بالعموم الازماني في الحكم الوجوبي الا استمرار الحكم ما دام المتعلق لم يحدث - بناءً على مسلك المشهور - لا ان المقصود انحلال الحكم بانحلال الافراد وانما مرجع القضية الوجوبية في قوله مثلاً اكرام العالم واجبٌ الى قضية شرطية مقدمها عدم المتعلق لا وجوده وتاليها ثبوت المحمول فكأنه قال ما دام لم يحصل الاكرام فهو واجبٌ وهذا هو معنى اخذ العموم الازماني فيه فان استمراريته ما لم يحدث المتعلق فاذا حدث المتعلق انتفت فعلية الحكم وانتفاء فعلية الحكم عند حدوث المتعلق لا يعني عدم استمراريته في نفسه بل اخذ مستمرا ما دام لم يحدث المتعلق والنتيجة انه لا يمكن جعل وجوب مستمر بازاء صرف وجود المتعلق لانه تهافت ولكن استمرار الحكم في ظرف عدم المتعلق متعين

واما - بناءً على مسلك السيد الشهيد قدس سره من ان المرتفع عند حدوث المتعلق فاعلية الحكم لا فعليته- فلا ريب حينئذ في بقاء استمرار الحكم مع ان المتعلق قد تحقق

مما يعني ان مرجع القضية الشرطية الى ربط استمرار الحكم ببقاء موضوعه لاعدم المتعلق

فالمقصود بالعموم الازماني في الحكم الوجوبي المستفاد من الاطلاق للحمل المبتني على مقدمات الحكمة هو رجوع القضية الى قضيةٍ شرطية مقدمها عدم المتعلق وتاليها ثبوت المحمول له او ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول

هذا تمام الكلام في تفسيرات المحقق النائيني قدس سره لمسلك الشيخ الاعظم

### التفسير الثالث لمسلك الشيخ الاعظم ما ذكره السيد الصدر قده ج٦ ص ٣٣٢ وناقشه

وهو مبنيٌ على مقدمتين ونتيجة

المقدمة الاولى

ان الزمان قد يلحظ على نحو جمع القيود وقد يلحظ على نحو رفض القيود كسائر الماهيات التي تكون موضوعاً او متعلقاً لحكمٍ

فمثلاً اذا قال المولى احل البيع فتارة يلحظ البيع بالنسبة للقيود على نحو جمع القيود فيقال ان موضوع الحلية البيع الصادر من العاقل البالغ الرشيد مع عدم الغرر وعدم الغش ونحو ذلك

وتارةً يلحظ على نحو رفض القيود اي لا بشرط من جهة اي قيدٍ كذلك الزمان الذي لابد من لحاظه في الحكم حيث ان المولى في مقام جعل الحكم لابد وان يلاحظ سائر شؤون الحكم واحواله اذ لا يعقل الاهمال في مقام الجعل ومن احوال الحكم وشؤونه الزمن وهو كون الحكم منقطعا او مستمرا وبالتالي فالزمن الملحوظ صفة للحكم تارة يكون ملحوظا على نحو جمع القيود وتارة يكون ملحوظا على نحو رفض القيود بمعنى ان الزمان تارةً يلحظ على نحو دخول العناوين الخاصة ضمن الاطلاق نحو الزمن الاول والثاني والثالث والاخير بحيث يكون كل زمن بعنوانه ملحوظاً صفةً للحكم وهذا معنى اخذ الزمن على نحو جمع القيود

وتارةً يكون ملحوظاً لا بشرط من حيث العناوين الزمنية الخاصة الاول او الثاني او الثالث او الاخير وهذا معنى لحاظ الزمن بنحو رفض القيود، ولا يمكن استفادة العموم الازماني في دليل الحكم الا اذا لوحظ الزمن قيدا ومعنى ذلك لحاظه على نحو جمع القيود بينما لو لوحظ ظرفا فان مقتضاه اخذه على نحو رفض القيود فلا دلالة فيه على العموم الازماني لدليل الحكم

المقدمة الثانية

ان الزمان الملحوظ صفةً للحكم وحالاً من حالاته على نحو جمع القيود تارة يكون ملحوظا على نحو الكثرة وتارة يكون ملحوظا على نحو الوحدة

فان كان ملحوظا على نحو الكثرات وتقطيعه الى حصص عديدة فهو مساوقٌ لتعدد الحكم بتعدد الزمان بحيث يكون في كل آن حكم

فمرجع قوله اوفوا بالعقود مع لحاظ الزمن على نحو الكثرة الى ان كل عقد في كل زمن له حصةٌ من وجوب الوفاء ، وان كان الزمن الجامع لكل القيود الزمانية ملحوظا على نحو الوحدة بحيث ينظر للزمن بعدا واحدا متصلا يعني ان هناك حكما واحداً متصفاً بصفة الاستمرار كما لو قال مثلا بر الوالدين واجب، ولاحظ ان هناك وجوبا واحدا لبر الوالدين متصفا بالاستمرار بحسب الزمن

فلا يصح التمسك به لإثبات العموم الازماني

وبعد بيان المقدمتين تتضح النتيجة

وهي انه اذا كان الزمن ملحوظا في مقام جعل الحكم على نحو الوحدة فليس هناك الا وجوبٌ واحدٌ مستمرٌ فمتى انثلم استمرار الوجوب في زمنٍ من الازمنة لم يصح الرجوع الى دليل الحكم مرةً اخرى فان ذلك خلف كون الوجوب مستمرا بل يتبين به ان الوجوب في هذا الفرد منقطع وليس بمستمر

فاذا قال المولى مثلا من زنى بامرأة في عدتها حرمت عليه حرمة مؤبدة ثم قال في دليلٍ آخر يحل الزواج بذات العدة المزني بها عند الاضطرار فمقتضى ذلك ان الحرمة ليست مؤبدة فلا معنى للرجوع عند الشك في مقدار الاستثناء الى ما دل على كون الحرمة حرمةً واحدة مؤبدة بلحاظ الزمان

واما اذا كان الزمن ملحوظاً في الحكم على نحو الكثرات وخرج فرد في زمن فمقتضى ذلك الرجوع الى العام في الزمن السابق على التخصيص واللاحق له وهو مابعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص حيث ان مرجع الكثرات الى احكامٍ عديدةٍ بعدد الزمن فخروج احدها لا يعني خروج البقية عنه السابقة واللاحقة

وان شئت قلت

بانه اذا لوحظ الزمن بعدا واحدا اي استمرارا لحكمٍ واحدٍ وخرج فردٌ من افراد الموضوع او المتعلق في زمن فلا مجال للرجوع الى دليل الحكم الذي لوحظ فيه الزمن بعدا مستمراً حتى في الحصص السابقة على زمن التخصيص وذلك لان مبرر الرجوع اليه اما ن الزمن لوحظ على نحو رفض القيود بالنسبة الى الحصتين السابقة واللاحقة وهذا خلف ما ذكر من ان انعقاد العموم الازماني يتوقف على لحاظ الزمن على نحو جمع القيود

واما انه لوحظ على نحو جمع القيود مع لحاظه على نحو الكثرات الموجب لتعدد الحكم فهذا خلفٌ المفروض من كونه ملحوظا على نحو الوحدة وما لوحظ على نحو الوحدة فلا مجال للرجوع اليه بعد انثلام الوحدة

وقد اشكل السيد الشهيد قدس سره على المقدمة الاولى ص 333

بان استفادة العموم الازماني لا تتوقف على لحاظ الزمن على نحو جمع القيود بل حتى لو لوحظ الزمن على نحو رفض القيود فان مقتضاه ان الزمان في الحكم لا بشرط من حيث اي زمنٍ

ومقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة بقاء الحكم في الحصتين السابقة على زمان التخصيص واللاحقة فان هذا مقتضى لحاظ الزمن بالنسبة اليهما على نحو اللا بشرط فلذا لو خرج الحكم في زمنٍ من الازمنة وشك في رجوعه الى المطلق بعد انقضاء الزمن المتيقن للتقييد صح التمسك بالاطلاق لنفي التقييد الزائد

### 064

### التفسير الاخير

لما ذكره الشيخ الاعظم قده من التفصيل بين اخذ الزمان قيدا فيصح التمسك به عند الشك في مقدار التخصيص واخذه ظرفا فلا يصح التمسك به ما ذكره المحقق الاصفهاني قده في نهاية الدراية ج5 ص 218

وبيانه :

انه ليس مقصود الشيخ الاعظم هو ان الزمان في مقام جعل الحكم تارةً يلحظ على نحو الكثرات بحيث يكون كل آنٍ من انات الزمان موضوعاً مستقلاً للحكم

وتارة يلحظ بعداً واحداً بحيث يكون المجعول حكماً واحداً مستمرا بحسب الزمان وانما مقصود الشيخ الاعظم النظر الى مرحلة الدلالة فاذا كان دليل الحكم دالاً على لحاظ كل آنٍ من انات الزمان مصباً للحكم كما لو قال يجب البر بكل رحم في كل يوم او يجب الوفاء بكل عقدٍ في كل آن فحينئذ لو خرج فردٌ في زمنٍ معينٍ وشك بعد انقضاء المقدار المتيقن من التخصيص صح الرجوع الى التمسك بالدليل لاثبات استمرار الحكم

واما لو قال المولى بر الوالدين واجبٌ ولم يأخذ الزمن في متعلق الحكم ولا موضوعه بحسب لسان الدليل او اخذه ظرفا او قال اوفوا بالعقود ولم يلحظ معها قيد الزمان فهنا يكون الزمان ظرفا بمعنى ان مرجع القضية الى ان المولى جعل طبيعي الحكم بإزاء طبيعي الموضوع في الزمان لا لانه ماخوذ فيه بل لانه لا بد ان يكون لكل فعلٍ زمنٌ فهو لم يلحظ قيداً في الحكم ولا موضوعه وانما هو مجرد ظرفٍ لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع

فان كان مدلول الدليل بالنحو الاول كما اذا قال يجب الوفاء بكل عقدٍ في كل آنٍ وخرج العقد في زمن العلم بالغبن وشك بعد انقضاء القدر المتيقن من زمن الخيار في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي? فحيث ان كل آن من الانات موضوع للحكم فخروج بعض الانات عن الموضوعية لا يوجب خروج بقية الانات عن موضوعيتها للحكم فان خروجها تخصيصٌ جديدٌ للعموم الازماني وهو منفي باصالة العموم

وعلى النحو الثاني اذا قال المولى يجب الوفاء بالعقد بحيث كان الزمان مجرد ظرفٍ فاذا خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمن العلم بالغبن وشك بعد ذلك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي لم يصح الرجوع الى الدليل لاثبات استمرار الحكم اذ ان الفرد وهو البيع الغبني بعدما خرج عن اوفوا بالعقود خرج معه الاطلاق الاحوالي حيث ان لكل فرد اطلاقا احواليا لان مرجع قوله اوفوا بالعقود الى قوله يجب الوفاء بالعقد في تمام حالاته فاذا خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود خرج مع حالاته وبالتالي لا مجال للرجوع الى اوفوا بالعقود اي لاطلاقه الاحوالي اذ ليس له اطلاقٌ احواليٌ بلحاظ هذا الفرد من العقد الذي خرج وهو البيع الغبني اذ المفروض ان الاطلاق الاحوالي تابع للعموم الافرادي فاذا خرج البيع الغبني عن العموم الافرادي بالتخصيص سقط معه الاطلاق الاحوالي في الفرد لانتفاء موضوعه

وبعبارة المحقق الاصفهاني قده :

انه بما ان مفاد قوله اوفوا بالعقود ثبوت طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء بالعقد فاذا خرج طبيعي الوفاء بالعقد في زمن العلم بالغبن فلا يمكن ان يرجع الى العام وهو قوله اوفوا بالعقود مرةً اخرى

والسر في ذلك:

انه لو رجع الى العام لزم تعدد الواحد او استمرار المنقطع كما عبر بذلك صاحب الكفاية قدس سره في حاشيته على الرسائل وبيان ذلك :

أن مقتضى ثبوت الوجوب لطبيعي الوفاء ان لكل عقد عقد طبيعي الوفاء فهناك طبيعي الوفاء للبيع الخالي من الخيار وهناك طبيعي الوفاء للبيع المشتمل على الغبن فاذا خرج طبيعي الوفاء عن قوله اوفوا بالعقود بالنسبة الى البيع الغبني والمفروض ان الطبيعي لا يتعدد فلو رجع البيع الغبني بعد انقضاء زمان الفورية الى الاندراج تحت اوفوا بالعقود لزم من ذلك تعدد الطبيعي والمفروض ان لكل عقد طبيعي الوفاء والطبيعي واحدٌ لا يتعدد فرجوعه مرةً اخرى لازمه تعدد الطبيعي والواحد لايتعدد

او لزوم استمرار المنقطع اذ المفروض ان المولى منذ البداية قدر ان للبيع الغبني وجوباً منقطعاً لانه انما يجب الوفاء به ما لم يعلم بالغبن فاذا علم بالغبن فلا يجب الوفاء به وهذا يعني ان وجوب الوفاء بالنسبة لهذا الفرد وهو البيع الغبني وجوبٌ منقطع لا مستمر فلو عاد البيع الغبني بعد زمان فورية الخيار الى قوله اوفوا بالعقود للزم استمرار المنقطع وهو باطل

فيعلم بذلك انه متى اخذ الزمان ظرفا بمعنى ان المنظور في مقام الجعل ثبوت طبيعي الحكم لطبيعي المتعلق او طبيعي الموضوع من دون ان يلاحظ الزمن قيدا لا في الحكم ولا في الموضوع وانما لان المجعول لا يعقل ان يتحقق الا في زمنٍ كان الزمن ملحوظاً على نحو الظرفية لا على نحو القيدية لم يصح التمسك بالدليل عند الشك في سعة التخصيص

نعم لو كان التخصيص من الابتداء كما اذا خرج البيع عن اوفوا بالعقود في زمان خيار المجلس فهنا يتم شمول اوفوا بالعقود للبيع بعد انقضاء زمان خيار المجلس او بعد انقضاء زمان خيار الحيوان اذ لا يلزم منه تعدد الواحد ولا استمرار المنقطع اذ المفروض ان ثبوت وجوب الوفاء لطبيعي الوفاء وطبيعي الوفاء الواجب في هذا البيع الذي كان خارجاً من البداية لاجل اقترانه بخيار المجلس هو ان يثبت له بعد انقضاء خيار المجلس

وهذا التفصيل اجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بجواب اجمالي وتفصيلي

اما الجواب الاجمالي:

فان وحدة الطبيعي وحدةٌ لحاظية لا وحدةٌ شخصية كي لا يكون قابلاً للتعدد بمعنى ان طبيعي الزمن له وحدةٌ لحاظية حيث ان المولى في مقامٍ الجعل عندما يلحظ الزمن ظرفا لما هو المجعول من حكمه فهو يلحظه على نحوٍ الطبيعي الواحد فلأجل ذلك لو خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمن العلم بالغبن وعاد بعد ذلك الى اوفوا بالعقود بعد انقضاء زمان فورية الخيار لم يلزم منه تعدد الواحد اذ طبيعي الزمان لا يتعدد بوجود حصصٍ مختلفة منها حصة قبل العلم بالغبن ومنها حصةٌ بعد العلم بالغبن ومنها حصةٌ بعد انقضاء زمان فورية الخيار فان تعدد الحصص وخروج بعضها عن الحكم لا يثلم ولا يرفع وحدة الزمان

وكما ان وحدة الزمن وحدة لحاظية فوحدة طبيعي الوفاء وحدةٌ لحاظية وهذه الوحدة اللحاظية لا تنخرم بخروج طبيعي الوفاء في زمنٍ معين اذ الذي خرج عن اوفوا بالعقود ليس هو طبيعي الوفاء من اصله كي يقال لو عاد مرةً اخرى للزم تعدد الواحد وانما الذي خرج عن اوفوا بالعقود طبيعي الوفاء في زمنٍ وهو زمن العلم بالغبن وفي حالٍ معين وهو حال العلم بالغبن لاان طبيعي الوفاء خرج راسا عن اوفوا بالعقود

وبالتالي رجوع البيع الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار الى اوفوا بالعقود لا يوجب تعدد الواحد بل الواحد ما زال متحققاً وفعلياً وانما خرج حالٌ من احواله ولما تجدد حالٌ اخر دخل ضمن الاطلاق

والا لو كان خروج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمنٍ ما موجباً لتعدد طبيعي الوفاء لما صح التمسك باوفوا بالعقود حتى بالنسبة للزمن السابق على زمن العلم بالغبن اذ لو وجب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن ولم يجب الوفاء به بعد العلم بالغبن بمقتضى التخصيص لزم ايضاً تعدد الواحد حيث ان طبيعي الوفاء بالنسبة الى البيع المشتمل على الغبن واحدٌ فكيف وجب الوفاء به قبل العلم بالغبن ولم يجب بعد العلم بالغبن? وكيف يدعى ان وجوب الوفاء مستمرٌ والحال بان وجوب الوفاء من زمان البيع الى زمان العلم بالغبن منقطعٌ وليس بمستمرٍ

واما الجواب التفصيلي

فقد افاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان لكل دليلٍ وان لم يؤخذ في لسانه الزمان لا على نحو القيدية ولا على نحو الظرفية عموماً افرادياً واطلاقاً ازمانيا فان المولى اذا قال اوفوا بالعقود كان لخطابه عموم افرادي وهو وجوب الوفاء بلحاظ كل عقد واطلاق ازماني وهو وجوب الوفاء به في اي زمنٍ بلا تخصيصٍ ولا تقييد

فاذا كان الزمن مجرد ظرفٍ لثبوت طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء فمع ذلك يكون للدليل اطلاقٌ ازمانيٌ وان لم يكن له عمومٌ ازمانيٌ كما في قوله يجب الوفاء بكل عقد في كل زمانٍ فاذا خرج البيع الغبني عند العلم بالغبن وشك بعد ذلك في ان الخيار على نحو الفورية او على نحو التراخي لم يصح الرجوع الى العموم الافرادي اذ المفروض ان هذا الفرد وهو البيع الغبني قد خرج وعدم رجوعه بعد انقضاء زمان فورية الخيار لا يلزم منه تخصيصٌ جديد واخراج فردٍ جديد كي ينفى باصالة العموم الافرادي وانما المرجع هو الاطلاق الازماني حيث ان وجوب الوفاء بالعقد قيد بزمنٍ معين وهو زمن العلم بالغبن فاذا انقضى زمان الفورية كان مقتضى الاطلاق الازماني رجوعه للاندراج تحت العام من جديد ولايلزم منه انثلام الوحدة اي وحدة وجوب الوفاء او وحدة طبيعي الوفاء او وحدة الزمان فان الوحدة في جميع ذلك وحدة طبيعية وليست وحدةً شخصية كي تنثلم بالتخصيص

فما دامت الوحدة وحدةً طبيعية اي لوحظ طبيعي الوجوب والطبيعي واحد لطبيعي الوفاء وهو واحدٌ في طبيعي الزمان وهو واحدٌ فلايلزم من رجوع البيع الغبني للاندراج تحت دليل اوفوا بالعقود مرةً اخرى تعدد الواحد بل ما زال الواحد فعلياً حافظاً لوحدته

كما لا يلزم استمرار المنقطع فان الحكم قد ثبت لوجوب الوفاء بالعقد لا بشرط من حيث الزمان وحيث انه لا بشرط من حيث الزمان فعوده كما كان لا يلزم منه استمرار المنقطع بل يلزم منه حجية الظهور في الاطلاق الازماني كما كان قبل زمان المخصص.

### 065

وقد اشكل المحقق الاصفهاني قده على ما افيد من التمسك بالاطلاق الازماني لاثبات اندراج الفرد تحت دليل الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص بثلاثة اشكالات

الا شكال الأوّل

إنّ الإطلاق فرع كثرة الماهيّة كي يقال أن الماهية من جهة كثراتها مطلقةٌ نظير ان ماهية البيع في قوله احل الله البيع ذات كثرات من حيث صفات البائع وصفات المبيع وحالات البيع نفسه

لذلك يقال ان مقتضى اطلاق الموضوع في احل الله البيع شمول الحلية لجميع حالاته وجميع اقسامه

بينما الزمان ليس له كثرات في حد نفسه حيث ان الزمان وجودٌ واحدٌ متصلٌ تدريجي الاجزاء لا ان للزمان كثرات وحالات كي يقال ان للزمن او للاستمرار اطلاقا بلحاظ حالاته المختلفة واقسامه المتنوعة

نعم لو لوحظ الزمن حصصا وقطعا واجزاءا منفصلة لكان له كثرة الا ان المفروض ان هذا اللحاظ خلف فرض كون الزمن ظرفاً فان معقد البحث ما اذا جعل طبيعي الحكم بازاء طبيعي المتعلق او بازاء طبيعي الموضوع من دون اخذ الزمن قيداً لا في الموضوع ولا في المتعلق ولا في الحكم وانما لان المجعول لابد من مظروفيته لزمنٍ كان ذلك المجعول ضمن اطار الزمان وهذا يقتضي ان يلاحظ الزمن ظرفاً لا ان الزمن لوحظ على نحو الكثرات والقطع فهذا خلاف مفروض البحث

واجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني قدس سره بوجهين

الوجه الاول

ان ما هو الخلف هو اطلاق الزمن بلحاظ الكثرات على نحو جمع القيود واما اطلاق الزمن بلحاظ الكثرات على نحو رفض القيود فليس خلفاً

والوجه في ذلك:

انه لو ان المولى لاحظ الزمن جامعاً للكثرات والحالات الزمنية المختلفة وبهذا اللحاظ جعله ظرفاً لثبوت الحكم لمتعلقه بحيث تصبح الكثرات ظروفا للاحكام لكان ذلك خلف ما هو المفروض من لحاظ الزمن مجرد ظرف لاصل الحكم ولحاظ الزمن على نحو الظرفية لطبيعي الحكم يقتضي ان ينظر اليه بعداً واحداً متصلاً

واما لو لوحظ الزمن بالنسبة الى الكثرات على نحو رفض القيود بمعنى ان المولى في مقام الجعل كان ملتفتاً للكثرات الزمنية وقطعه المختلفة ولكنه لاحظ الزمن الذي هو ظرفٌ للمجعول الفعلي لا بشرط من حيث وجود هذه الكثرات ولا بشرط من حيث عدمها

وهذا هو المقوم للإطلاق اذ ان المقوم للاطلاق ان تكون الماهية ملحوظةً على نحو رفض القيود لا على نحو جمع القيود

فبناء على ذلك لا يرد محذور الخلف

الوجه الثاني

حيث ان الاهمال في مقام الجعل غير معقولٍ فلا محالة الزمن المستمر كبعد واحد اما ان يلحظ على نحوٍ التقييد او على نحو الاطلاق اي اما ان يلحظ مقيدا بحصة معينة من الزمان او يلحظ لا بشرط من حيث الحصص وحيث ان التقييد مما لاقرينة عليه تعين الاطلاق وهو ان الزمن بالنسبة الى الحصص لا بشرط ومقتضى كون الزمن بالنسبة الى الحصص لا بشرط انه اذا خرج فردٌ في زمنٍ معينٍ وشك في سعة المخصص وضيقه كان مقتضى الاطلاق الرجوع الى دائرة دليل الحكم مرةً اخرى

الا شكال الثاني

ان المطلق وهو قوله اوفوا بالعقود من حيث الزمن لو كان له ظهورات عديدة لصح ان يقال اذا سقط احد الظهورات وهو ظهوره في الشمول للبيع الغبني بعد العلم بالغبن فليس ذلك موجباً لسقوط ظهوره السابق وظهوره اللاحق اي ظهوره في الشمول للبيع الغبني قبل العلم به وظهوره في الشمول للبيع الغبني بعد انقضاء زمانٍ الفورية

اما اذا لم يكن للمطلق ظهورات كما هو الصحيح وانما له ظهورٌ واحد في ابراز حكمٍ واحد لوحظ فيه الزمن بعداً واحداً فاذا سقط هذا الظهور لاجل قيام المخصص على ان البيع الغبني بعد العلم بالغبن مما لا يجب الوفاء به لم يبق ما يصح الرجوع اليه حيث ان المطلق ذو ظهورٍ واحد وقد سقط هذا الظهور بالتخصيص

والجواب عن ذلك:

ان المطلق له ظهورٌ واحد ولكن الكلام في حجية الظهور لا في اصل الظهور ولا فرق في هذه الجهة بين المطلق والعام اذ حتى العام بالعموم الوضعي كما في قوله اكرم كل عالم في كل يومٍ له ظهورٌ واحدٌ لا ظهورات متعددة وهو ظهوره في العموم الازماني ومع ان له ظهورا واحدا فاذا خرج الفرد في زمنٍ بمخصصٍ صح الرجوع الى العام وما ذلك الا لان المخصص المنفصل انما يهدم حجية الظهور لا اصل الظهور اي ان هذا الظهور الواحد ليس بحجة في زمن العلم بالغبن واما بعد انقضاء زمان الفورية والشك في ان الخيار على نحو الفور ام على نحو التراخي فهو شكٌ في قيام حجةٍ اخرى على تخصيصٍ جديدٍ

ومقتضى ذلك الرجوع الى اصالة العموم الازماني في العام فكذلك الامر بالنسبة للمطلق فانه وان كان له ظهورٌ واحدٌ الا ان هذا الظهور لم يسقط وانما الذي سقط حجيته في زمن العلم بالغبن وحيث لم تقم حجةٌ مناهضة فيما بعد زمن الفورية كان المرجع هو الاطلاق الازماني في دليل الحكم

الا شكال الثالث

وهو ما ركز عليه المحقق الاخوند في حاشيته على الرسائل وتعرض له المحقق الاصفهاني في تقرير كلام الشيخ الاعظم :

وبيانه :

ان المفروض بعد اخذ الزمن على نحو الظرفية ان ليس هناك الا حكم واحد ذو زمنٍ واحدٍ مستمرٍ فكأنه قال يجب الوفاء بالعقد وجوبا واحدا مستمرا

فاذا جاء المخصص واخرج البيع الغبني في زمن العلم بالغبن وبعد انقضاء زمان الفورية شك في وجوب الوفاء بالعقد او عدم وجوبه فان ادعي ان للبيع الغبني وجوباً جديداً للوفاء به لزم تعدد الواحد اذ المفروض ان المستفاد من دليل الحكم ان الحكم واحد ذو زمانٍ واحدٍ مستمر فاذا فرض ان وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية حكمٌ غير الحكم بوجوب الوفاء قبل العلم بالغبن لزم من ذلك تعدد الواحد وتعدد الواحد باطل

وان ادعي ان وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية هو عين وجوب الوفاء الذي كان قبل العلم بالغبن لزم استمرار المنقطع اذ المفروض ان وجوب الوفاء انقطع واقعا زمان العلم بالغبن فكون وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية هو عينه لازمه استمرارٌ المنقطع وهو خلف كونه منقطعا هو باطلٌ

فتعين فراراً من المحذورين وهما تعدد الواحد واستمرار المنقطع عدم صحة الرجوع الى الاطلاق الازماني بعد انقضاء زمان الفورية للمخصص

واجاب المحقق الاصفهاني قدس سره عن هذا الا شكال:

بان هناك فرقا بين الوحده اللحاظية في مقام الجعل وبين الوحدة الخارجية فان المخصص انما اوجب انثلام الوحدة الخارجية ولا عبرة بها في حدود الحكم بينما الوحدة التي لها اعتبارٌ في مقام تحديد الحكم وهي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لم تنثلم .

وبيان ذلك:

انه لا اشكال في ان الحكم بحسب عالم الامتثال وهو عالم الخارج متعدد اذ لو لم يكن متعدداً لما كان له اطاعات وعصيانات فمثلاً اذا قال المولى بر الوالدين واجب وفرض ان المكلف اطاع هذا الامر في زمنٍ ثم عصاه ثم اطاعه ثم عصاه فلا اشكال في تعدد الاطاعات والعصيان وتعدد الاطاعات والعصيان كاشفٌ عن تعدد الحكم بحسب مقام الامتثال

واما بحسب مقام الجعل فان المولى عندما جعل وجوب البر للوالدين وابرز ذلك بقوله بر الوالدين واجب فان المجعول حكمٌ واحدٌ وهذه الوحدة اللحاظية للمجعول لاتنثلم بقيام المخصص فان المفروض ان قيام المخصص انما ثلم الوحدة الخارجية للحكم حيث انقطع عن الفعلية في حق المكلف ثم عاد لا الوحدة اللحاظية اذ لا كلام في ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود واخرج البيع الغبني عن هذا الوجوب في زمن العلم بالغبن ثم عاد شمول دليل الحكم له بعد انقضاء زمان الفورية للخيار لم تنثلم الوحدة اللحاظية لوجوب الوفاء بالعقد بل ما زال المرتكز العقلائي يرى ان ما جعله المولى وجوبٌ واحدٌ وهو وجوب الوفاء بالعقد غاية ما في الباب لم يصبح هذا الوجوب فعليا في حق المكلف في زمن ما لمخصص الا ان هذا لا يثلم وحدته اللحاظية في مقام الجعل

وما به العبرة في تحديد ان الحكم واحدٌ ام متعددٌ هو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل واما الذي انثلم بقيام المخصص وهو الوحدة الخارجية ولا عبرة بها

هذا بلحاظ المحذور الاول وهو محذور تعدد الواحد

واما بلحاظ المحذور الثاني وهو محذور استمرار المنقطع فالكلام هو الكلام فان الاستمرار الزمني الملحوظ في مرحلة الجعل لاينثلم ولا يتأثر بخروج فرد كالبيع الغبني زمان العلم بالغبن بل ان المرتكز العرفي يرى ان البعد الواحد المعبر عنه بالاستمرارالزمني الذي ضم البيع الغبني قبل العلم بالغبن هو نفسه الذي يضم البيع الغبني بعد انقضاء زمان الفورية

فالاستمرار لم يتأثر بعروض المخصص اذ المعتبر هو الاستمرار في مقام الجعل والمفروض ان المولى عندما جعل طبيعي الحكم بازاء طبيعي الموضوع لاحظ الزمان بعداً واحداً مستمراً وهذا البعد في مقام الجعل لم يتأثر وانما الذي تأثر الاستمرار الخارجي للحكم وهو مما لا عبرة به

### 066

وقد اورد سيد المنتقى قدس سره على كلمات المحقق الاصفهاني قده في ص 309 ج 6 من المنتقى فما بعدها ملاحظات ثلاث

الملاحظة الاولى

ان الدال على الاستمرار بحسب الزمن تارة يكون هو الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة وتارةً يكون حاق اللفظ فاذا قال المولى بر الوالدين واجبٌ فان استمرار الحكم مستفاد من الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة

وفي مثل هذه الصورة اذا ورد مخصصٌ في زمن معين كأن قال لا يجب البر بالوالدين اذا اعلنا الارتداد فاذا شك في سعة المخصص وضيقه بحسب الزمان فالمرجع هو اطلاق دليل الحكم المستند الى مقدمات الحكمة

واما اذا كان الاستمرار بحسب الزمان مستفاداً من حاق اللفظ سواءً كان ذلك الاستمرار بالمعنى الاسمي كان يقول المولى يجب الامساك وجوباً مستمراً الى الغروب

او كان بالمعنى الحرفي كان يقول يجب الامساك من الان الى الغروب فانه لو ورد مخصصٌ عليه كان معارضاً له لا مخصصاً وبالتالي لا يصح الرجوع بعد الشك في مقدار زمن المخصص الى الدليل

فان المقام نظير كل لفظٍ يدل على مركبٍ تقييدي كما اذا قال اكرم عشرة علماء وقال في دليلٍ اخر لا تكرم زيداً العالم فان الدليل الثاني يعد معارضا للاول بلحاظ ان مفاد قوله اكرم عشرة علماء هو ان المأمور به مركبٌ ارتباطيٌ تقييديٌ بحيث لا يتصور فيه التبعيض والتجزئة

فاستثناء واحدٍ منهم معارضٌ للدليل وليس مخصصاً له

كذلك في المقام اذا قال يجب الامساك في النهار وجوباً مستمراً الى الغروب او قال يجب الامساك من الان الى الغروب فانه متى ورد دليلٌ اخر مفاده انه لا يجب الامساك في ساعة من النهار كان معارضاً للاول لا مخصصاً اذ لا يجتمع الاستمرار مع الانقطاع

وبناءً على ذلك:

فان منظور كلام الشيخ الاعظم في تفصيله بين اخذ العموم الزمني قيداً في الحكم او اخذه ظرفا هو انه ان كان العموم الازماني مستفاداً من الوضع او الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فهو عبارةٌ عن اخذ الاستمرار الزمني قيداً في الحكم

واما اذا كان الاستمرار الزمني مستفاداً من حاق اللفظ سواء كان بنحو المعنى الاسمي او بنحو المعنى الحرفي فالمخصص لامحالة معارضٌ ولا مرجع للدليل عند الشك فى سعة ما خرج منه بعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص

والمقام من هذا القبيل فان المولى اذا قال اكرم العلماء دائماً ثم قال لاتكرم زيداً العالم يوم الجمعة فاذا شك في خروج زيدٍ العالم عن قوله اكرم العلماء دائما في يوم السبت لم يصح الرجوع الى الدليل وهو قوله اكرم العلماء دائماً اذ لا يجتمع الدوام مع الانقطاع فالدليل الثاني مصادمٌ للاول وليس مخصصاً له كي يكون الاول مرجعاً عند الشك في سعة المخصص

وهذا ما قصده الشيخ الاعظم قده من التفصيل بين كون العموم الازماني قيداً او كونه ظرفا

نعم اذا انفصمت دلالة الدليل على الاستمرار لخروج بعض افراده في زمنٍ من الازمنة ونتيجة ذلك شك في دلالة الدليل على اكرامه قبل خروجه كما اذا قال اكرم العلماء دائماً وقال لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة وحيث خرج زيدٌ العالم عن الامر انكشف ان قوله اكرم العلماء دائماً مما لا دلالة فيه على الدوام والا لما صح اخراج زيدٍ العالم منه يوم الجمعة وحيث انفصمت دلالته على الدوام جاء الشك في دلالته على وجوب اكرام زيدٍ العالم قبل يوم الجمعة اذ ما هو منشأ دلالته على اكرام زيدٍ العالم قبل يوم الجمعة مع انه لا دلالة فيه على الدوام؟

فان وجوب اكرامه قبل يوم الجمعة كوجوب اكرامه بعد يوم الجمعة فكما ان الحصة الثانية مما لا تندرج تحت العام بعد انفصام دلالته على الدوام فان الحصة الاولى ايضاً لا تندرج تحت دلالته اذ غاية ما يدل عليه حينئذ اصل الحكم بوجوب الاكرام لاالاستمرار فكما تخرج الحصة الثانية وهي وجوب اكرامه بعد يوم الجمعة تخرج الحصة الاولى وادخال احداهما دون الاولى ترجيح بلا مرجح

ولكنه اجاب عن هذا السؤال حيث قال في حاشية ص 310:

والجواب عنه هو ما سيأتي في تحقيق كلام الكفاية من الالتزام بوجود ظهورٍ اخر للدليل وراء ظهوره في الدوام الذي انفصم وهو ظهوره في ثبوت الحكم بمجرد تحقق موضوعه فان قوله اكرم العلماء دائماً كما له ظهورٌ في الدوام وقد انفصم كذلك له ظهور في وجوب اكرام كل عالمٍ من حين صدق عنوان العالم عليه فاذا انفصمت الدلالة الثانية لم تنفصم الاولى ومقتضاها وجوب اكرام زيدٍ العالم قبل مجيء المخصص وهو قوله لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة

ولكن هذه الملاحظة غير واردة على كلام محقق الاصفهاني

والسر في ذلك:

ان مراجعة كلام الشيخ الاعظم قدس سره في الرسائل ج 6 ص 680 والمكاسب ج 5 ص 207 يوصل الى خلاف ما ذكر في المنتقى حيث ان مجموع كلامي الشيخ في الكتابين يفيد مطلبين:

المطلب الاول

ان الفارق بين كون الزمان قيداً في الحكم وكونه ظرفاً في الحكم هو ان الانات هل لوحظت مكثرةً للحكم ام لا?

فان لوحظت الكثرات الزمنية من الانات والايام مكثرة للحكم بحيث يكون كل آنٍ موضوعاً مستقلاً لحكمٍ مستقلٍ كما لو قالى بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ فحينئذ اذا خرج الفرد في زمنٍ ثم شك في سعة المخصص صح الرجوع الى الدليل

والسر في ذلك:

ان العموم الازماني يتحول الى عمومٍ افرادي اي كما ان الدليل له عموم افرادي بلحاظ افراد المتعلق حيث ان كل برٍ برٍ واجبٌ فله عمومٌ افراديٌ بلحاظ الازمنة حيث ان كل يومٍ موضوعٌ مستقلٌ لوجوبٍ مستقلٍ فاذا شك في مقدار سعة المخصص كان شكاً في تخصيصٍ جديدٍ للعموم الافرادي بحسب الزمان ومقتضى اصالة العموم الرجوع الى الدليل العام

وان لم تلحظ الكثرات الزمانية موضوعاً مستقلا للحكم وانما الدليل متكفلٌ لبيان استمرار الحكم الواحد بحسب الزمان لا تعدد الحكم بتعدد الازمنة كما اذا قال اكرم العلماء دوماً فانه لا يستفاد من قوله دوماً الا ان وجوب اكرام العلماء وجوبٌ مستمر بحسب الزمان لا ان لكل يومٍ وجوباً مستقلاً للاكرام

فحينئذ اذا خرج زيد العالم يوم الجمعة و شك في سعة المخصص وضيقه فخروجه في بقية الايام لا يستلزم تخصيصاً جديداً اذ لم يلحظ كل زمنٍ موضوعاً لحكمٍ وانما هناك حكمٌ واحدٌ مستمرٌ فاذا خرج الفرد عنه فسواءً خرج عنه في زمنٍ معين او خرج عنه في تمام الازمنة لا يكون ذلك تخصيصاً جديدا لعموم الدليل بحسب الزمان كي يكون المرجع هو اصالة العموم وانما المرجع هو الاستصحاب اي استصحاب عدم وجوب اكرامه ولو لم يجر الاستصحاب لتوارد الحالتين لجرت فيه الاصول العملية الاخرى كالبراءة عن وجوب الاكرام

فما هو منظور كلام الشيخ الاعظم في التفصيل بين كون الزمان ظرفاً او قيداً هو اخذ الكثرات الزمانية موضوعات للاحكام او عدم اخذها

المطلب الثاني

انه اذا اخذ الزمن مكثرا للحكم بحيث يكون لكل زمنٍ حكمٌ انعقد للدليل عموم افرادي بحسب الازمنة سواءً كان الدال على العموم الازماني العموم اللغوي كما اذا قال اكرم كل عالمٍ في كل يومٍ او الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة كأن قال بر الوالدين واجبٌ فان المستفاد منه ان بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ وفي كل آنٍ

فلا فرق هنا بين ان يكون الدال وضعا او يكون الدال اطلاقا مستندا الى مقدمات الحكمة و ان اخذ الزمن ظرفا أيضا فلا فرق في ذلك بين ان يكون الدال لفظا او لا يكون هناك لفظ اذ قد يقول اكرم العلماء دائما وقد يقول بر الوالدين واجب ويستفاد استمرار الوجوب بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة لا بلفظٍ دالٍ على العموم

او يقول تواضع للناس فيستفاد منه ان وجوب التواضع وجوبٌ مستمرٌ

فلذلك قد يجتمع العموم الافرادي مع كون الزمان ظرفاً كما اذا قال تواضع للناس فان الحكم هنا ينحل حيث ان التواضع واجبٌ لكل شخصٍ من الناس فمع وجود احكامٍ انحلاليةٍ بعدد افراد التواضع للناس الا ان الزمن لوحظ ظرفاً لا قيداً بمعنى انه لا يتعدد الحكم بتعدد الازمنة وان تعدد بعدد افراد المتعلق او الموضوع

فتلخص بذلك:

ان ما افيد في حاشية المنتقى من تصويرٍ لكلام الشيخ الاعظم و ردٍ لكلام المحقق غير تام وان كان بعض كلمات الشيخ لا توافق تفسير المحقق الاصفهاني الا ان المقصود ان ما افيد في تقرير كلام الشيخ في المنتقى غير تام

الملاحظة الثانية

افاد المحقق الاصفهاني ان وحدة الحكم المعتبرة في تحديد الحكم هي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل وليست الوحدة الخارجية في مرحلة الفعلية

وبيان ذلك:

ان ما ينثلم بالمخصص هو الوحدة الخارجية ولا عبرة بها في تحديد الحكم وما له العبرة وهو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لا ينثلم بالمخصص ومن اجل بيان ذلك يقال ان الوحدة الخارجية للحكم بمعنى الوحدة في مقام الفعلية منثلمةٌ على كل حال جاء مخصص ام لا? وسواء كان ذلك في العموم الازماني الذي يكون الزمان فيه قيداً للحكم او في العموم الازماني الذي يكون الزمان فيه ظرفاً للحكم

فانه لا فرق في هذه الجهة بين ان يقول بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ او يقول بر الوالدين واجبٌ

فكما في الاول هناك اطاعات وعصيانات لوجوب البر حيث ان المكلف اذا بر والديه يوماً فقد اطاع واذا ترك فقد عصى واذا تكررت منه الطاعة والمعصية فقد تعددت الطاعات والمعاصي ولو في يومٍ واحدٍ وهذا يعني ان الوحدة الخارجية للحكم في العموم الازماني الذي لوحظ فيه الزمان قيداً منفصمة كذلك الوحدة الخارجية للحكم في التشريع الذي اذا اخذ الزمان فيه ظرفا كما في قوله بر الوالدين واجب فان الوحدة منثلمة بتعدد الاطاعات والعصيانات

وهذا مما يعني انه ليس المدار في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد على الوحدة الخارجية لان الوحدة منثلمة على كل حال وانما المدار في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد على الوحدة اللحاظية في مقام الجعل والمفروض بناءً على اخذ الزمان ظرفا وانه حكمٌ واحدٌ مستمر فحتى لو ورد المخصص عليه في زمنٍ ما كما اذا قال يجب الوفاء بالعقد وقال في دليلٍ اخر لا يجب الوفاء بالعقد عند العلم بالغبن و بعد انقضاء فورية زمان المخصص عاد الفرد للاندراج تحت العام فانه وان سقطت فعلية وجوب الوفاء في مقدار زمان العلم بالغبن بنحو الفورية الا ان شمول الدليل وهو يجب الوفاء بالعقد للوفاء قبل العلم والوفاء بعد العلم بالغبن بلحاظٍ واحد وحكمٍ واحد

فحيث ان شمول الدليل للحصتين السابقة على المخصص واللاحقة له بلحاظٍ واحد من خلال مجعولٍ واحد فهذا يعني ان الوحدة اللحاظية للحكم في مقام الجعل لم تنفصم بمجيء المخصص

ولذلك صح ان يقال ان ما له العبرة في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد وهو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لا ينفصم بمجيء المخصص فلا يمنع من الرجوع الى الاطلاق الازماني في الدليل باستفادة بقاء الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن للخاص وما ينثلم بمجيء المخصص وهو الوحدة الخارجية لا عبرة به في تحديد الحكم اذ المفروض ان الوحدة الخارجية منتلمةٌ على كل حال سواءً كان العموم الازماني مستفاداً من حاق اللفظ بحيث يكون كل آن موضوعاً مستقلاً للحكم او كان مستفاداً من الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة وسواء كان الزمن قيدا للحكم او كان ظرفا

ويأتي الكلام في مناقشة سيد المنتقى له ص 310 وص 311 ان شاء الله تعالى

### 067

وقد اشكل على ذلك سيد المنتقى قده في صفحة 310 بقوله:

فان الوحدة والاستمرار اللذين يدعى ظهورهما من العموم يراد بهما الوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج لا في مرحلة الانشاء والجعل وهما غير متحققين بعد التخصيص وثبوت الحكم للخاص بعد زمانه

ولاجل ذلك لا يتمسك بالعموم فيه

ومحصل ما افيد:

ان المعيار في الوحدة والتعدد للحكم بالوحدة والتعدد في مرحلة الفعلية المعبر عنها بالوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج لا بالوحدة والاستمرار في مرحلة الجعل والانشاء

فما ذكر في كلام الاصفهاني من ان العبرة في الوحدة والتعدد بالنسبة للحكم على الوحدة والتعدد في مرحلة الجعل والانشاء غير تامٍ بل العبرة في تعدد الحكم ووحدته بالوحدة والتعدد في مرحلة الخارج المعبر عنها بمرحلة الفعلية وبما ان الحكم في مرحلة الفعلية يتعدد بمجرد تخصيصه فان وجوب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن فردٌ من الوجوب ووجوب الوفاء بالبيع الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار وجوب اخر فالحكم في مرحلة الفعلية لا محالة متعددٌ للفاصل بين الوجوبين بزمن التخصيص وما به العبرة في التعدد والوحدة هو هذه المرحلة لا مرحلة الجعل والانشاء كما فرضها المحقق الاصفهاني

ان قلت

قد افاد المحقق اصفهاني ان الوحدة الخارجية وهي الوحدة والتعدد بحسب مرحلة الفعلية منثلمة اذ لا ريب ان الحكم في مرحلة الفعلية له اطاعات وعصيانات وهذا يكشف عن عدم وحدته فبذلك لا يبقى فرقٌ بين الحكم الواحد بحسب الجعل والحكم المتعدد اذ الجميع قد انثتلمت وحدته في مرحلة الخارج بتعدد الاطاعات والعصيان فلو كان المدار على الوحدة بحسب مرحلة الخارج لما بقي حكمٌ واحدٌ اذ لا يوجد حكمٌ الا وله اطاعات وعصيانات وهذا يعني انه ليس له وحدةٌ في مرحلة الخارج

و لا يبقى فرقٌ بين ما جعله الشارع حكماً واحداً وما جعله متعدداً مما يعني ان المناط على الوحدة والتعدد بحسب مرحلة الجعل والانشاء

قلت

اما ما ساقه من البرهان على عدم اعتبار الوحدة الخارجية من عدم تحققها اصلاً لتعدد الاطاعة والمعصية الكاشف عن تعدد الحكم فلا ينافي ما ذكرناه من ان الحكم في مرحلة الفعلية متعددٌ لانثلام وحدته بالتخصيص ومع ذلك فان تعدد الاطاعة والعصيان لا يثلم وحدة الحكم لان المراد من الوحدة الخارجية المعتبرة انما هو الوحدة بنظر العرف التي يمكن انطباقها على التعدد الدقي

فان العرف يرى ان وجوب الوفاء بالعقد في اوفو بالعقود واحد كما ان المولى اذا قال اكرم العلماء دائماً فاطاع الحكم يوماً وعصاه يوماً اخر فانه وان تعددت الاطاعة والعصيان الا ان هذا لايثلم وحدة الحكم عرفاً وان كان يثلم وحدة الحكم دقة وهي متحققةٌ في حكم العام بالنسبة لافراده وتنثلم بالتخصيص

فعدم امكان الوحدة في مرحلة الخارج بمعنىً لا يتنافى مع دعوى الوحدة في هذه المرحلة بمعنىً اخر اي ان انثلام الوحدة الخارجية بلحاظ تعدد الاطاعة والعصيان لا يوجب انثلام الوحدة الخارجية بلحاظ النظر العرفي فان النظر العرفي يرى ان للحكم وحدةً لا تنثلم بتعدد الاطاعة والعصيان وان كانت تنثلم بالتخصيص بنظر العرف ايضاً

فما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني من ان هناك وحدةً لا تنثلم بالتخصيص غير تامٍ

هذا بلحاظ الوحده

واما بلحاظ الاستمرار- حيث ان المحقق الاصفهاني افاد ان الاستمرار واحدٌ ولا ينثلم بالتخصيص فلا يرد اشكال صاحب الكفاية من ان لازم رجوع الفرد الى العام بعد الزمان المتيقن من التخصيص استمرار المنقطع وهو غير معقول -

فاجاب عنه في المنتقى :

بقوله في صفحة 311 :

وكذلك المراد من الاستمرار هو الاستمرار بنظر العرف القابل للانطباق على الحكم المنقطع بالنظر الدقي فالحكم وان انقطع بالنظر الدقي الا انه مستمرٌ بنظر العرف لكن الاستمرار العرفي ينثلم بالتخصيص ايضاً كما افاد الشيخ الاعظم

فالمراد بالوحدة والاستمرار نظير الوحدة والاستمرار في سائر الامور التدريجية التي لا تتنافى مع التجدد والتصرم فمتى دخل المتكلم في خطبةٍ او درسٍ عد الدرس واحدا مع تخلل القواطع فيه ويعد تواصل الدرس استمراراً مع القواطع كسائر الامور التدريجية التي يكون اتصال اجزائها بمثابة الوجود الواحد الذي لا ينثلم عرفا الا بالتخصيص فكذلك للحكم وحدةٌ خارجية تنثلم بالتخصيص وان كانت لا تنثلم بالاطاعة والعصيان كما له استمرارٌ خارجي ينثلم بالتخصيص وان كان لا ينثلم بتعدد الاطاعة والعصيان

الملاحظة الثالثة على كلام على كلام المحقق الاصفهاني

ايضاً ما اورده سيد المنتقى ص 311 بقوله:

هذا مع انه لم نعرف معنىً محصلاً للاستمرار في مقام البعث حيث قال الاصفهاني - ان المعتبر ليس هو الاستمرار في الخارج وانما المعتبر هو الاستمرار في مرحلة الانشاء وهو متحقق- اذ كيف يتصور الاستمرار في البعث? والاستمرار من شؤون الوجودات الزمانية فان ما يقال له مستمر او منقطع ما كان من الوجودات الخاضعة للزمن واما المجعول فهو امرٌ لحظيٌ آنيٌ في عالم اخر لا معنى لاتصافه بصفة الاستمرار والانقطاع فكيف فرض الحكم المجعول مستمرا مع فرض انقطاعه في الاثناء بالتخصيص، واما ستمراره في مقام البعث فلا نعرف له معنىً ظاهراً فتدبر

وبهذا تعرف عدم تمامية ايراد المحقق الاصفهاني على الشيخ قدس سرهما

ولكن يمكن التعليق على ذلك بذكر امورٍ ثلاثة:

الامر الاول:

لا اشكال ولا ريب ان العبرة في تعدد الحكم و وحدته بالتعدد والوحدة في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية الموضوع فان وجوب التمام على الحاضر بفعلية حضوره فاذا سافر فقد ارتفع الحكم فاذا عاد للحضر فهو حكمٌ فعليٌ اخر وهكذا لو ان المكلف حضر وسافر عشرين مرة لكانت هناك احكامٌ فعليةٌ متعددة بتعدد الموضوع مع ان الحكم المجعول وهو وجوب التمام في حق الحاضر والقصر في حق المسافر حكمٌ واحدٌ بحسب مرحلة الجعل والانشاء الا ان المناط في حقيقة الحكم على الحكم الفعلي بفعلية الموضوع لان الحكم في مرحلة الفعلية هو موضع الاثار اذ لاتشتغل الذمة الا بالحكم الفعلي بعد فعلية موضوعه لا بالحكم في مرحلة الانشاء

كما ان الذي يترتب عليه الاثر الوضعي كتنجس اليد بالرطوبة الملامسة للدم الحكم الفعلي بالنجاسة في فرض وجود دمٍ ورطوبةٍ وملاقاتٍ فلا فرق في هذا بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في ان الحكم الحقيقي ليس هو الحكم المجعول وانما هو الحكم الفعلي بفعلية موضوعه فانه موطن الاثار ولذلك فتعدد الحكم ووحدته بالتعدد والوحدة في مرحلة الفعلية كما افاد السيد الروحاني قدس سره في مناقشته للمحقق الاصفهاني قده

والمفروض ان الحكم الفعلي مما ينثلم بالتخصيص فان وجوب الوفاء الفعلي قبل العلم بالغبن غير وجوب الوفاء الفعلي بعد انقضاء الزمن المتيقن للمخصص فهما وجوبان فعليان مختلفان

الامر الثاني

انه لا وجه لما ذكر في المنتقى من ان تعدد الاطاعة والعصيان لا يعني تعدد الحكم وان الحكم الواحد بالنظر العرفي يمكن ان تكون له اطاعات وعصيانات فان الحكم الحقيقي بالنظر العرفي هو الحكم الفعلي بفعلية موضوعه والمفروض ان تعدد الاطاعة والعصيان لا يعقل الا مع تعدد الحكم الفعلي والا لو كان الحكم واحداً فلا يتصور له اطاعات وعصيانات

فتعدد الاطاعة والعصيان كاشفٌ انيٌ عن تعدد الحكم الفعلي والمفروص ان حقيقة الحكم بالنظر العرفي بالحكم الفعلي والحكم الفعلي مما يتعدد بتعدد الاطاعة والعصيان فلا يتصور للحكم وحدة مع تعدد الاطاعة والعصيان فيه فمثلا اذا قال المولى بر الوالدين واجب فعصاه المكلف صباحا واطاعه عصرا ثم عصاه ليلا ثم اطاعه في اليوم الثاني فهناك احكام فعلية عديدة بعدد مصاديق البر ولاجل تعدد الاحكام حتى بالنظر العرفي تعددت الاطاعة والعصيان

فلا يعقل التفكيك ابداً بين تعدد الاطاعة والعصيان ووحدة الحكم بالنظر العرفي فان الحكم بالنظر العرفي هو الحكم الفعلي والحكم الفعلي لا محالة لا تتعدد الاطاعة والعصيان الا بتعدده فما ذكر في المنتقى من هذه الجهة غير تامٍ

الامر الثالث

ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان المدار على الوحدة اللحاظية في مرحلة الجعل لا يقصد به المدار في عد الحكم الحقيقي واحداً ام متعددا فان المدار في ذلك على الحكم الفعلي وقد فرض ان الحكم الفعلي يتعدد بتعدد موضوعه وبتعدده تتعدد الاطاعة والعصيان و ان وحدته تنثلم بالتخصيص

وانما كون المدار في تعدد الحكم الحقيقي بتعدده في مرحلة الفعلية شيءٌ وكون المدار في مرجعية العام بعد التخصيص وعدم مرجعيته على الوحدة الفعلية الخارجية شيءٌ اخر

فان هنا نوعين من الوحدة الوحدة:

النوع الاول الوحدة في مرحلة الفعلية وهي مما تتعدد بتعدد الموضوع والعصيان والاطاعة يتعددان بتعددها وتنثلم بالتخصيص

النوع الثاني من الوحدة هي الوحدة والتعدد اللذان عليهما المدار في مرجعية العام بعد التخصيص وعدم مرجعيته اذ من الواضح ان مرجعية العام بعد انقضاء زمان المخصص فرع كونه حكماً واحداً والا لو لم يكن حكما واحدا بنظر العرف لما صح ان يكون مرجعاً بعد التخصيص بل يكون اجنبياً عنه

فبما ان مرجعية العام من حيث العموم الازماني التي يقع البحث فيها بعد التخصيص وانقضاء الزمان المتيقن للمخصص تتقوم بالوحدة بحيث يعد دليلاً واحداً ذا مفادٍ واحدٍ استثني منه زمنٌ فهل يرجع اليه في بقية الازمنة ام لا? كان المدار في مرجعية العام على الوحدة والتعدد في مقام الجعل فان المولى ان لاحظ الحكم بحسب الكثرات الزمانية متعددا كان لكل زمن حكم فاذا سقط الحكم في زمنٍ رجع الى الدليل لاثبات الحكم في زمنٍ اخر

وان لاحظ الحكم مقارنا بالكثرات الزمانية حكماً واحداً مستمراً فكان قول المولى مثلا اكرم العلماء دائماً قد اوتي به لبيان استمرار الحكم الواحد بحسب الزمان فما لاحظه المولى حكم واحد ذو بعدٍ واحد من حيث الزمان وهو الاستمرار

وبالتالي فهناك وحدة لحاظية للحكم وهناك استمرارٌ واحدٌ للحكم لا ان مقصود المحقق الاصفهاني بالاستمرار في مقام البعث ان البعث مستمرٌ كي يقال بان البعث فعلٌ آنيٌ لا يتصور معنىً محصل للاستمرار فيه اذ الاستمرار والانقطاع من شوؤن الموجودات الزمانية بل المقصود ان وحدة الحكم بحسب الزمان واستمرار الحكم بحسب الزمان متساوقان لا يمكن التفكيك بينهما فمتى ما لحظ المولى الحكم واحدا بحسب الزمان فقد لاحظ الاستمرار لا الاستمرار بالمعنى الاسمي وهو عنوان الاستمرار بل الاستمرار بالمعنى الحرفي وهو واقع الاستمرار

ومتى لاحظ الاستمرار كان الحكم واحدا حيث ان الاهمال في مقام الواقع مستحيلٌ فاذا لاحظ المولى الحكم من جهة ولاحظ الزمن من جهةٍ اخرى فاما ان يقيد الحكم بزمن خاص او لا يقيده ومعنى انه لا يقيده انه لاحظ بقاء الحكم واستمراره بحسب الزمان ومعنى ذلك انه لاحظ الحكم واحداً فلحاظ الوحدة بحسب الزمن هو عبارة عن لحاظ الاستمرار ولحاظ الاستمرار هو عبارة عن لحاظ الوحدة في الحكم فهذه هي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل وهي المدار في مرجعية العام

فلاجل ذلك وان انثلمت الوحدة في مرحلة الفعلية بالتخصيص ولكن النظر العرفي يرى انه بما ان مفاد الدليل حكمٌ واحد ذو بعدٍ زمنيٍ واحد وهو استمراره فلا يرى التخصيص العارض في الوسط او التخصيص العارض من الاول او التخصيص العارض من الاخير موجباً لانثلام هذه الوحدة بل يرى ان العام مفادٌ واحدٌ ذو استمرار واحد وإن خصص في الوسط أو الأوّل أو الأخير

فما ذكره صاحب الكفاية من أنّ لازم مرجعيّة العام بعد انقضاء زمان المتيقن للتخصيص تعدد الواحد ليس تاماً لان المتعدد هو الحكم الفعلي واما مفاد العام الذي هو المرجع عند الشك في التخصيص فوحدته لم تنثلم بذلك ولا يلزم من ذلك تعدد الواحد

كما ان اشكاله انه لو كان الحكم بعد انقضاء زمان التخصيص هو عين الحكم قبل ورود الخاص للزم استمرار المنقطع وهو باطل غير وارد ايضا لان البعد الاستمراري الذي يراه العرف مفاداً للدليل لم ينقطع بالتخصيص كي يلزم من رجوعه استمرار المنقطع

فتحصل من ذلك ان ايراد المحقق الاصفهاني قدس سره على ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره تام

### 068

### 069

القول الثالث:

ما نسب للمحقق الحائري قده من التفصيل المعاكس لتفصيل صاحب الكفاية

ومفاده:

انه اذا ورد العام نحو اوفوا بالعقود ثم ورد المخصص فان كان المخصص من الوسط كما اذا قال لا يجب الوفاء بالبيع الغبني بعد العلم بالغبن فحينئذ اذا شك بعد انقضاء زمان الفورية في بقاء الخيار او الرجوع الى العموم صح التمسك باوفوا بالعقود وذلك لان مفاد اوفوا بالعقود بمقتضى العموم الافرادي ثبوت الحكم في الجملة وانه مستمر بمقتضى الاطلاق الازماني المستفاد من مقدمات الحكمة

والمفروض ان اصل الحكم قد ثبت في الجملة وهو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن وحيث ثبت وجوب الوفاء به في البداية شمله اوفوا بالعقود باطلاقه الازماني لإثبات استمرار الحكم بعد انقضاء زمان الفورية للمخصص

واما اذا كان التخصيص من الاول كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال لا يجب الوفاء بالبيع في زمن الخيار وبعد انقضاء الزمان المتيقن للخيار والشك في ان البيع يعود للعام وهو اوفوا بالعقود ام لا فلا مجال للرجوع الى العام بل يجري استصحاب الخاص

والسر في ذلك:

هو التعارض بين اصالة العموم الافرادي واصالة العموم الازماني

وبيان ذلك:

ان لقوله اوفوا بالعقود عموما افرادي وهو شمول وجوب الوفاء لكل عقدٍ وعموما ازماني مستفادا من مقدمات الحكمة وهو استمرار وجوب الوفاء بالعقد بحسب الزمان وحيث علم بان البيع الخياري اما لخيار المجلس او لخيار الحيوان او للخيار المشروط قد خرج عن اوفوا بالعقود في اول الازمنة ولكن لا يعلم ان خروجه كان من باب تخصيص العموم الافرادي او من باب تخصيص العموم الازماني فان كان خروجه من باب تخصيص العموم الافرادي بمعنى ان البيع الخياري خرج عن العموم الافرادي فلا مجال لرجوعه بعد ذلك لان اصل وجوب الوفاء بالعقد لم يتحقق له من الاول فلا يثبت له وجوب الوفاء في بقية الازمنة

ام ان خروجه كان تخصيصاً للعموم الازماني اي ان اوفوا بالعقود شاملٌ للبيع الخياري في الجملة ولكنه خرج عنه في مقدار من الزمن وهو زمن ثبوت الخيار اي سواءً كان خيار المجلس او الحيوان او الخيار المشروط فبما انه مندرج في العموم الافرادي وانما خرج في زمنٍ من الازمنة فمقتضى عدم التخصيص الزائد رجوعه الى العام وهو اوفوا بالعقود بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص وان كان التخصيص من البداية

ولهذا احتيج لاجراء الاصل في نفي الشك فاذا اخذ باصالة العموم الافرادي فمعناه ان هذا الفرد لم يخرج عن اصل العام وهو اوفوا بالعقود وانما خروجه في الزمن فلا تجري اصالة العموم الازماني لان مقتضى اصالة العموم الافرادي ان لاتخصيص بحسب الافراد واذا لم يكن هناك تخصيصٌ بحسب الافراد فالتخصيص لامحالة بحسب الازمان

فاصالة العموم الافرادي تكذب اصالة العموم الازماني اذ ان الخروج لم يكن خروجاً للفرد وانما كان خروج للحكم في زمنٍ

واصالة العموم الازماني تكذب اصالة العموم الافرادي فان مقتضى اصالة العموم الازماني ان الخروج لم يكن خروجاً بحسب الزمان وانما كان خروجا بحسب الفرد فحيث تتعارض اصالة العموم الافرادي التي تعني ان الخروج لم يكن خروجا للفرد بل خروجا بحسب الزمان مع اصالة العموم الازماني التي تعني ان الخروج لم يكن خروجا بحسب الزمان وانما كان خروجاً بحسب الفرد فلا يعود مرةً اخرى فيتساقط الاصلان والمرجع استصحاب حكم المخصص اي بقاء الخيار

وقد تصدى السيد الخميني قدس سره في كتاب الرسائل لمناقشة ما افيد بعدة مناقشات

المناقشة الاولى بتقريب منا

انه لا تعارض بين الاصالتين اطلاقاً والسر في ذلك ان اصالة العموم الافرادي تجري بلا مانعٍ اذ ان مفاد اصالة العموم الافرادي ان البيع الخياري داخلٌ تحت اوفوا بالعقود في الجملة وان كان قد خرج عنها من البداية ولكن بما انه عقدٌ فمقتضى اوفوا بالعقود شموله له فهي وان لم تشمله في زمان انعقاده ابتداءا لكنها تدل على شمولها له في الجملة

ولا يعارضها اصالة العموم الازماني لانها لا تجري والسر في ذلك ان الغرض من اجراء اصالة العموم الازماني هو نفي العموم الافرادي واخراج البيع الخياري عن تحت اوفوا بالعقود من الاصل بحيث لا يشمله في بقية الازمنة

وهذا مما لم يحرز بناء العقلاء عليه فان مجرى اصالة العموم الازماني انه بعد المفروغية عن العموم الافرادي في عقد من العقود والشك في خروجه عنه بحسب الزمان تجري اصالة العموم الازماني لنفي التخصيص بحسب الزمن

واما اجراء اصالة العموم الازماني لالغاء الفرد وهو البيع الخياري من اندراجه تحت اوفوا بالعقود بالمرة فهي مما لا تتكفل له وحيث ان اصالة العموم الازماني لا تتكفل معالجة هذه النقطة وهي ان البيع الخياري مندرجٌ تحت اوفوا بالعقود او خارج عنه بالمرة فلا مجرى لها او فقل لم يحرز بناء العقلاء على اجراء اصالة العموم الازماني لاخراج هذا العقد بالمرة عن اوفوا بالعقود بحيث لا تشمله في بقية الازمنة

نعم يمكن الجمع بين الاصلين بان يكون احدهما تمهيداً للاخر فيقال مقتضى اصالة العموم الافرادي في اوفوا بالعقود شمولها للبيع الخياري في الجملة لانه عقدٌ من العقود وفي طول ذلك حيث يشك في بقاء البيع الخياري بعد انقضاء الزمن المتيقن للخيار تحت اوفوا بالعقود او خروجه عنه في بقية الازمنة فان مقتضى اصالة العموم الازماني هو عدم خروجه في بقية الازمنة

اي يصح التمسك بها لنفي التخصيص الزائد فانه اذا دار امر المخصص بين الاقل والاكثر اقتصر في التخصيص على المقدار المتيقن وهو الاقل ونفي الزائد باصالة العموم

الملاحظة الثانية التي افادها السيد الخميني قده :

ومحصلها ان الاصول اللفظية انما تجري في ظرف الشك في المراد الجدي لا في ظرف الشك في كيفية الارادة فمثلاً اذا قال المولى اكرم كل عالم ولا تكرم اي جاهلٍ وعلم بعدم اكرام زيدٍ ولكن لايدرى هل ان عدم اكرام زيدٍ من باب التخصيص? بمعنى انه عالمٌ ومع ذلك لا يجب اكرامه او من باب التخصص بلحاظ انه جاهلٌ فيندرج تحت احكام الجاهل ومنها عدم وجوب الاكرام فالمراد معلومٌ وهو خروج زيدٍ عن قوله اكرم كل عالمٍ وانما الشك في كيفية الارادة و كيفية الخروج وانه خروجٌ تخصيصيٌ او تخصصي

وحيث لا شك في المراد وانما الشك في كيفية الارادة فلا مجرى لاصالة العموم في قوله اكرم كل عالم لاثبات ان الخروج كان على نحو التخصص لا على نحو التخصيص فان هذا ليس علاجاً للشك في المراد وانما هو علاجٌ للشك في نحو الارادة واصالة العموم لا تتكفل علاج الشك في كيفية الارادة وانما تتكفل علاج الشك في المراد ولا شك في المراد

والمقام من هذا القبيل فان الغرض من كلا الاصلين اصالة العموم الافرادي واصالة العموم الازماني تنقيح حال ما مضى وليس تنقيح حال ما يأتي اذ لا يراد باصالة العموم الافرادي في اوفوا بالعقود اثبات ان البيع الخياري باق تحت العام ولا يراد باصالة العموم الازماني نفي تخصيص زائد فيندرج تحت العام في بقية الازمنة كي يكون الاصلان جاريين بلحاظ الشك في المراد حين لا يعلم ان البيع الخياري سيندرج تحت اوفوا بالعقود في بقية الازمنة ام لا?

فلو كان المنظور هذا لجرى الاصلان بلحاظ انه تنقيح للشك في المراد ولا تعارض بينهما فيه

ولكن المنظور في كلام المحقق الحائري جريانهما بلحاظ ما مضى لا بلحاظ ما يأتي اي بلحاظ الفترة التي علم بخروج البيع الخياري فيها عن اوفوا بالعقود ففي هذه الفترة التي علم بالمراد وان البيع الخياري خارجٌ عن اوفوا بالعقود والشك في كيفية خروجه وانه هل خرج عن العموم الافرادي فلا يعود او خرج عن العموم الازماني فيمكن التمسك باصالة العموم الازماني فيه بعد ذلك الزمان

فان الشك بالنسبة لما مضى ليس شكاً في المراد وانما هو شكٌ في كيفية الارادة وبما انه علم ان البيع الخياري قد خرج عن اوفوا بالعقود في اول ازمنة انعقاده فلا تجري اصالة العموم الافرادي لاثبات ان خروجه كان بحسب الزمان ولا اصالة العموم الازماني لاثبات ان خروجه كان تخصيصا فرديا فإن كلا الأصلين بلحاظ ما مضى وهو ما علم خروجه فيه يعالجان الشك في كيفية الخروج ولا يعالجان الشك في اصل الخروج او الشك في المراد

نعم الغرض من اجرائهما تنقيح حال المستقبل اذ لو كان خارجاً بنحو التخصيص الافرادي فلا دليل على رجوعه ولو كان خارجاً بالتخصيص الازماني لامكن رجوعه ولكن الغرض من اجراء الاصلين شيء ومجرى الاصلين شيء اخر فالغرض من اجراء الاصلين وان كان تنقيح ما هو المراد مستقبلاً وهو اندراجه تحت اوفوا بالعقود في بقية الازمنة او عدم اندراجه ولكن مجرى الاصلين فعلاً هو حال ما مضى من الزمان والعبرة في جريان الاصل وعدمه بمجراه لا بالغرض منه وحيث ان مجرى الاصلين الشك في كيفية الارادة لم يجر الاصلان في هذا المورد كي يقال بجريانهما وتعارضهما

### 070

المناقشة الثالثة التي ذكرها السيد الخميني قدس سره على التفصيل المنسوب للمحقق الحائري:

ان اثبات اللازم فرع ثبوت الملزوم والملزوم ممتنعٌ في المقام

وبيان ذلك:

ان عندنا في المقام ملزوماً وهو اصالة العموم الازماني ولازما وهو عدم العموم الافرادي حيث اريد باجراء اصالة العموم الازماني نفي العموم الافرادي فالملزوم هو اصالة العموم الازماني واللازم هو انتفاء العموم الافرادي لأن قوله اوفوا بالعقود خرج عنه البيع الخياري من اول الامر وحين يشك في ان البيع الخياري هل كان خارجاً تخصيصاً فالمنتفي هو العموم الافرادي ام كان خارجا ازمانا فالمنتفي هو العموم الازماني فاصالة العموم الازماني يراد منها نفي العموم الافرادي

فلاجل ذلك كان اثباتٌ اللازم وهو نفي العموم الافرادي في قوله اوفوا بالعقود للبيع الخياري من الاول فرع اثبات الملزوم وهو اصالة العموم الازماني والمفروض ان العموم الازماني ممتنعٌ في المقام اذ علم بان البيع الخياري لم يندرج تحت اوفوا بالعقود في اول الازمنة ومقتضى ذلك ان ليس لاوفوا بالعقود عموم ازماني يشمل البيع الخياري فحيث علم بعدم وجوب الوفاء بالبيع الخياري مدة الخيار من اول الامر فقد علم بانتفاء العموم الازماني وحيث علم بانتفاء العموم الازماني كان ثبوت العموم الازماني ممتنعا للعلم بانتفائه واذا كان ثبوت الملزوم ممتنعاً لم يمكن اثبات اللازم وهو انتفاء العموم الافرادي

ولكن هذه الملاحظة محل تأملٍ

والوجه في ذلك:

انه لو كان الملزوم هو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع في اول الازمنة لصح ان اثبات ذلك ممتنع لان نقيضه هو الثابت وحيث ثبت نقيضه وهو عدم وجوب الوفاء بالبيع زمن الخيار فنقيضه وهو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع الخياري ممتنعٌ اذ متى ثبت النقيض فالنقيض الاخر ممتنع الحصول

اي لو كان الملزوم هو ثبوت وجوب الوفاء بالعقد في البيع الخياري لقيل ان هذا الملزوم ممتنع لثبوت نقيضه واذا امتنع امتنع اثبات لازمه وهو انتفاء العموم الافرادي

واما اذا كان الملزوم اصل لفظي وهو اصالة العموم الازماني في اوفوا بالعقود فحينئذ لم يعلم بانتفاء هذا الملزوم كي يكون اثباته ممتنعا اذ المفروض انه مجرد اصلٍ لفظي ولعله ثابتٌ في المقام ولو لانتفاء الموضوع اذ من المحتمل ان البيع الخياري قد خرج خروجاً افرادياً واذا خرج خروجاً افراديا فالمنتفي هو العموم الافرادي اذاً فالعموم الازماني باق في اوفوا بالعقود اذ لم يرد عليه تخصيص ولو لانتفاء موضوعه في البيع الخياري اذ المفروض ان البيع الخياري اذا خرج عن اوفوا بالعقود بالتخصيص الافرادي فحينئذ قد انتفى العموم الافرادي في اوفوا بالعقود لا العموم الازماني

فبالنسبة لخطاب اوفوا بالعقود اصالة العموم الازماني ثابتةٌ ولو لاجل احتمال ان الذي انتفى في اوفوا بالعقود هو العموم الافرادي فالملزوم مما يمكن ثبوته فيتمسك به لكونه اصلاً لفظياً لاثبات لازمه ولازمه هو انتفاء العموم الافرادي وبالتالي مقتضى اصالة العموم الازماني في اوفوا بالعقود انتفاء العموم الافرادي

الملاحظة الثالثة

ان لازم اصالة العموم الازماني عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محالٌ

وبيان ذلك :

ان اجراء اصالة العموم الازماني لازمه انتفاء العموم الافرادي واذا انتفى العموم الافرادي انتفى العموم الازماني لأنه متفرعٌ

على العموم الافرادي وحال من احواله وشأن من شؤونه فكان لازم جريان اصالة العموم الازماني عدم جريانها اذ بجريانها ينتفي العموم الافرادي وبما ان العموم الافرادي موضوعٌ للعموم الازماني فانتفاءه يقتضي انتفاء ما هو متفرعٌ عليه فينتفي العموم الازماني واذا انتفى كان جريانه مؤدياً الى عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال

ولكن هذه الملاحظة ايضاً غير تامةٍ

والوجه في ذلك:

ان هناك فرقا بين مقام الثبوت ومقام الاثبات فبحسب مقام الثبوت لو انتفى العموم الافرادي واقعا لانتفى العموم الازماني ثبوتا فان العموم الازماني صغرى من صغريات العموم الاحوالي والعموم الاحوالي فرع ذي الحال وذو الحال هوالعموم الازماني فلو انتفى العموم الافرادي ثبوتا اي بحسب المراد الجدي لانتفى العموم الازماني

وهذا واضحٌ

لكن الكلام في مقام الاثبات اذ لا يعلم في مقام الاثبات ان العموم الافرادي منتف ام لا? اذ لعل خروج البيع الخياري من اول الامر تخصيصٌ بحسب الزمان وليس تخصيصاً بحسب الافراد فلم يعلم انتفاء العموم الافرادي ثبوتا كي يقال اذا انتفى العموم الافرادي ثبوتا انتفى العموم الازماني

وبناءً على ذلك فيقال:

مقتضى مقام الاثبات انعقاد العموم الازماني ومقتضى انعقاده جريان اصالة العموم وبجريانها ينتفي العموم الافرادي اثباتاً نتيجة لجريان اصالة العموم الازماني وهو لا يعني انتفاء العموم الازماني فان ما هو موضوعٌ للعموم الازماني العموم الافرادي ثبوتاً لا اثباتا فالمتوقف عليه غير المتوقف فان العموم الازماني يتوقف ثبوتا على العموم الافرادي جدا وما ينتفي باصالة العموم الازماني اثباتاً هو العموم الافرادي دلالة فلا يلزم من ذلك دورٌ ولا يلزم من وجوده عدمه كي يكون محالاً

فتلخص بذلك:

ان ما نسب للمحقق الحائري من التفصيل بين التخصيص من الوسط فيصح التمسك بالاطلاق الازماني بعد انقضاء زمان التخصيص والتخصيص من الاول فلا يصح ذلك غير تامٍ للملاحظتين الاوليين دون الملاحظتين الاخريين

القول الاخير : هو عدم التمسك بالعام بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن الخاص مطلقا وهو

ما نقل عن بعض الاعلام دام ظله وبيانه انه اذا خرج الفرد عن عموم العام في زمانٍ فهناك محتملان

المحتمل الاول

ان هذا مجرد تخصيصٍ في زمنٍ محدد وبعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص يرجع الى ظهور العام في العموم الازماني

المحتمل الثاني

ان خروج الفرد في زمنٍ معينٍ هو عبارةٌ عن عدم ارادة العموم الازماني للدليل

وبما ان هنا محتملين فحيث ان المولى لو كان يريد التخصيص بمقدار الزمن المتيقن للخاص بحيث يبقى الدليل ذا عمومٍ ازمانيٍ يرجع اليه بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن التخصيص لاستخدم المخصص المتصل وقال بعبارةٍ مختصرة اوفوا بالعقود الا البيع الغبني بعد العلم بالغبن او اوفوا بالعقود الا البيع الخياري

فعدم استخدامه المخصص المتصل الذي يؤدي بكل وضوحٍ الى صحة التمسك بالدليل في عمومه الازماني لما بعد انقضاء الزمان المتيقن للمخصص يصلح مانعاً عرفياً من احراز ارادة العموم الازماني جداً فلعل المولى لا يريد العموم الازماني جداً وانما استخدم المخصص المنفصل لبيان التغليب اي لكي يتأكد للعام ظهورٌ في العموم الافرادي بحيث يتمسك به في غير ما خرج

فمن اجل التغليب استخدم المخصص المنفصل كي يقوى الظهور في العموم الافرادي والا فالمولى ليس في نفسه ارادةٌ جدية للعموم الازماني فمع احتمال ذلك عرفا يشكل عدم استخدام المخصص المتصل مع انه اقرب لبيان مراد المولى لو كان يريد العموم الازماني مانعا من احراز العموم الازماني بحيث يرجع اليه عند الشك في سعة المخصص

ولكن ما افيد خلاف المرتكزات العرفية

فان الدليل اذا عرض على العرف فقد تمت لديه مقدمات الحكمة وهي كون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد بالزمان

ومقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق الازماني للدليل ومقتضى الاطلاق الازماني للدليل التمسك به بعد الشك في سعة المخصص وضيقه من حيث الزمان ولا عبرة باحتمال عدم ارادة العموم الازماني فانه يوجد كاشفٌ عرفيٌ عنه وارادته جداً وهو الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة

واما عدم استخدام المولى للمخصص المتصل لو كان يريد العموم الازماني فهو امرٌ متعارف في باب التقنين حيث يذكر المولى على سبيل ضرب القاعدة العام مع ارادة عمومه الافرادي وعمومه الازماني ثم يعقبه بمخصصات بعضها افرادية وبعضها ازمانية فان هذا الحال شائعٌ في مقام التقنين ومع شيوعه فعدم استخدام المخصص المتصل وان كان اقرب لبيان مراد المولى لو كان يريد العموم الازماني لكنه لا يصلح مانعاً عرفياً من الرجوع الى الدليل للتمسك بالاطلاق الازماني فيه بعد انقضاء الزمان المتيقن للمخصص .

### 071

### تعقيب:

وقع البحث في ان رجوع ما استغني عنه من المؤنة لدليل الخمس او عدم رجوعه هل هو من تطبيقات هذا البحث وهو الرجوع للعام بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص وعدمه ام لا?

ومن اجل تنقيح النتيجة نتعرض لما ذكر في هذه المسالة في بحث الخمس

وهناك دليلان

الدليل الاول :

موثقة سماعة: الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثير

الدليل الثاني :

صحيحة علي ابن مهزيار: انما الخمس بعد المؤونة

وقد وقع الكلام في نسبة الدليل الثاني للدليل الاول ضمن اربعة آراء

الرأي الاول

ان خروج المؤنة عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثير خروجٌ تخصصيٌ موضوعيٌ

والوجه في ذلك:

ان مؤنة السنة لا يصدق عليها عنوان الفائدة عرفاً فهي خارجةٌ موضوعا عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس فاذا استغني عن المؤنة كما لو استغني عن الثوب بعد لبسه او استغني عن السيارة بعد استعمالها فحينئذ ان بني على ان موضوع الخمس ماكان فائدة عند تملكه فلا يثبت الخمس فيها مرةً اخرى

حيث ان ظاهر قوله الخمس في كل ما افاد الناس ثبوت الخمس في الفائدة بالفعل عند تملكه وما استغني عنه بعد ان كان مؤنة وان حدث فعلاً اتصافه بكونه فائدة اذ مقتضى الاستغناء عنه انه فائدة بالفعل الا انه لا يصدق عليه فائدة عند تملكه شيءٍ لحدوث تملكه من قبل لا بالفعل

وانما الحادث بالفعل بعد الاستغناء عنه اتصافه بكونه فائدة ، وحيث بني على ان موضوع ثبوت الخمس تملك الفائدة فهذا وان كان فائدة بقاءً الا انه لم يحدث تملكه فعلا

وان بني على

ان موضوع ثبوت الخمس ما كان فائدةً بالفعل فالمدار على فعلية الاتصاف بالفائدة سواء كان الاتصاف حادثاً عند تملكه ام باقياً فحينئذ يشمله قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثيرٍ بعد الاستغناء عنه

الرأي الثاني:

هو الخروج التخصيصي القابل للعود بان يقال ان ما كان مؤنة فهو فائدة في نفسه ولكن المشرع رفقا بالمكلف استثنى ما كان مؤنة من تعلق الخمس وان كان فائدةً بالفعل فالسيارة المستعملة في المؤنة فائدة بالفعل لكن الشارع استثناها من تعلق الخمس

فبالتالي تكون نسبة الدليل الثاني للدليل الاول نسبة التخصيص فاذا استغني عنه بعد ذلك وخرج عن كونه مؤنة فمقتضى ذلك رجوعه للعام اذ المفروض انه فائدةٌ بالفعل وانما استثناه المشرع عند كونه مؤنة وليس بمؤنة فعلا فمقتضى انتفاء الموضوع رجوعه لدليل ثبوت الخمس

وبناءً على ذلك لاترتبط المسالة بمحل الكلام فان محل البحث ما اذا خرج عن العام فردٌ بعنوانه في زمن معين ثم شك في سعة المخصص من حيث الزمان فيبحث في انه هل للعام عموما ازمانيا يشمله بعد انقضاء الزمن المتيقن ام لا?

كما في قوله اوفوا بالعقود وقوله البيع الغبني لا يجب الوفاء به حين العلم بالغبن فان الخارج عن اوفوا بالعقود البيع الغبني بعنوانه وقد خرج في زمنٍ معين وبعد انقضاء القدر المتيقن من زمن التخصيص وهو زمان فورية الخيار يشك في بقائه خارجاً او رجوعه فمقتضى انطباق الموضوع العام عليه شمول اوفوا بالعقود له

بينما في المثال قد خرجت السيارة المستعملة في المؤنة عن هذا الدليل وهو قوله الخمس في كل ما افاد الناس لا بعنوانها وانما خرجت بعنوانٍ كليٍ وهو عنوان المؤنة فاذا زال هذا العنوان المصب للتخصيص والمفروض انها فائدةٌ بالفعل اندرجت تحت العام قهرا بلا خلافٍ عند احدٍ

فكما ان المسالة على الرأي الاول خارجة عن محل البحث اذ على الرأي الاول كان الخروج تخصصياً وموضوعياً لا تخصيصيا فكذلك هي خارجةٌ عن محل البحث على الرأي الثاني اذ لم يخرج فردٌ بعنوانه في زمنٍ وانما خرج فردٌ بعنوان كلي فاذا انتفى العنوان الكلي رجع انطباق العام عليه قهرا

الرأي الثالث:

الخروج التخصيصي الذي لا يقبل العود

وبيانه ان المستفاد من قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثيرٍ ان موضوع ثبوت الخمس هو حدوث الفائدة وذلك لظهور عناوين الافعال في الحدوث سواءا كانت في موضوعات الاحكام ام في متعلقاتها فاذا قيل من افطر متعمدا فعليه الكفارة فان ظاهره ان موضوع وجوب الكفارة حدوث الافطار فلايصدق على الافطار البقائي .

وكذا اذا قيل من اجنب فليغسل رأسه ورقبته ثم ليغسل بدنه فان ظاهره ان المأمور به حدوث غسل الرأس والرقبة و غسل البدن فلايكفي الغسل البقائي وبما ان ظاهر عناوين الافعال هو الحدوث فالنتيجة في المقام ان موضوع ثبوت الخمس حدوث الفائدة او حدوث الغنم كما هو المستفاد من قوله فاعلموا ان ما غنمتم من شيءٍ فان لله خمسه .

وبناءً على ذلك :

اذا كان الشيء عند حدوث كونه فائدة مؤنة فلم يتعلق به الخمس لكونه مؤنة فخرج عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس تخصيصا بمقتضى - انما الخمس بعد المؤنة- فاذا استغني عن كونه مؤنة فهو وان كان فائدةً بالفعل لكنه ليس فائدة حادثة وانما هي فائدة باقية وموضوع ثبوت الخمس حدوث الفائدة وهذه ليست فائدة حادثة وانما هي بقاءٌ للفائدة السابقة فلا يشملها دليل الخمس من جديدٍ

وبناءً على هذا الرأي فالمسألة خارجة عن محل البحث ايضاً لان محل البحث ان يكون التخصيص ازمانيا للدليل لا افرادياً فاذا خرج الفرد في زمنٍ وشك في سعة المخصص من حيث الزمن جاء البحث هل العام يشمله بعد انقضاء القدر المتيقن من زمان المخصص ام لا?

وأما اذا كان التخصيص افرادياً كما هو المفروض حيث خرجت الفائدة الحادثة عن دليل ثبوت الخمس بعنوان المؤنة وهذا تخصيصٌ افراديٌ فلا ينطبق عليه عنوان البحث مضافا الى ان محل البحث ما خرج عن العام وهو قابلٌ للعود

واما بناءً على هذا الراي فالفائدة التي هي كانت مؤنةً ثم استغني عنها مما لا يقبل العود تحت العام لان موضوع العام حدوث الفائدة ولايصدق عليها الفائدة الحادثة بعد الاستغناء عن كونها مؤنة

الرأي الرابع

ما يظهر من تقريرات سيدنا الخوئي قدس سره في بحث الخمس من ان قوله ع: الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثير يشمل ما كان مؤنةً بالفعل

واما قوله انما الخمس بعد المؤنة فلا يستفاد منه اكثر من رفع الحكم التكليفي لاالوضعي بمعنى ان المؤنة فائدةٌ بالفعل ومتعلقٌ للخمس بالفعل لتعلق الخمس بالفائدة منذ ظهورها سواءً كانت مؤنةً ام لا?

فالمؤنة كالسيارة فائدة بالفعل ومورد لتعلق الخمس بالفعل غاية ما في الباب لا يجب اداء الخمس منها تكليفا والا فخمسها ليس ملكا لصاحب السيارة بل هو ملك للامام والسادة الفقراء وانما المشرع ارفاقاً بالمؤمن لم يوجب عليه اداء الخمس فيها ما دامت مؤنة

فاذا استغني عن كونها مؤنة وجب اخراجه لان دليل ثبوت الخمس يشملها من الاول : الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثيرٍ

فهي لم تخرج عن دليل ثبوت الخمس وضعا باي مخصص وانما لم يجب اداء الخمس تكليفاً فاذا استغني عن كونها مؤنةً وجب اداء الخمس لأجل حرمة التصرف في مال الغير ومن التصرف حبسه عن مالكه.

وعلى هذا الرأي ايضاً تخرج المسالة عن محل الكلام فان محل الكلام ما اذا وجد تخصيص للعام فاذا لم يوجد اي تخصيصٍ للعام غايته ان الحكم التكليفي قد ارتفع وبالتالي فالمسألة لا ربط لها بمحل الكلام .

والنتيجة:

انه على جميع الاراء في مسألة الفائدة التي كانت مؤنة ثم استغني عن كونها مؤنة فهل يثبت الخمس فيها بعد الاستغناء عن كونها مؤنةً ام لا مما لا ربط لها بمحل الكلام ولذلك فهي ليست استثناء من محل البحث بل هي خارجةٌ عن محل البحث موضوعا .

وقد ذكر السيد الحكيم قدس سره في المستمسك:

ان الوجه في عدم ثبوت الخمس فيما استغني عنه بعد كونه مؤنة قصور المقتضي عن ثبوت الخمس وهو صحيح علي ابن مهزيار في قوله فاما الغنائم والفوائد يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام

ولكن هذا مبنيٌ على ان القيد وهو قوله في كل عام راجعٌ للموضوع لا للحكم حيث ان هناك تصورين :

التصور الاول :

ان القيد راجع للموضوع فكأنه قال فاما الفوائد في كل عامٍ ففيها خمس فيكون المستفاد من الرواية ان موضوع ثبوت الخمس فائدة العام وحيث ان ما كان مؤنة في وسط السنة ثم استغني عنه لا يصدق عليه انه فائدة العام لانه ليس فائدة للسنة اذ صار في بعض السنة مؤنة فلم يصدق عليه انه فائدة السنة وحيث لم يصدق عليه انه فائدة السنة لم يتعلق به الخمس.

التصور الثاني:

ان ظاهر الرواية رجوع القيد للحكم لا للموضوع -فاما الغنائم والفوائد يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام بمعنى ان الوجوب في كل عام لا ان موضوع الخمس الفائدة في كل عام

والمقصود بالوجوب في كل عام اما مقابل تعدد الوجوب في العام الواحد فكأن مفاد الرواية انه لا يجب الخمس في الفائدة بل في كل عامٍ مرة او مقابل الخمس الذي يجب في العمر مرة وهو ما ثبت بحكمٍ ولايتي فان بعض انواع الخمس انما ثبتت بحكمٍ ولايتي فلا يجب الخمس فيها في كل عامٍ وانما يجب الخمس بمقدار ما تعلق به الامر الولايتي

كما يظهر من صدر صحيح علي ابن مهزيار التي قال فيها: لقد علمت ان بعض موالي قصروا فيما يجب عليهم فاوجبت عليهم الخمس في عامي هذا ولم اوجب عليهم الخمس في كل عامٍ قال تعالى خذ من اموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم بها

و ظاهره انه اوجب الخمس ولايةً في بعض الاعوام ولم يوجبه عليهم كل عام فقوله فاما الفوائد والغنائم يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام مقابل ما وجب في العمر مرة بالامر الولايتي.

### 072

### التنبيه الرابع عشر:

ما تعرض له الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية من شروط جريان الاستصحاب:

وذلك لان المستفاد من روايات الاستصحاب ان مناط جريانه صدق نقض اليقين بالشك في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك

وبما ان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على وحدة المتيقن والمشكوك فلأجل ذلك كان من شرائط جريان الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك

والمراد بوحدة المتيقن والمشكوك وحدتهما من حيث الموضوع ومن حيث المحمول

اذ قد يكون الموضوع واحداً والمحمول متعدداً:

كما لو تيقن المكلف بعدالة زيد فاجرى استصحاب عالمية زيدٍ فان الموضوع وان كان واحدا وهو زيد الا ان المحمول متعددٌ فالمتيقن محمولٌ والمستصحب محمولٌ غيره وبالتالي فلايصدق على رفع اليد عن المتيقن انه نقضٌ لليقين بالشك

وتارةً يكون المحمول واحدا والموضوع متعدد:

وذلك كاستصحاب عدالة زيدٍ مع كون المتيقن عدالة بكرٍ فانه لا يصدق معه نقض اليقين بالشك ابداً

فالنتيجة:

هي ان شرط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً سواءً كان المشكوك مفاد كان التامة او ليس التامة او مفاد كان الناقصة او ليس الناقصة كما اذا شك في وجود زيد فاستصحب وجوده او شك في وجود الحدث فاستصحب عدمه كما اذا شك في عدالة زيد فاستصحبت العدالة او شك في عدم ارتداد زيدٍ فاستصحب عدم ارتداده

فان الجميع مندرج تحت عنوان اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً والا لم يجر الاستصحاب

الا ان الشيخ الاعظم قدس سره فرع على اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة احراز بقاء الموضوع اذ ما لم يحرز بقاء الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة لم يصدق نقض اليقين بالشك

بينما المحقق صاحب الكفاية اكتفى في جريان الاستصحاب باتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة بلا حاجةٍ لاعتبار اخر وراء ذلك كاعتبار احراز بقاء الموضوع

ولذلك فالكلام فعلاً في مطلبين

المطلب الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم من اعتبار احراز بقاء الموضوع

فقد افاد الشيخ الاعظم قده جهتين في المقام

الجهة الاولى

ان هناك فرقاً بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

فان الحيثية التقييدية هي عبارةٌ عن موضوع الحكم نفسه

فمثلاً في قول الشارع الدم نجس يكون الدم حيثيةً تقييدية لانه موضوع النجاسة وفي قول الشارع مثلاً الجسم متنجس اذا لاقى النجس برطوبةٍ مسرية يكون الجسم موضوعاً للحكم

واما حيثية وجود رطوبةٍ مسريةٍ عند الملاقاة فهي حيثيةٌ تعليلية اذ انها واسطة في الثبوت اي واسطةٌ في ثبوت الحكم للموضوع فما هو الحكم هوالنجاسة وما هو الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس ولكن كون الملاقاة مع رطوبةٍ مسرية حيثية تعليلية وواسطة في ثبوت النجاسة للجسم الملاقي

وبالتالي يظهر الفرق بين الحيثية التقييدية وهي موضوع الحكم اذ هي عبارة عن الجسم الملاقي والحيثية التعليلية وهي عبارة عن حيثية الرطوبة المسرية

الجهة الثانية

هل المدار في تحديد ما هو الموضوع من اجل تحديد بقائه واشتراكه بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة على نظر الشرع ام على نظر العرف? ام على نظر العقل?

فهنا محتملات ثلاثة

الاول

ان يكون المدار في تحديد الموضوع وبقائه على نظر الشرع والمقصود بنظر الشرع ما هو المستفاد من ظاهر الدليل بحسب المعنى اللغوي والعرفي فاذا قال المشرع مثلاً الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان المنصرف من الدليل ان موضوع الحكم المعبر عنه بالحيثية التقييدية هو الماء المتغير

فاذا زال تغيره من قبل نفسه فشك في بقاء النجاسة لم يجري استصحاب بقائها لتغير الموضوع

واما اذا قال المشرع الماء اذا تغير بالنجاسة تنجس فان ظاهر الدليل ان ما هو موضوع الحكم وما هو الحيثية التقييدية له هو ذات الماء والتغير حيثيةٌ تعليلية و واسطة في ثبوت النجاسة للماء

فاذا شك في بقاء النجاسة لاجل الشك في زوال التغير فحينئذ يجري الاستصحاب اذ الموضوع ذات الماء بخلاف ما لو قيل ان التغير حيثية تقييديةً فانه مع الشك في بقاء التغير لا وجه لاستصحاب النجاسة لانه استصحابٌ مع عدم احراز بقاء الموضوع المساوق لعدم احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

المحتمل الثاني

ان المدار على النظر العرفي

بمعنى ما يفهمه العرف بحسب مناسبات الحكم للموضوع في ضوء مرتكزاته

ففي المقام مثلاً اذا عرض على العرف قول المولى الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان التغير وان اخذ في لسان الدليل وصفاً بحيث يكون المستفاد بالنظر البدوي ان موضوع النجاسة الماء المتغير لا ذات الماء الا ان العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم للموضوع لا يرى التغير دخيلاً في الموضوع وانما يرى التغير مجرد واسطةٍ وحيثيةٍ تعليليةٍ في ثبوت النجاسة للماء

وبالتالي لا فرق بنظر العرف بين قول المولى الماء المتغير نجسٌ او قول المولى الماء اذا تغير بالنجاسة نجس ففي كليهما يكون الموضوع ذات الماء ويصح الاستصحاب حتى مع الشك في زوال التغير

المحتمل الثالث

ان يكون المدار على نظر العقل في تشخيص موضوع الحكم الشرعي

وقد افاد الشيخ الاعظم قدس سره:

انه لو كان المدار في تشخيص الموضوع وبقائه على نظر العقل لما جرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية الا اذا شك في الرافع التعبدي .

والسر في ذلك:

ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثياتٌ تقييدية بمعنى ان كل قيدٍ يؤخذ في لسان الدليل فهو بنظر العقل دخيلٌ في الموضوع اذ ان القيد المأخوذ في لسان الدليل اما دخيلٌ في الحكم او دخيل في الموضوع وكل ما هو دخيلٌ في الحكم فهو دخيل في الموضوع اذ لا يرى العقل ثبوتاً للحكم لموضوعه الا اذا كان موضوعه جامعاً لسائر القيود المأخوذة في لسان الدليل

وبالتالي اما ان تتغير حالةٌ من حالات ذات الموضوع او لا تتغير

فان لم تتغير حالةٌ من حالات الموضوع فلا شك في الارتفاع كي يكون مجرى للاستصحاب

وان تغيرت حالةٌ من حالات الموضوع لم يحرز بقاء الموضوع بنظر العقل اذ ان ما هو موضوع الحكم بنظر العقل ما جمع كل القيود الدخيلة في الموضوع والحكم فاذا تغير احد القيود فلم يحرز ما هو الموضوع كي يجري الاستصحاب

واما اذا شك في الرافع التعبدي:

كما اذا احرز ان الوضوء محققٌ للطهارة الحدثيه وشك على نحو الشبهة الحكمية هل ان المذي الخارج بعد الوضوء رافع للطهارة ام لا?

فهذه شبهة حكمية مصبها الرفع التعبدي حيث ان موضوع الطهارة الحدثية هو الوضوء ولم يؤخذ فيه قيد من القيود ولكن شك بدواً في ان صدور المذي رافعٌ تعبداً للطهارة ام لا? فهنا يجري الاستصحاب حتى بناءً على ان المدار على نظر العقل والا ما لم يكن هناك شك في الرافع التعبدي فاما ان لا تتغير حالةٌ من حالات الموضوع الماخوذة في لسان الدليل ولا مجال حينئذ للاستصحاب لعدم الشك او تتغير فلم يحرز بقاء الموضوع عقلا

وبالتالي مقتضى كون المدار على النظر العقلي الغاء الاستصحاب الا في الشبهات الحكمية فيما اذا كان مصب الشك هو الشك في الرافع التعبدي

وقد استظهر الشيخ الاعظم ان المدار على نظر العرف وتحكيمه

وقد وقع كلامه محل الا شكال من قبل الاعلام ياتي التعرض له ان شاء الله تعالى

### 073

### وقد اصبح كلام الشيخ الاعظم قدس سره مثارا لعدة ملاحظات

### الملاحظة الاولى

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج 6 ص 366 من حاشية المنتقى ومحصله:

ان المقابلة بين نظر الشرع ونظر العقل ونظر العرف تارة بلحاظ تحديد موضوع الجعل وتارةً بلحاظ وجود الموضوع خارجاً

فان كان منظور المقابلة بين هذه الانظار الثلاثة بلحاظ تحديد الموضوع في مرحلة الجعل بمعنى ان المعيار في تحديد موضوع الحكم في مرحلة الجعل هل هو نظر الشرع؟ ام هو نظر العقل؟ ام هو نظر العرف؟ فهذا مما لا وجه له

والسر في ذلك:

ان الحكم الشرعي اعتبار مستند لملاك فالقيود الدخيلة في الملاك هي القيود الدخيلة في الموضوع او الحكم و حيث لا مسرح للعقل والعرف في تحديد ما هو دخيلٌ في الملاك وما ليس دخيلاً فيه فلا مسرح لهما في تحديد ما هو الموضوع لباً للحكم الشرعي

فلاجل ذلك لا وجه للتقابل بين الانظار الثلاثة في تحديد ما هو الموضوع للحكم الشرعي في مرحلة الجعل

نعم العرف والعقل القطعيان من القرائن المتصلة بالدليل الكاشفة عن الحكم الشرعي فليس نظر العرف ميزانا مقابلا لنظر الشرع الذي هو عبارة عن الدّليل الوارد من قبل الشّرع .

كما ان نظر العقل ليس ميزانا مقابلا لنظر الشرع بمعنى الدليل المبرز للحكم الشرعي وانما العرف القطعي والعقل القطعي من جملة القرائن الحافة بالدليل المبرز للحكم و بواسطة قرينيتهما يتضح ما هو موضوع الحكم الشرعي

فالنظر العرفي والعقلي مجرد كاشف عما هو النظر الشرعي لكونهما من القرائن الحافة بالدليل الموجبة لانعقاد ظهور الدليل على طبقها بحيث يعلم من خلالها ما هو الموضوع

فمثلا اذا قال المولى اطعم زيداً الفقير فان العرف يرى ان للفقر دخالةً في موضوع الحكم بحيث لو زال الفقر لما كان الحكم فعلياً بخلاف ما لو قال اطعم زيداً العالم فان العرف لا يرى دخلاً لصفة العالم في موضوعية الحكم بخلاف ما لو قال قلد زيداً العالم حيث يرى ان للعلم دخلاً في موضوع حجية الفتوى

كما ان العقل القطعي ايضا دخيل في انعقاد ظهور الدليل في مقام ابراز الحكم المجعول فلو قال المولى يجب عليك دفن الميت لكان حكم العقل بان وجوب دفن الميت مشروطٌ بالقدرة يقتضي ظهور الدليل في الشرطية ولو قال المولى يجب عليك صلاة الايات عند حصول الخسوف والكسوف لكان حكم العقل بان الوجوب منوطٌ بالالتفات فلا فعلية له في فرض الغفلة التامة يقتضي ظهور الدليل في كون الموضوع هو الالتفات

فحكم العقل بدخل القدرة او الالتفات بلحاظ ان الحكم العقلي من القرائن المتصلة بالدليل الموجبة لانعقاد ظهور الدليل في كون الموضوع للتكليف هوالقادر الملتفت.

وبالتالي لا مقابلة بين نظر العقل والعرف ونظر الشرع بمعنى الدليل المبرز للحكم في مقام تحديد ما هو الموضوع للحكم الشرعي في مرحلة الجعل بحيث يعلم من خلال ذلك بقاؤه او عدم بقائه ليجري استصحاب حكمه او لا يجري

واما اذا كان التقابل بينهما بلحاظ الوجود الخارجي بمعنى انه بعد المفروغية عن وجود حكمٍ ومعرفة حدوده من حيث المتعلق والموضوع ووصول النوبة للاستصحاب فحينئذ يقال انما يجري الاستصحاب اذا احرز بقاء الموضوع خارجا والا مع تغير الموضوع او الشك فيه لا يحرز صدق نقض اليقين بالشك

ففي هذه النقطة وهي تحديد بقاء الموضوع خارجاً يصح البحث في ماهو المعيار في بقاء الموضوع هل هو على النظر العرفي ام النظر العقلي

مثلاً اذا قال المولى الماء المتغير بالنجاسة نجس وزال تغيره بالنجاسة من قبل نفسه ووصلت النوبة للاستصحاب فهل يرجع الى العرف في بقاء الموضوع لكونه يرى ان الموضوع هو ذات الماء

ام المدار في وجود الموضوع على النظر الشرعي حيث استفيد من الدليل ان موضوع النجاسة هو الماء المتغير بحيث يكون التغير حيثيةً تقييدية ومع زوال التغير لا يجري الاستصحاب لعدم انحفاظ الموضوع لا ان الموضوع هو الوجود الخارجي للماء والتغير مجرد حيثية تعليلية

ام ان المرجع في تحديد بقاء الموضوع الى العقل فربما يقول العقل بان الماء المتغير غير الماء الذي ليس بمتغير وان بين الوجودين تبايناً فلا يجري الاستصحاب في فرض زوال التغير من قبل نفسه

### الملاحظة الثانية

وهي المناقشة في امكانية جعل العقل مرجعا في تحديد ما هو الموضوع وتحديد بقائه ?

والكلام فيه في جهتين

الجهة الاولى

قد يقال بانه لا يتصور بنظر العقل جريان الاستصحاب مطلقا لان سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل قيود ترجع الى الموضوع لا محالة

وذلك من خلال دليلين

الدليل الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم في فرائده من ان دليل الحكم الشرعي مؤلفٌ من موضوعٍ ومحمول او فقل من مادةٍ وهيئة وبما ان الهيئة معنى حرفي فلا مجال لرجوع القيود اليها لان المعنى الحرفي ليس ملحوظاً بالاستقلال ولحاظه مقيدا يقتضي النظر اليه مستقلا فلا يجتمع اللحاظ الالي في المعنى الحرفي مع لحاظه معرضا للقيود ومقتضى ذلك رجوع القيود الى المادة.

والنتيجة: اذا لم تتغير حالة من حالات الموضوع فلا شك في البقاء وان تغيرت احتمل كونها قيدا وحيث ان كل قيد فهو راجع الى الموضوع لبا فبالتالي اذا شك في قيدٍ من القيود انه دخيل في الحكم ام لا? لم يجر استصحاب الحكم اذ على فرض انه دخيلٌ فهو دخيلٌ في الموضوع بنظر العقل واذا كان دخيلا في الموضوع فتغيره يعني تغير الموضوع -

فلا مجال لجريان الاستصحاب

اذ العقل يرى بان القيد المشكوك لو كان قيداً في الواقع لكان قيداً في الموضوع لا قيداً في الحكم واذا كان قيداً في الموضوع فلا يجري الاستصحاب بعد تغيره فاحتمال العقل انه قيدٌ في الموضوع مانعٌ من احراز بقاء الموضوع ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب

ولكن قد يقال:

كما ذكر في حاشية المنتقى صفحة 663 :

ان القيود قد تكون مأخوذة في الموضوع وقد تكون غايةً لثبوت المحمول للموضوع

مثلاً موضوع وجوب مناسك الحج هو الاستطاعة لقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

ولكن ثبوت وجوب المناسك على المستطيع مغيى بغاية وهي التحلل من الاحرام فحينئذ لو شك في الغاية جرى الاستصحاب كما اذا شك المكلف لشبهة موضوعية او حكمية في انه هل تحلل من الاحرام بتقصيرٍ او حلقٍ او ذبح هديٍ ام لا? فيجري استصحاب وجوب اداء النسك بالفعل ما دام لم يحرز التحلل مع ان عدم التحلل ليس دخيلا في موضوع وجوب النسك فان موضوع وجوب النسك هو الاستطاعة و التحلل من الاحرام اخذ غايةً لوجوب النسك بحيث لولا هذه الغاية لما وجبت النسك على المستطيع .

وبناءً على ذلك:

فالشك في الغاية ليس شكا في الموضوع عقلا فاذا التفت العقل الى ان القيود على نوعٍين:

نوعٍ دخيلٍ في الموضوع ونوع دخيل في الغاية فالشك في القيد بعد تغيره ليس مساوقاً للشك في بقاء الموضوع اذ يمكن للعقل ان يحرز ان القيد الذي تغير ليس دخيلاً في الموضوع وانما لو كان دخيلاً واقعاً لكان دخيلاً في الغاية فالشك بعد تغيره مساوقٌ للشك في بقاء الحكم ومقتضى الشك في البقاء جريان الاستصحاب

فلا ملازمة بين مرجعية نظر العقل في تحديد الموضوع وبين عدم جريان الاستصحاب

الدليل الثاني

ما اشار اليه المحقق الاصفهاني

من ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثياتٌ تقييدية

فكل ما يفرض واسطة في الثبوت فهو واسطة في العروض اي كل ما يفرض انه واسطة لثبوت الحكم لموضوعه كدعوى ان الرطوبة المسرية واسطة في ثبوت النجاسة للماء الملاقي للنجاسة هي في الواقع حيثية تقييدية لا حيثية تعليلية اي ان مرجع ذلك الى ان موضوع النجاسة الماء الملاقي للنجس برطوبة مسرية

فكون الرطوبة حيثية تعليلية انما هو بالنظر العرفي واما بالنظر العقلي حيثية تقييدية وكونها بالنظر العرفي واسطة في ثبوت شيءٍ لشيء فانها بالنظر العقلي واسطة في العروض بمعنى ان معروض الحكم حقيقةً ما كان مركباً من الرطوبة المسرية

وعروض الحكم لاحد الاجزاء وهو الماء الملاقي بالعرض لا بالذات اذ المعروض هو المجموع لا كل جزءٍ .

فبناء على رجوع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية للحيثيات التقييدية فلا محالة متى شك العقل في قيدٍ قد تغير انه دخيلٌ في الحكم ام لا? فان هذا القيد لو كان دخيلاً واقعاً لكان قيداً في الموضوع لرجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية وحيث انه دخيلٌ في الموضوع فلا يجري الاستصحاب

وقد اجيب عن ذلك من قبل المحقق الاصفهاني في بحث مقدمة الواجب:

بان هذه النكتة انما تتم في احكام العقل العملي باعتبار ان احكام العقل العملي مرجعها للتحسين والتقبيح العقليين ومرجع التحسين والتقبيح العقليين الى ملاكات وملاك القبح هو موضوع القبح لبا وملاك الحسن هو موضوع الحسن حقيقةً ففي الاحكام العقلية العملية ترجع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية

واما في الاحكام العقلية النظرية فهناك فرقٌ بين العلة والمعلول وموضوع المعلول فمثلا النار علةٌ لعروض الحرارة على الماء فما هو العارض هو الحرارة وما هو المعروض هو الماء لا النار فانها مجرد واسطة في ثبوت الحرارة للماء لا انها معروضٌ للحرارة بل هي واسطةٌ وعلةٌ مفيضةٌ لها

ونتيجة ذلك:

ان ما ذكر من رجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية انما يتم في احكام العقل العملي المبني على التحسين والتقبيح العقليين لا في مدركات العقل النظري كما انها لا تعم الاحكام الشرعية

فمثلاً من زاد تسليما في الصلاة وجب عليه سجود السهو فهل ان وجوب سجود السهو في حق من زاد تسليماً في الصلاة يقتضي رجوع سائر قيوده الى الموضوع بذريعة ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع للحيثيات التقييدية اي ان الملاك الواقعي الذي اقتضى ثبوت وجوب سجود السهو لمن زاد تسليماً سهواً ليس دخيلاً في معروض الحكم بحيث يكون موضوع وجوب السجود. من زاد تسليماً متصفا بالملاك بل الملاك مجرد حيثيةٍ تعليليةٍ في ثبوت الحكم لموضوعه

فتلخص بذلك:

ان جعل العقل مرجعاً في تحديد الموضوع وبقائه لا يلزم منه عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية بدعوى رجوع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية للحيثيات التقييدية

### الجهة الثانية : في حدود جريان الاستصحاب بناءً على مرجعية العقل .

ذكر الشيخ الاعظم قدس سره انه بناءً على مرجعية العقل في تحديد الموضوع فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية الا اذا كان الشك في الرافع فانه وان كان يجري في الشبهات الموضوعية لأنها امورٌ تكوينية يمكن للعقل ان يدرك ما هو الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية فيها فيحرز من خلال ذلك بقاء الموضوع والشك في بقاء المحمول ومقتضى ذلك جريان الاستصحاب الا انه في الشبهات الحكمية لا يجري الاستصحاب الا اذا كان الشك في الرافع

كما اذا احرز ان الوضوء موضوع للطهارة وشك على نحو الشبهة الحكمية في رافعية المذي فهنا يمكن ان يجري استصحاب الطهارة

وقد اورد على كلام الشيخ قدس سره باشكالين

الا شكال الاول

ما ذكر في عدةٍ من الكلمات من ان الشيخ الاعظم قدس سره قرر في اول مباحث الاستصحاب ان الاستصحاب لا يجري في فرض الشك في المقتضي وانما يجري في فرض الشك في الرافع

وبناء على ما قرره هناك فلا فرق بين كون المدار في تحديد الموضوع الخارجي على نظر الشرع او نظر العرف او نظر العقل في انه لا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع

فقول الشيخ في هذا التنبيه الرابع عشر بانه بناءً على ان المدار على نظر العرف يجري الاستصحاب مطلقاً وبناءً على ان المدار في تحديد الموضوع وبقائه خارجاً نظر العقل فلا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع مخالف لكلامه في انه لا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع سواء بني على هذا النظر ام على ذلك النظر

واجاب عنه المحقق النائيني قده كما في اجود التقريرات وفوائد الوصول:

بان المراد من الشك في الرافع هنا غير المراد من الشك في الرافع هناك فالرافع هناك بمعنى ما يشك فيه بعد تمامية المقتضي اذ تارةً يكون الحكم مما يتقوم اقتضاؤه بالزمان بحيث يشك في اصل استعداده للبقاء بعد مرور الزمان كالخيار مثلا فان خيار الغبن الثابت للمغبون عند العلم بالغبن اعتبارٌ متقومٌ بالزمان وحيث انه اعتبارٌ متقومٌ بالزمن فاذا شك في الخيار انه على نحو الفور ام على نحو التراخي كان الشك في اصل استعداد بقاء الخيار منبسطا على الزمان فلا يجري الاستصحاب فيه بحسب مبنى الشيخ

واما اذا احرز لزوم البيع وشك في عروض الخيار له لاجل الشك في وجود شرطٍ موجبٍ للفسخ وعدمه كان من الشك في الرافع اذ ان بقاء اللزوم ليس امراً منوطاً بالزمن بل متى ما فرضٌ بيعٌ كان لازما فلزوم البيع ليس متقوماً باكثر من موضوعه

وبالتالي فعدم تقومه بالزمان مبرر لجريان الإستصحاب فيه عند الشك في الرافع

بينما المراد بالرافع في المقام ما ليس دخيلاً في الموضوع وانما عدمه دخيلٌ في الحكم فلو فرض ان الوضوء محققٌ للطهارة وان عدم المذي دخيلٌ في فعلية الطهارة

فلأجل ذلك يقال في المقام حيث احرز الموضوع وهو وجود الوضوء وشك في بقاء الطهارة نتيجة للشك في الرافع او رافعية الموجود على نحو الشبهة الحكمية جرى استصحاب الطهارة اذ معنى الرافع المشكوك في رافعيته ما كان عدمه مأخوذاً في الحكم

### 074

### الا شكال الثاني:

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره :

من انه لو بني على ان العقل هو المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي لم يجر الاستصحاب في الشبهات الحكمية حتى مع الشك في الرافع.

والسر في ذلك:

ان كل ما يفرض شرطاً او مانعاً فان مرجعه الى تقييد الموضوع به وجوداً او عدما

مثلاً :

اذا قيل ان الوضوء موضوعٌ لتحقق الطهارة وشك في دخل المذي في الطهارة المترتبة على الوضوء ? فحينئذ لو كان المذي واقعاً شرطا في تحقق الطهارة لكان الموضوع متقيدا بوجوده بحيث يكون موضوع الطهارة الوضوء بشرط المذي

ولو كان المذي واقعاً مانعا من الطهارة لكان الوضوء مشروطا بعدمه بحيث يكون موضوع الطهارة الوضوء المتقيد بعدم حصول المذي بعده

و الشك في الرافع كالشك في الشرط والشك في المانع من حيث ان مرجع الجميع الى كون الشك ملازماً للشك في بقاء الموضوع عقلا

فلو كان موضوع الطهارة واقعا الوضوء مع عدم المذي فقد ارتفع بعد حصول المذي ولو كان موضوع طهارة هو الوضوء في حد ذاته لكانت الطهارة باقيةً قطعاً وحيث يشك في رافعيته فقد شك في بقاء الموضوع فلامجرى للاستصحاب

واجاب عن ذلك سيد المنتقى قدس سره في ص 3٦4:

بان الرافع ما كان عدمه مأخوذاً في استمرار الحكم لا في اصل الحكم

وبيان ذلك:

انه اذا فرض ان الطهارة موضوعها الوضوء والمذي رافعٌ لها كان عدم المذي دخيلاً في استمرار الطهارة بعد تحققها لا في اصل الطهارة ومقتضى ذلك ان الموضوع محرزٌ اذ متى تحقق الوضوء فقد تحققت الطهارة بالفعل غاية الامر ان استمرارها مشروطٌ بعدم المذي لا ان موضوعها وهو الوضوء مشروط بعدم المذي حتى لو قيل ان عدم المذي من قبيل الشرط المتأخر فانه شرطٌ في استمرار الطهارة وليس شرطا في اصلها

ونظيره نسبة العقد الى النكاح فان نسبة العقد للنكاح نسبة الموضوع للحكم الا ان استمرار النكاح مشروطٌ بعدم الطلاق فعدم الطلاق ليس شرطاً في الموضوع بل شرطٌ في الاستمرار

وبالتالي اذا شك في موردٍ في الرافع او في رافعية الموجود على نحو الشبهة الحكمية صح جريان الاستصحاب لان مرجع الشك في الرافع الشك في استمرار الحكم لا الشك في بقاء الموضوع حيث ان الموضوع محرزٌ

ولذلك فالشك في الرافع يختلف عن الشك في الشرط او المانع من جهة الحكم حيث ان الشك في شرط الحكم او الشك في المانع من اصل الحكم مرجعه للشك في بقاء الموضوع

### الملاحظة الثالثة:

وهي تبتني على المقارنة بين نظر الشرع والعرف:

وقد افاد المحقق النائيني قدس سره بان التقابل في كلام الشيخ الاعظم بين الدليل المعبر عنه بنظر الشرع والنظر العرفي غير تامٍ

والوجه في ذلك:

انه ان كان المراد بالمقابلة بينهما ان المراد بنظر الشرع هو ما يفهمه العرف من الدليل حين تلقيه بمقتضى مجموعٍ القرائن اللفظية والسياقية والارتكازية وهو المعبر عنه بالظهور التصديقي الكاشف عن المراد الجدي الواقعي وان المراد بنظر العرف في المقابل نظر العرف في مقام تطبيق المفهوم على مصداقه

فمثلا:

اذا قال المولى العقد نافذ فان المراد بنظر الشرع المعبر عنه بالدليل هو الرجوع الى العرف فيما يفهمه من هذا الدليل بمقتضى القرائن الحالية والمقالية والارتكازية ومن خلال ذلك يتعين مفهوم العقد وان المراد بنظر العرف في المقابل الرجوع لنظر العرف في تطبيق عنوان العقد على المصداق الخارجي

فهذا مما لا وجه له اذ لا مرجعية للعرف في مقام التطبيق وانما مرجعية العرف في تحديد المفهوم فلا معنى لجعل نظره في مقام التطبيق مقابلاً لنظر الشرع مع انه لا اعتبار بنظره في مقام التطبيق اصلاً

وان كان المراد بالفرق بين نظر الشرع ونظر العرف هو الفرق بين الظهور التصوري والظهور التصديقي بان يقال اذا تلقى العرف الدليل فما يفهمه من الدليل بمقتضى مدلوله اللغوي فقط هو المعبر عنه بنظر الشرع والدليل

واما ما يفهمه العرف من خلال القرائن المتنوعة التي يتحدد الظهور على طبقها وهو المعبر عنه بالظهور التصديقي فهذا هو نظر العرف

ففيه:

ان الظهور التصوري ليس موضوعاً للحجية وانما الموضوع هو الظهور التصديقي بمعنى كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي التي تبتني على ملاحظة المدلول اللغوي للدليل وسائر القرائن الدخيلة في تنقيح ظهور الدليل فاذا لم يكن للظهور التصوري اعتبارٌ فلا معنى للمقابلة بين نظر الشرع بمعنى الظهور التصوري ونظر العرف بمعنى الظهور التصديقي

وهذا الذي افاده المحقق النائيني ذكره المحقق العراقي ايضاً كاشكالٍ على المقابلة في كلام الشيخ الاعظم قده

.

وقد اجيب عنه بعدة اجوبة

الجواب الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره وشرحه سيد المنتقى قدس سره ص ٣٦٥

ومحصله مقدمتان:

الاولى :

ان المرجع في مناط الاستصحاب وهو صدق نقض اليقين بالشك الى النظر العرفي حيث لا يجري الاستصحاب في موردٍ الا اذا كان رفع اليد عن المتيقن فيه مصداقاً لنقض اليقين بالشك عرفا

المقدمة الثانية

ان هناك فرقاً بين ما يفهمه العرف من دليل الحكم الشرعي بملاحظة سائر القرائن الدخيلة في تكوين الظهور وتحقيق موضوع الحجية المعبر عنه بالظهور التصديقي بينما المراد بنظر العرف في مقابله هو ما يراه العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه لو كان الحكم عرفياً لا شرعيا بحيث لو كان عرفيا لكان الموضوع فيه على طبق هذه المرتكزات

مثلا:

اذا قال المشرع الماء المتغير نجسٌ فان نظر الشرع المعبر عنه بالدليل هو عبارة عن ما يستظهره العرف بحسب المدلول اللغوي وسائر القرائن الدخيلة في تكوين الظهور التصديقي من ان التغير جزءٌ من الموضوع

واما لو رجع للعرف في خصوص مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه وقيل له لو كان هذا الحكم عرفيا كما لو قال الماء المتغير قذرٌ فما هو الموضوع ?

لاجاب بان الموضوع هو عبارة عن ذات الماء لا الماء المتغير فان هذا هو الموافق للمرتكزات العرفية ومناسبات الحكم للموضوع في مجال القذارة

الا ان هذه الرؤية الارتكازية العرفية لم تصل الى حدٍ من الوضوح ان تكون حافةً بالدليل الشرعي وهو قول المولى الماء المتغير نجس بحيث تشكل قرينةً متصلةً عليه او على الاقل مانعا من حجية ظهوره في موضوعية عنوان التغير للنجاسة

فموطن المقابلة بين الدليل ونظر العرف هو المقابلة بين الاخذ بالظهور التصديقي العرفي او الاخذ بالمناسبات الارتكازية التي لم تصل الى حد القرينة المتصلة او المانع المتصل التي لو كان الحكم عرفياً لكان الموضوع للحكم في اطارها لا اكثر من ذلك

وحيث ان هذه المرتكزات العرفية لم تصل الى حد القرينية المتصلة او المانع المتصل فلا عبرة بها في تحديد ما هو موضوع الحكم الشرعي بحسب الدليل

ولكن حيث انيط جريان الاستصحاب بصدق نقض اليقين بالشك بحسب مرتكز العرفي فالمرتكز العرفي المذكور وان لم يكن قرينةً على مفاد الدليل ولا مانعاً من ظهوره الا انه المحكم في تحديد بقاء الموضوع

ويلاحظ على ذلك

انه اما ان تكون هذه المرتكزات العرفية قرينةً او صالحة للقرينية على الدليل الوارد او لا

فان كانت لها صلاحية القرينية كان النظر العرفي من صغريات الظهور التصديقي المعبر عنه بنظر الشارع او الدليل وليس قسيما له بل هو منه

واذا لم تبلغ المرتكزات حد القرينية على دليل الحكم فلا عبرة بها في مقام تحديد موضوع الحكم المستصحب اذ ان مناط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن المستصحب منوط بتحديد ما هو موضوع الحكم شرعاً اذ لو لم يتحدد ما هو موضوع الحكم شرعا لم يجر الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فحيث ان جريان الاستصحاب متوقف على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً وصدق نقض اليقين بالشك عرفاً متوقفٌ على تحديد ما هو موضوع الحكم كي يرى انه باقٍ او زائل فقد توقف جريان الاستصحاب على ما يستظهره العرف من الدليل على نحو الظهور التصديقي ويعود الا شكال مرةً اخرى اذ لا تقابل بين النظرين

### الجواب الثالث

ما ذكره بعض الأجلة رحمه الله :

من ان هناك فرقاً بين المجعول الكلي والمجعول الفعلي فبالنسبة للمجعول الكلي الذي هو مفاد دليل الحكم كقوله العنب اذا غلى يحرم فان المدار في تحديد الموضوع في القضية التشريعية الجعلية على نظر العرف ولا مقابل له

واذا نظر للمجعول الفعلي وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه اذ لا يعقل جريان الاستصحاب الا مع الشك في بقاء الحكم والشك في بقاء الحكم انما يتصور بعد فرض وجود الموضوع خارجا واتصافه بالحكم والشك في بقاء الحكم مثلا لو لم يفرض وجود ماء متغير بالنجاسة خارجاً وزوال تغيره من قبل نفسه لما حصل شك في بقاء النجاسة لذلك فان الرجوع للعرف في مقام الجعل و تحديد ان موضوع الحكم الكلي هو الماء المتغير لا ينافي الرجوع للعرف في مقام الفعلية وتحديده ان الموضوع الخارجي المتصف بالحكم هو ذات الماء لا الماء المتغير حيث استصحاب النجاسة منوط بتحديد ما هو الموضوع

ونظيره ما اذا قال الشارع العنب اذا غلى يحرم فانه لولا وجود عنبٍ في الخارج ثم فرض تحوله الى زبيب ثم فرض غليانه وحصول الشك في ثبوت حكم العنب للزبيب لما كان هناك موردٌ للاستصحاب

فمورد الاستصحاب هو الشك في بقاء المجعول الفعلي بعد فعلية موضوعه

وبما ان ذلك هو مورد الاستصحاب صح الرجوع في استصحاب المجعول الفعلي من حيث تحديد بقاء الموضوع وعدمه الى النظر العرفي

ان قلت

ان الشك في بقاء الحكم فرع تغير حالةٍ من حالات الموضوع كما لو كان الماء متغيراً بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه او كان العنب بصورته العنبية ثم تحول الى زبيبٍ والمفروض ان الشك الطارئ بعد تغير حالة من حالات الموضوع مما لا يعقل لو كان موضوع الحكم واضحاً في مرحلة الجعل بمقتضى الفهم العرفي اذ لو كان موضوع الحكم المأخوذ في الدليل واضحا لما حصل شكٌ في بقاء الحكم اذ الموضوع اما موجود او مفقود وعلى فرض الشك في بقائه لم يجر الاستصحاب لان جريان استصحاب فرع احراز بقاء الموضوع

وبالتالي يكون الرجوع الى نظر العرف عند الشك في ما هو موضوع الحكم واقعاً هل هو ذات الحبة بحيث تكون العنبية والزبيبية حالةً من حالاته? او الحبة المتصفة بكونها عنباً؟ هو الرجوع لنظر الشرع المعبر عنه بالدليل وفق ما يفهمه العرف من دليل الحكم الكلي المجعول فلا مجرى للاستصحاب

قلت : ان العرف اذا تلقى الدليل المبرز للمجعول الكلي المتضمن للوصف اي الماء المتغير نجس فان المنصرف منه دخل التغير في النجاسة واذا وجد الموضوع خارجا ثم تغيرت حالته حدث الشك في بقاء الحكم ومنشأ الشك هو ان التغير وان كان دخيلا في الحكم ولكن هل الموضوع للنجاسة بالدقة هو الماء المتغير بالفعل ام الماء الذي حدث له التغير ونتيجة ذلك الشك في استمرار الحكم وحيث ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك عرفا المتوقف على تحديد الموضوع واحراز بقاءه صح الرجوع في ذلك الى نظر العرف لانه المرجع في صدق نقض اليقين بالشك

فان قلت مقتضى ظهور المشتق في الفعلية وفي طوله اصالة التطابق بين المرادين ان الموضوع الماء المتغير فلا استصحاب لزوال الموضوع

قلت : ان العبارة الواردة في مقام الجعل لا تحسم الموقف اذ يتصور الشك معه في الموضوع الواقعي للحكم اذ لعل العنوان ورد في سؤال السائل لا في كلام الامام - قال سألته عن العنب عند غليانه فقال يحرم و حيث لم يرد العنوان في لسان الامام لم يحرز ان موضوع الحرمة الحبة المتصفة بالعنبية بل لعل الموضوع ذات الحبة

او ان العنوان ورد في لسان الامام ع ولكن احتمل كونه مصداقاً لما هو موضوع الحكم كما اذا قال المولى بول الاسد نجس واحتمل ان ثبوت النجاسة لبول الاسد لا لموضوعيةٍ في الاسد بل لكونه من غير مأكول اللحم ففي مثل هذه الموارد لم يحرز ما هو موضوع الحكم شرعاً بل الذي احرز في قوله الماء المتغير نجسٌ ان للتغير دخلا في النجاسة واما دوران الموضوع مداره فلم يحرز ونتيجة عدم احرازه صح الرجوع الى النظر العرفي في مقام استصحاب المجعول الفعلي

### 075

ويلاحظ عليه:

أن التقابل بين نظر الشرع ونظر العرف إنما يصح فيما إذا كان كل منهما كافيا في حسم النتيجة من جهة تحديد ما هو موضوع الحكم،

بينما على ما أفيد في هذا الوجه أن نظر الشرع بمعنى ما يستفاد من دليل الحكم ليس كافيا في حسم النتيجة فإن الدليل لو كان لسانه: الماء المتغير بالنجاسة نجس لكانت غاية دلالته أن للتغير دخلا في ثبوت النجاسة وأما أن ما هو موضوع النجاسة هل هو الماء المتغير بالفعل أم الماء الذي حدث فيه التغير و إن لم يكن متغيرا بالفعل؟ فهذا مما لا يحدده نظر الشرع أي مايستفاد من الدليل.

لذلك إذا شك بعد اتصاف الماء بالنجاسة لتغيره بها وزوال تغيره من قبل نفسه في بقاء النجاسة وعدمها نتيجة للشك في أن التغير بالفعل هل هو جزء من الموضوع أم أن جزء الموضوع حدوث التغير؟ فمرجع ذلك إلى الشك في حدود الموضوع فإذا كان العرف هو المرجع في تحديد ما هو الموضوع حين أجراء الاستصحاب كان المرجع بالنتيجة في تحديد ما هو موضوع الحكم شرعا في مقام الجعل هو نظر العرف لا نظر الشرع

إذ المفروض أن نظر الشرع بمعنى المستفاد من الدليل لم يكن كافيا في حسم النتيجة بدليل وقوع الشك حال جريان الاستصحاب في أن جزء الموضوع هل هو التغير بالفعل أو حدوث التغير مما يعني أن الدليل لم يكن حاسما في تحديد ما هو موضوع الحكم واقعا

فإذا كان المرجع في هذه المرحلة هو نظر العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه كان ذلك مفضيا إلى أن المدار في تحديد ما هو موضوع الحكم بحسب لسان الدليل وبحسب مقام الفعلية هو العرف إذ المفروض أن جريان الاستصحاب منوط بصدق نقض اليقين بالشك عرفا، وصدق نقض اليقين بالشك عرفا متفرع على إحراز بقاء الموضوع في ظرف الشك بنظر العرف، وهو متفرع على تحديد النظر العرفي ما هو الموضوع للحكم كي يمكن على وفقه أن يعرف بقاؤه أو انقطاعه

فإذا كان النظر العرفي هو المرجع في تحديد ما هو موضوع الحكم تعين أن المرجع في تحديد موضوع الجعل الكلي هو النظر العرفي لعدم كفاية الدليل في حسم النتيجة، والمرجع في تحديد الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هو النظر العرفي أيضا لا الدليل فالتقابل بينهما غير صناعي

وبالتالي فإشكال المحقق النائيني ره على ما أفيد في كلمات الشيخ ره من عدم صحة التقابل بينهما وارد.

ومن أجل تقوية إشكال المحقق النائيني ره نتعرض للبحث من خلال مراحل موضوع الحكم حيث إن لموضوع الحكم مراحل ثلاث،

الأولى:

تحديد ما هو موضوع الحكم الكلي في مرحلة الجعل والإنشاء والمرجع الظهور التصديقي للدليل وبما أن المدار في الظهور التصديقي للدليل على الفهم العرفي بناء على المدلول اللغوي للفظ الدليل والقرائن المكتنفة به من قرائن مقالية أو حالية أو سياقية فإن من جملة القرائن المكتنفة بالدليل الدخيلة في الظهور التصديقي هي القرائن الارتكازية العرفية وهي عبارة عن مرتكزات العرف في علقة الحكم بموضوعه.

ولأجل ذلك لا فرق بين أن يكون لسان الدليل لسان الوصف كقوله: الماء المتغير نجس، أو يكون لسانه لسان الشرط كقوله: الماء نجس إذا تغير حيث إن من جملة القرائن الدخيلة القرائن الارتكازية والمفروض أن المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم للموضوع لديه يرى أن التغير ما هو إلا واسطة تعليلية في ثبوت الحكم لموضوعه

فلا يوجد في هذه المرحلة تقابل بين أنظار ثلاثة وهي نظر الشرع ونظر العرف ونظر العقل بل ليس المدار إلا على النظر العرفي.

المرحلة الثانية:

مرحلة بقاء الموضوع:

وفي هذه المرحلة ينبغي عرض أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

ما هو الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك من أجل صحة جريان الاستصحاب.

وهنا اختلف الشيخ الأعظم مع الأخوند حيث إن الشيخ الأعظم ره أفاد بأنه حيث يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة إذ لولا وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا لم يصدق على رفع اليد عن المتيقن في ظرف الشك أنه نقض لليقين بالشك اعتبر في جريانه ايضا بقاء الموضوع

اذ بعد المفروغية عن اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة يعتبر إحراز بقاء الموضوع تطبيقا للكبرى على مورد الاستصحاب ،وانطباقها إنما يتم بإحراز بقاء الموضوع في ظرف الشك.

بينما الآخوند اكتفى بالكبرى وأفاد بأنه لا حاجة لإحراز بقاء الموضوع إذ بعد تعلق الشك بنفس ما ماتعلق به اليقين فقد أحرز بقاء الموضوع ولا يراد بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا إلا تعلق الشك الفعلي بنفس ما تعلق به اليقين الفعلي بحيث يكون الشك في البقاء منصبا على نفس ما تعلق به اليقين بالحدوث طبقا لما هو المقصود بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

وبناء عليه فلا حاجة لاعتبار شيء وراء ذلك وهو إحراز بقاء الموضوع.

الأمر الثاني:

تحديد ما هو المقصود من بقاء الموضوع، بناءً على اعتباره .

إن لدينا ركنين: الموضوع وبقائه، فما هو المقصود بالموضوع في باب الاستصحاب وما هو المقصود بالبقاء؟

والجواب عن السؤال الأول كما ذكر سيد المنتقى ره أن المقصود بالموضوع في باب الاستصحاب غير المقصود بالموضوع في القضية التشريعية فإن المقصود بالموضوع في القضية التشريعية هي كل قيد أخذ فيه فان أي قيد يؤخذ مفروض الوجود في فعلية الحكم فهو موضوع للحكم إذ ما دامت فعلية الحكم منوطة بفعلية القيد فيعد القيد موضوعا للحكم نظير علقة الزوال بوجوب صلاة الظهر فإنه لا فعلية لوجوب صلاة الظهر إلا بفعلية الزوال، ونظير علقة الاستطاعة بوجوب الحج إذ لا فعلية لوجوب الحج إلا بفعلية الاستطاعة .

وأما ما هو الموضوع في باب الاستصحاب فهو معروض الحكم أي ما يكون الحكم وصفا له بحسب النظر العرفي

مثلا:

المتصف بالطهارة والنجاسة هو الماء فهو معروض الحكم عرفا والمتصف بالوجوب هو المكلف فهو موضوع الحكم عرفا والمتصف باللزوم والجواز هو العقد فهو موضوع الحكم عرفا وبناءً عليه فالموضوع في باب الاستصحاب هو ما كان معروضا للحكم بحيث يصح اتصافه بالحكم عرفا لا كل قيد دخيل في فعلية الحكم وإلا لو اعتبر في الاستصحاب الموضوع بالمعنى الأول وهو كل قيد دخيل في فعلية الحكم لما جرى الاستصحاب في مورد

وذلك لأنه إما أن تحرز تمام القيود الدخيلة في الحكم ومع إحرازها لا شك في الحكم كي يجري الاستصحاب ، أو ينتفي بعضها فينتفي بانتفائها الحكم ولا مجال للاستصحاب مع القطع بالانتفاء بينما مورد الاستصحاب هو فرض الشك في بقاء الحكم وفرض الشك في بقاء الحكم ناشئ عن تغير حالة من حالات الموضوع وتغير حالة من حالات الموضوع منشأ لشك المكلف في أن هذه الحالة التي تغيرت دخيلة في الحكم فيزول الحكم بتغيرها أو ليست دخيلة فالحكم باق.

فمقتضى ذلك التفريق بين القيود الدخيلة في فعلية الحكم وبين ما هو معروض الحكم عرفا.

ويلاحظ على ذلك:

أن كل قيد أحرز دخله في فعلية الحكم كدخل الزوال في فعلية وجوب صلاة الظهر بحيث تدور فعلية الحكم مداره فهو لا محالة دخيل في الموصوف بالحكم

مثلا:

الموصوف بوجوب الصلاة هو المكلف وهو البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال فان مآل دخل القيد في فعلية الحكم أن يكون قيدا في الموصوف بالحكم أيضا

وكذلك لو كان الموصوف بالوجوب هو الصلاة فإن الصلاة الموصوفة بالوجوب هي ما كانت عن بالغ عاقل دخل عليه الزوال فلا يتصور انفكاك بين القيد الدخيل في فعلية الحكم وبين الموضوع في باب الاستصحاب وهو ما كان موصوفا بالحكم

و اذا لم يحرز دخل حالة او قيد في الحكم وكان الدليل مجملا من هذه الجهة ووجد الموضوع متصفا بالحكم كما لو وجد الماء متغيرا بالنجاسة ثم تغيرت الحالة التي هي منشأ للشك في بقاء الحكم بزوال التغير ففي هذا الفرض يرجع للمرتكزات العرفية في تحديد ماهو موضوع الحكم لو كان عرفيا والا فالمفروض هو اجمال الدليل من جهة كون المشكوك قيدا او حالة ولكن المكلف في طول اجمال الدليل وعند تغير الحالة حصل له الشك في بقاء الحكم فلم يمكنه اجراء استصحاب الحكم الا بالرجوع للمرتكزات العرفية لاثبات بقاء الموضوع لو كان الحكم عرفيا ، وبعبارة اخرى إن جريان الاستصحاب فرع الشك في بقاء الحكم والشك في بقاء الحكم فرع تغير حالة من حالات الموضوع إلا أن الحالة المتغيرة مما لم يحرز دخلها في الحكم لاجمال الدليل او كونه لبيا اذ لو أحرز دخلها في الحكم لكانت دخيلة في الموضوع الموصوف بالحكم ولكن حيث لم يحرز دخلها واحتمل أنها قيد في الحكم فهنا يتم الرجوع إلى العرف الذي يقوم بدوره بتحديد ما هو موضوع الحكم في حال استصحابه بحسب مرتكزاته. لو كان الحكم عرفيا وان كان موضوع الحكم الكلي المجعول مجملا اذ يكفي في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك المتفرع على بقاء الموضوع بنظر العرف لو كان الحكم عرفيا وان لم يحرز ماهو موضوع الحكم شرعا .

واما الجواب عن سؤال

ما هو المقصود بالبقاء؟

فهو ان المقصود بالبقاء أن يكون ثبوت الموضوع حال الشك نفس ثبوته حال اليقين سواء كان الثبوت بنحو الوجود الخارجي كما إذا شك في عدالة زيد بعد المفروغية عن وجوده أم كان ثبوته بنحو التقرر كما إذا شك في أصل وجود زيد وقد ثبت وجوده في الزمن السابق فيجري استصحاب وجوده

وبالتالي بقاء الموضوع عنوان يشمل الشك بنحو مفاد كان التامة والشك بنحو مفاد كان الناقصة.

الامر الثالث : في مرحلة بقاء الموضوع يكون المرجع في تحديد بقاء الموضوع هو النظر العرفي لا تقابل بين الانظار في مرحلة بقاء الموضوع

مثلا:

إذا قال المشرع: الدم نجس ورجع إلى العرف في تحديد مفهوم الدم في مقام الجعل فإنه في مقام الفعلية ايضا يكون المرجع في ما هو الموضوع المتصف بالحكم هو نظر العرف

وحيث إن العرف لا يرى أن الدم المجهري دم لم يكن الدم المجهري معروضا للحكم في مرحلة الفعلية فأصبح العرف دخيلا في تحديد ما هو موضوع الحكم الكلي ودخيلا في تحديد المصداق الخارجي الذي يكون معروضا للحكم وموصوفا به

وكما أن نظر العرف هو المعيار في تحديد موصوف الحكم ومعروضه خارجا فهو المعيار في بقاء هذا الموضوع أو انقطاعه ولا مسرح لنظر الشرع في ذلك إذ ان نظر الشرع إنما هو حدود مرحلة الجعل والاعتبار ولا يمتد لمرحلة الفعلية أي فعلية الحكم بفعلية موضوعه فإن هذا خارج عن اختصاص المشرع والمقنن.

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة فإن المشرع إذا قال: الماء الكر معتصم ووجد ماء متصف بالكرية ثم قلّ منه شبر وشك في أن الماء ما زال معتصما أم لا نتيجة الشك في ان الماء ما زال كرا أم لا؟

فما هو المرجع في تحديد أن الماء المشار إليه بالفعل هو عين الماء السابق بحيث يقال هذا الماء كان كرا فهو الآن كر -وهذا ما يعبر عنه بوحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة.-

أو أن المشرع قال: الماء المتغير بالنجاسة نجس ثم وجد ماء تغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه ثم شك في بقاء نجاسته فما هو المعيار في وحدة الماء حال تغيره والماء بعد زوال تغيره بحيث يقال: هذا الماء كان نجسا فهو الآن نجس مع أنه الآن خال من التغير بخلاف السابق فقد كان متصفا بالتغير؟

فهنا يمكن جعل تقابل بين العقل والعرف فقط بأن يقال إن المعيار في تحديد وحدة الموضوع أي وحدة المشار إليه في القضية المتيقنة والمشكوكة هل هو العقل الذي يرى فرقا بين الحجم السابق والحجم الحالي أو الماء الذي كان متصفا بالتغير والماء الذي زال اتصافه بالتغير ؟

أم أن المعيار في تحديد الموضوع هو العرف فإنه وإن صح التقابل بينهما بدوا لكن المرتكز الفقهي قائم على أن المعيار في تحديد الموضوع في ظرف اليقين وظرف الشك هو النظر العرفي.

والحاصل:

لا مجال لجعل تقابل بين النظر الشرعي أي المستفاد من الدليل ونظر العرف بمعنى الرجوع إلى المرتكزات العرفية ونظر العقل لا في المرحلة الأولى وهي تحديد المجعول الكلي ولا في المرحلة الثانية وهو تحديد الموصوف بالحكم الفعلي خارجا الذي يشترط بقاؤه في جريان الاستصحاب ولا في المرحلة الثالثة التي هي عبارة عن وحدة الموضوع في ظرف الشك معه في ظرف اليقين.

### 076

الملاحظة الرابعة ما ذكره المحقق الاصفهاني قده :

وذلك ضمن امورٍ:

الامر الاول:

ان المعاني على قسمين: حقيقية واضافية فالمعاني الحقيقية هي التي لا تختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كبعض الجواهر كالانسان والشجر والحجر ونحو ذلك وبعض الاعراض ايضا كمقولة الفعل ومقولة الكم

والمعاني الاضافية هي التي تختلف باختلاف الاضافات ومن هذا القبيل الامور الانتزاعية فقد يكون ما هو فوق تحتاً بالنسبة لشيءٍ اخر وما هو قبل بعدا بالنسبة لشيء اخر

ومنها الامور المشككة ذات المراتب المتفاوتة سواءً كانت جواهر ام اعراض

فمثلا العلم من الامور المشككة ذات المراتب فربما يكون العلم بشيءٍ جهلاً بالنسبة الى شيء اخر

ومن هذا القبيل عنوان الوحدة والاتحاد فان الاتحاد بلحاظ امرين قد يكون افتراقا بلحاظ امرين اخرين ورفع اليد بلحاظ امرين نقضٌ وهو بلحاظ امرين اخرين ابقاء

فلأجل ذلك لابد من تنقيح معنى النقض والاتحاد في ركن جريان الاستصحاب

حيث يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن المتيقن سابقاً وصدق نقض اليقين بالشك منوطٌ بالاتحاد بين المتيقن والمشكوك موضوعاً ومحمولاً

فلأجل ذلك لابد من تحديد طرفي الاتحاد لكي يتحدد طرفا النقض ليعلم بذلك انه نقضٌ حقيقيٌ ام نقض تسامحي

فيقال في بيان ذلك:

ان موضوع الحكم الشرعي وما هو معروضٌ للحكم الشرعي على ثلاث مراتب

الموضوع الدليلي

والموضوع العرفي

والموضوع العقلي

فالموضوع الدليلي هو الموضوع الذي اخذ معروضا للحكم في لسان الدليل

كما لو قال المشرع الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان الموضوع الدليلي هو الماء المتغير

وبالتالي اذا وجد ماءٌ في الخارج متغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه فان الماء الفعلي ليس هو الموضوع الدليلي اذ ان الموضوع الدليلي هو الماء المتغير بالفعل والماء الموجود فعلا ليس متغيرا بالفعل

فبلحاظه يوجد تباين في الموضوع بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة ومقتضى التباين ان الاتحاد بينهما في عنوان الماء اتحاد اضافي وليس اتحادا حقيقيا اذ بينهما تباين حقيقي

ومقتضى ان الاتحاد بينهما في عنوان الماء اتحادٌ اضافي ان يكون النقض حينئذ نقضاً اضافياً لا حقيقياً بمعنى ان رفع اليد عن النجاسة في الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه ليس نقضا حقيقيا بلحاظ الموضوع الدليلي وانما هو نقضٌ اضافيٌ

وفي هذا الفرض بالذات يقال ان الموضوع العرفي متحققٌ لان العرف بحسب مرتكزاته يرى ان الموضوع المعروض للنجاسة الماء الذي حدث به التغير لا الماء المتغير بالفعل وبما ان الماء الذي حدث به التغير ما زال باقيا فالماء الفعلي متحدٌ حقيقةً مع الموضوع العرفي لأنه عين الماء السابق

فاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة بلحاظ الموضوع العرفي اتحادٌ حقيقي وبالتالي فرفع اليد عن النجاسة نقضٌ حقيقي بحسب الموضوع العرفي

واذا جيء للموضوع العقلي فان العقل يرى ان هنا فردين من الماء ، فرد كان متصفا بعرض وهو عرض التغير بالنجاسة وفردا ليس متصفا بذلك العرض

وبالتالي فلا يوجد اتحاد حقيقي بالنظر للموضوع العقلي ومقتضاه ان لا يكون رفع اليد عن النجاسة نقضاً حقيقياً بل نقضا اضافيا

فتبين بذلك في المقام ان ما هو اتحادٌ حقيقي بلحاظ موضوعٍ وهو الموضوع العرفي اتحاد اضافي بلحاظ موضوعٍ آخر وهو الموضوع الدليلي مثلاً وما هو نقض حقيقي بحسب موضوعٍ كالموضوع العرفي نقض اضافي بلحاظ موضوعٍ اخر وهو الموضوع الدليلي او الموضوع العقلي

وح فلابد من البحث عما هو المدار في جريان الاستصحاب هل هو النقض الاضافي بلحاظ الموضوع الدليلي او النقض الحقيقي بلحاظ الموضوع العرفي

الامر الثاني

ان للعرف نظرين: نظراً بما هو من اهل المحاورة ونظراً بما هو مجمع للارتكازات العرفية

فاذا نظر للعرف بالنظر الاول وهو بما هو من اهل المحاورة فهو المتبع في تحديد الموضوع الدليلي اي ما هو معروضٌ للحكم بحسب لسان الدليل

والوجه في ذلك:

ان الادلة الشرعية قرآناً او سنة قد القيت للعرف بحسب ما يفهمه العرف منها بما هو من اهل المحاورة بحيث لو كان هذا الدليل حكما عرفياً لفهم منه ما فهم من الدليل الشرعي

فالنظر العرفي بلحاظ الموضوع الدليلي هو النظر المبتني على ملاحظة المدلول اللغوي والقرائن المكتنفة بالكلام في مرحلة الظهور التصديقي

واما النظر الثاني

فهو نظر العرف انطلاقاً من مرتكزاته في تحديد ما هو موضوع الحكم لو كان الحكم حكماً عرفياً بغمض النظر عن لسان الدليل وما ورد من التعبير في لسان الدليل فان المشرع قد يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ولكن العرف بلحاظ نظره الاول يرى ان الموضوع هو الماء الموصوف بالتغير بالفعل وبحسب نظره الثاني ومرتكزاته يرى ان الموضوع هو الماء الذي حدث به التغير لا الماء المتغير بالفعل

فهناك اختلافٌ بين النظر العرفي في اطار المرتكزات المتحكمة في تحديد ما هو موضوع الحكم ومعروضه لو كان الحكم عرفيا والنظر العرفي الذي هو المدار في تحديد الموضوع الدليلي

وحيث تبين لنا من الامر الاول ان هناك فرقاً بين النقض بلحاظ الموضوع الدليلي والنقض بلحاظ الموضوع العرفي والاتحاد بلحاظ الموضوع الدليلي والاتحاد بلحاظ الموضوع العرفي فلابد من البحث في تعيين ايهما هو المدار في باب الاستصحاب

الامر الثالث:

ان موضوع الحكم الشرعي على قسمين:

موضوعٍ عقليٍ واقعي

وموضوع انشائي دليلي

حيث ان المولى اذا اراد أن يجعل حكماً لموضوعٍ كأن يقول مثلاً الحج واجبٌ او العقد لازم فانه يقوم بتصور موطن الملاك وهو الحج وينظر اليه بما هو موضوع ليجعل الطلب الوجوبي بازائه فيقول: الحج واجبٌ

فما لحظه المولى في مرحلة الجعل هو الموضوع الواقعي العقلي وما قام بانشاء الحكم له وربط الحكم به في مقام الابراز فهو الموضوع النقلي الدليلي

وليس للموضوع وجود في غير هاتين المرحلتين: مرحلة اللب والواقع، ومرحلة الانشاء والدلالة

وذلك لأن الموضوع هو معروض الطلب ولا يوجد طلبٌ وجوبيٌ في غير هاتين المرحلتين فان الطلب الوجوبي في مرحلة ما قبل الابراز معروضه الموضوع الواقعي العقلي اي ما لاحظه المولى موضوعاً والطلب الوجوبي في مرحلة الانشاء والدلالة موضوعه عنوان الحج المأخوذ في لسان الدليل وحيث لا يوجد طلب في غير هاتين المرحلتين لا يوجد موضوعٌ للطلب الوجوبي في غير هاتين المرحلتين

وبناءً على ذلك فلا معنى لدعوى ان المناط في تحديد موضوع الحكم بمعنى معروضه هو النظر العرفي اذ لا وجود لموضوع الحكم في غير هاتين المرحلتين والموضوع في هاتين المرحلتين اما واقعيٌ واما دليليٌ فليس هناك ثمة ما يعبر عنه بالموضوع بالنظر العرفي

والسر في ذلك ايضاً:

ان الموضوع للحكم ليس امراً اعتبارياً لان موضوعية شيءٍ للحكم كموضوعية الحج للوجوب امر واقعي تابع لموطن الملاك فما هو موطن الملاك فهو الموضوع وبما ان الموضوعية ناشئة عن وصفٍ واقعيٍ وهو كونه موطن الملاك فليست امراً اعتبارياً وبما انها ليست امراً اعتبارياً فلا معنى لاناطتها بالنظر العرفي لان ما يناط بالنظر العرفي انما هو الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية فيقال هناك ملكيةٌ شرعية وهناك ملكيةٌ عرفية وهناك زوجيةٌ شرعية وهناك زوجيةٌ مدنية

واما ما هو امرٌ واقعيٌ لكونه موطن الملاك فلا معنى لاناطته بالنظر العرفي

وبناء على ذلك:

فالنظر العرفي بالنسبة لموضوع الحكم الشرعي الواقعي والدليلي ما هو الا نظرٌ طريقي لان النظر العرفي ما هو الا مجموعة القرائن المقالية والحالية والارتكازية التي يأخذها العرف في سبيل تحديد ما هو الموضوع الواقعي للمولى او تحديد ما هو الموضوع في لسان الدليل لا ان للنظر العرفي استقلالا مقابل النظر العقلي والنظر النقلي

ونتيجة ذلك:

انه متى ما جعل الموضوع بالنظر العرفي فقيل الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه هو نفس الماء الذي تغير بالنجاسة لان العرف يرى ان موضوع الحكم ومعروضه هو الماء الذي حدث التغير فيه سواءً بقي ام لم يبق، فان هذا نظرٌ عرفي مسامحي والسر في ذلك:

انه ما دام موضوع الحكم اما واقعي واما دليلي والمفروض ان بين الماء المتغير بالنجاسة بالفعل والماء الذي زال تغيره تباينٌ بحسب الموضوع الواقعي وبحسب الموضوع الدليلي فلا اتحاد بينهما الا بالمسامحة ولا يكون رفع اليد عن النجاسة المتيقنة في ظرف الشك الا نقضاً مسامحياً فبالتالي جعل المدار على النظر العرفي يعني جعل المدار على الاتحاد المسامحي والنقض المسامحي

ومتى ما كان الموضوع مسامحيا كان النقض مسامحياً ومتى كان النقض مسامحياً كان الحكم تسامحياً لان بين الموضوع و الحكم تضايف والمتضايفان متكافئان في الصفات فاذا كان احد المتضايفين مسامحياً فالاخر كذلك

والنتيجة:

ان الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه ليس موضوعاً حقيقياً للنجاسة بل هو موضوعٌ مسامحيٌ وبما انه موضوعٌ مسامحيٌ فرفع اليد عن النجاسة في ظرف الشك ليس نقضاً حقيقياً بل نقضٌ مسامحيٌ وبما ان النقض نقضٌ مسامحي فالحكم باستمرار النجاسة ليس حكماً حقيقياً بل هو حكم مسامحي

ومن الغريب ان سيد المنتقى اشكل عليه ص 369 ج 6

ان الحكم سواءً اريد به الارادة او الكراهة او اريد به الاعتبار او اريد به الاعتبار العقلائي الذي يتسبب له المولى بالانشاء فان له موضوعاً واقعياً محدداً معيناً في نظر المولى فصح ان يقال ان نيل ذلك الموضوع المحدد هل هو عن طريق العقل؟ ام هو عن طريق النقل والدليل? ام هو عن طريق النظر العرفي? فتقسيم النظر الى الثلاثة بلحاظ نيل ذلك الموضوع المعين المحدد واقعاً معقولٌ

لكن ماافيد لا يرد على المحقق الاصفهاني لان النظر العرفي هل هو نظر موضوعي ام طريقي فان كان المراد بالنظر العرفي النظر الطريقي فليس نظراً مقابلاً للنظر الدليلي لان النظر العرفي الطريقي ليس الا نفس القرائن الحافة بالدليل في مرحلة الظهور التصديقي التي يستفاد منها ما هو موضوع الحكم لباً وواقعا? وليس شيئا في قباله

وان كان المراد بالنظر العرفي النظر العرفي الموضوعي فهذا يتوقف على كون الموضوع من الامور الاعتبارية حتى يختلف باختلاف الاعتبارات فيكون شرعياً باعتبار وعرفياً باعتبار وحيث فرض ان موضوع الحكم الشرعي هو موطن الملاك وهو امرٌ واقعي فلا يختلف باختلاف الاعتبارات حتى يكون للعرف نظرٌ فيه

### 077

وقد افاد المحقق الاصفهاني قدس سره تحديدا للمعيار المعتبر في وحدة الموضوع بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

فذكر في المقام عدة امور

الامر الاول:

انه لا ريب في الكبرى وهي ان المناط في جريان الاستصحاب صدق النقض الحقيقي فانه لو دار الامر بين النقض الحقيقي والنقض المسامحي لكان مقتضى ظهور لا تنقض اليقين بالشك ارادة النقض الحقيقي

وحيث ان النقض الحقيقي يتوقف على وحدة المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع كي يتصور ان يكون رفع اليد عن المتيقن في حال الشك نقضاً فلا محالة تعين المراد بالنقض النقض الحقيقي يرشد الى ان المراد بوحدة المتيقن والمشكوك موضوعا الوحدة الحقيقية اذ لو لم يكن بين القضيتين وحدةٌ حقيقيةٌ في الموضوع لم يكن رفع اليد عن المتيقن نقضاً حقيقياً بل مسامحياً

واذا كان النقض مسامحياً كان الحكم المستصحب حكماً مسامحياً لا حقيقياً

فاعتبار النقض الحقيقي يقتضي اعتبار الوحدة الحقيقية بين المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع

فهذه هي الكبرى التي لا نقاش فيها

وانما النقاش في ان تمييز وحدة الموضوع فرع تعيين الموضوع للحكم المستصحب فما هو المعيار في تعين الموضوع? هل المعيار هو النظر العرفي? ام النظر العقلي? ام النظر النقلي ؟ اي ما يستفاد من دليل الحكم

الامر الثاني :

لا ريب في ان المناط في تحديد المراد الجدي من الادلة الواردة عن المشرع هو الفهم العرفي

والوجه في ذلك يرتكز على ركنين :

الركن الاول

ان الادلة في القرآن والسنة قد القيت الى العرف العربي العام

والركن الثاني

ان العرف العربي العام يفهم من الكلام الملقى اليه بمقتضى قوانين اهل المحاورة معنىً معيناً

فلو كان للمشرع طريقةٌ جديدةٌ في فهم كلامه لوضعها وحيث لم يضع طريقةً جديدةً في تحديد المراد الجدي من كلامه والمفروض ان كلامه القي الى العرف العربي العام فمقتضى ذلك ان القواعد المتبعة في فهم الكلام العربي اذا القي الى العرف العام هي القواعد المتبعة في فهم كلام الشارع

فالمدار في تحديد المراد الجدي وفهم الالفاظ الواردة في لسان المشرع على ما يستظهره العرف العربي العام

وكما ان العرف العربي العام مرجع في تحديد الظهور التصديقي للسان الدليل فانه مرجعٌ في المصاديق الحقيقية للمفهوم

وبيان ذلك:

ان مفاهيم الالفاظ قد تكون لها مصاديق حقيقية وجدانية ومصاديق عرفية الا انها بنظر العرف مصاديق حقيقية لاتسامحية سواءً كان النظر العرفي دخيلاً في النفي او كان دخيلا في الاثبات

مثلاً:

اذا قال المشرع الدم نجس فكما ان المرتكز العرفي مرجعٌ في تحديد مفهوم الدم فانه مرجع في نفي الدم المجهري وان الدم المجهري ليس مصداقاً لهذه الكبرى وهي الدم نجس كذلك في مجال الاثبات كما لو قال من خرج من بلده قاصداً السفر فوظيفته التقصير في الصلاة فان ادخال مزارع البلاد ومحيطه في مصداق البلد من الرجوع للنظر العرفي في تحديد المصداق فان الدم والبلد لهما مصاديق حقيقية وجدانية ولهما مصاديق عرفية اي مصاديق حقيقيةٌ بنظر العرف وان لم تكن كذلك بالوجدان

فما دل على مرجعية العرف في تحديد الظهور التصديقي يدل على مرجعية العرف في تحديد المصاديق الحقيقية بنظر العرف ايضاً وهو ان هذه الادلة قد القيت الى العرف العام والمفروض ان لمفاهيم هذه الادلة مصاديق حقيقية بنظر العرف فلو لم تكن هذه المصاديق الحقيقية معتبرة شرعا لاقام المشرع قرينةً على عدم الاعتبار بها وحيث لم يقم قرينةً على عدم اعتبارها فمقتضى الاطلاق المقامي لمجموع الادلة الصادرة من المشرع هو ان المدار في تحديد المصداق الحقيقي لمفاهيم هذه الادلة النظر العرفي لا لان النظر العرفي حجة في مقام الصدق والتطبيق بل لان نظر العرف في تحديد المصداق قرينةٌ على حدود المفهوم فان المفهوم قد يكون مجملاً من حيث السعة والضيق كمفهوم البلد

واذا كان المفهوم مجملاً من حيث السعة والضيق فالرجوع الى النظر العرفي في تحديد المصداق دليل اني على حدود المفهوم

الامر الثالث

بما ان النظر العرفي مرجع في تحديد المصداق للمفهوم الوارد في لسان الادلة فهو المرجع في مصداق نقض اليقين بالشك في قوله لا تنقض اليقين بالشك بحيث يدور جريان الاستصحاب مدار صدق نقض اليقين بالشك عرفا فما هو مصداقٌ حقيقيٌ لنقض اليقين بالشك بنظر العرف فهو المدار في جريان الاستصحاب

الامر الرابع

حيث ان صدق نقض اليقين بالشك حقيقةً يتوقف على صدق وحدة الموضوع في القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة كان اعتبار نظر العرف في تحديد مصداق نقض اليقين بالشك اعتبارا لنظر العرف في تحديد وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع

وحيث ان اتحاد المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع فرع تعيين الموضوع اذ لو لم يكن الموضوع متعينا لما امكن اثبات اتحاده في القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة فما دل على اعتبار نظر العرف في صدق نقض اليقين بالشك قد دل بالالتزام على اعتبار نظر العرف في تعيين موضوع الحكم المستصحب لتوقفه عليه

وقد اشكل سيد المنتقى قدس سره على المحقق الاصفهاني بانه:

اذا كان النظر العرفي في تحديد الموضوع للحكم المستصحب نظراً يوجب القطع بالموضوع فلا كلام اذ القطع حجة بالذات ولاحاجة للبحث في ماهو المعيار في تحديد الموضوع ، او لم يكن موجباً للقطع ولكنه كان نظراً عرفياً واضحاً بحيث يعد وضوحه بمثابة القرينة الحالية الحافة بدليل الحكم الموجبة لظهوره في ان الموضوع هو الموضوع المتعين بنظر العرف وهذا مرجعه الى فهم لسان الدليل لان نظر العرف اذا كان بمثابة القرينة المتصلة بلسان الدليل فهو من العوامل المساهمة في تنقيح الظهور التصديقي للسان الدليل ولازم ذلك ان المرجع هو لسان الدليل بما يفهمه العرف منه بمقتضى القرائن المكتنفة به لا ان المرجع هو النظر العرفي وهذا خلف ما يريد الوصول اليه

وان لم يكن النظر العرفي بالحد الموجب للقطع بما هو موضوع الحكم ولا بالحد الذي يكون قرينةً متصلةً بلسان دليل الحكم بحيث يكون مساهماً في تحقيق الظهور التصديقي لدليل الحكم فلا عبرة به لان النظر العرفي الظني مما لا دليل على حجيته في تحديد موضوع الحكم الشرعي

ولكن قد يقال ان منظور كلام الاعلام هو فرض اجمال الدليل بمعنى ان المكلف حين يتغير حالٌ من حالات الموضوع يشك في بقاء الحكم

مثلا

كان لديه ماءٌ متغيرٌ بالنجاسة فزال تغيره من قبل نفسه ونتيجة تغير حال الماء حصل له شك في بقاء النجاسة ومرجع الشك في بقاء النجاسة الى الشك في ان التغير بالفعل هل هو قيد مقوم للموضوع ام لا? فانه ان كان قيدا مقوما للموضوع فقد ارتفعت النجاسة بارتفاع قيدها وان كان مجرد حالة فالنجاسة ما زالت باقية

ففي هذا الفرض لو رجع المكلف الى دليل الحكم وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس وكان الدليل مجملاً بالنسبة اليه حيث يتردد في مدلول الدليل وان المقوم للحكم هو التغير الفعلي بالنجاسة ام المقوم للحكم حدوث التغير? اي لا يدرى ان القيد هو الحدوث او الفعلية؟

فحيث لم يصل المكلف الى نتيجة بلحاظ نفس دليل الحكم كانت وظيفته الرجوع الى مرتكزاته لان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ايكال المصداق للنقض الى النظر العرفي

كما اذا قال المشرع قف بعرفة فان ظاهره ان ما صدق عليه عنوان عرفة بالنظر العرفي فقف به

او اذا قال المشرع ليس للمكلف ان يدخل مكة الا محرما فان ظاهره ان ما صدق عليه عنوان مكة بالنظر العرفي فلا يمكن دخوله الا باحرامٍ

فكذلك في المقام فان قول المشرع لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في ان مناط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك بالنظر العرفي وحيث ان العرف مرجعٌ في تحديد مصداق النقض وتحديد مصداق النقض فرع تحديد اتحاد المتيقن والمشكوك في الموضوع واتحاد المتيقن والمشكوك في الموضوع فرع تحديد الموضوع وحيث لا يمكن تحديد الموضوع من خلال لسان الدليل لاجماله تعين الرجوع للمرتكزات العرفية في تحديد الموضوع بحيث لو كان هذا الحكم وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ ملقىً من مولىً عرفي لقرر العرف ما هو الموضوع فيه وهو ان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير لا الماء المتغير بالفعل

وحيث ان الماء الذي حدث فيه التغير ما زال باقياً فوحدة الموضوع محرزةٌ فصدق نقض اليقين بالشك محرز فيجري الاستصحاب

فما هو المنظور هو فرض اجمال الدليل لا ان المنظور فرض تحول النظر العرفي في تحديد الموضوع اما الى قطع فلا يحتاج الى دليلٍ لحصول القطع بما هو الموضوع او قرينةٍ متصلة فيعود ذلك الى مرجعية الدليل لا الى مرجعية النظر العرفي بل مفروض البحث فرض اجمال الدليل?

وبذلك تتبين الملاحظة على المحقق الاصفهاني ايضا حيث جعل التقابل بين النظر العرفي والنظر العقلي والنظر النقلي والحال بان محل الكلام فرض اجمال النقل

فالمعيار الدائر هو المعيار الدائر بين النظر العقلي والعرفي

وقد اقام المحقق الاصفهاني دليلاً على ان المعيار في تحديد الموضوع للحكم المستصحب هو النظر العرفي

### 078

المقام الثاني:

في تمييز الحيثية التعليلية من الحيثية التقييدية

وبيان ذلك:

انه بعد الفراغ عن ان المرجع في تحديد موضوع الحكم الكلي هو لسان الدليل بمعونة القرائن العرفية والعقلية وان المرجع في احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث بقاء الموضوع وعدمه دائر بين نظر العقل ونظر العرف

وقد اقام المحقق الاصفهاني البرهان على ان المرجعية لنظر العرف كما سبق بيانه

ربما يقال:

بانه تارة يحرز تعدد الوجود الخارجي للموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب

كما لو كان الماء المتيقن نجاسته هو الماء القليل ثم شك في بقاء النجاسة بعد ان اصبح الماء اكراراً فان الوجود هنا متعددٌ وبالتالي لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشك الراجع لعدم وحدة الموضوع بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

وتارة لا يحرز تعدد الوجود الخارجي للموضوع كالماء الذي كان متغيرا بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه حيث ان الماء هو الماء فهل يجري استصحاب النجاسة في هذه الصورة ؟

فهنا يأتي السؤال في ان التغير بالفعل هل هو حيثيةٌ تعليليةٌ? ام حيثيةٌ تقييدية?

فقد يقال في المقام:

بانه حتى لو فرض ان المرجع في صدق النقض ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو نظر العرف الا ان نظر العرف متفرع على تحديد ان الحالة المتغيرة حيثيةٌ تعليليةٌ ام حيثيةٌ تقييدية?

فيعود السؤال مرةً اخرى في ان المرجع في تحديد نوع الحيثية وسنخها هل هو نظر الشرع? بمعنى ما يستفاد من لسان الدليل ام نظر العقل ام نظر العرف

فان الملاحظ ان المثال الواحد قد يختلف حكمه من حيث جريان الاستصحاب باختلاف نوع المستصحب طبقاً للنظر العرفي

مثلا:

الكلب بعد استحالته ترابا اذا شك في ملكيته وعدمها جرى استصحاب الملكية مع ان الصورة النوعية المقومة للكلب قد انتفت بعد تحوله تراباً الا ان العرف يستصحب الملكية عند الشك في بقائها

وما ذلك الا لان النظر العرفي يرى ان الصورة النوعية حيثيةٌ تعليلية لا تقييدية بينما اذا شك في نجاسته لم يجر استصحاب النجاسة وما ذلك الا لان العرف يرى ان الصورة النوعية وهي صورة الكلبية حيثية تقييدية فمقتضى انتفائها انتفاء النجاسة

فما هو الفارق بين الموردين حيث يجري الاستصحاب في الاول ولا يجري في الثاني ؟

بمعنى ما هو المائز بحيث تكون صورة الكلبية حيثيةً تعليلية بلحاظ الملكية وحيثيةً تقييدية بلحاظ النجاسة

بل ذكر بعض الفقهاء مثل ذلك في المتنجس ايضاً فمثلاً الخشب المتنجس بالرطوبة المسرية لو استحال رماداً فانه يجري استصحاب الملكية فيه ولا يجري استصحاب النجاسة مع ان الصورة الخشبية ليست دخيلةً في موضوع النجاسة بلا اشكال اذ لم يرد في دليلٍ ان للخشبية خصوصية في عروض النجاسة مما يدل على ان النظر العرفي يرى ان الصورة الخشبية حيثيةٌ تقييدية بلحاظ النجاسة وتعليلية بلحاظ الملكية

وكل ذلك منبه الى ان مجرد جعل المعيار في صدق نقض اليقين بالشك ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو النظر العرفي لا يلغي البحث في ان الحيثية التي زالت حيثيةٌ تقييدية فلا يجري الاستصحاب? ام حيثيةٌ تعليلية?

و حينئذ يعود البحث في ان المرجع هل هو نظر الشرع بمعنى ما يستفاد من لسان الدليل? فاذا ورد في لسان الدليل ان الماء المتغير بالنجاسة نجس لم يجر الاستصحاب لان ظاهر لسان الدليل ان التغير بالفعل حيثية تقييدية واذا قال الماء نجس اذا تغير بالنجاسة جرى الاستصحاب لان ظاهر الدليل ان الحيثية حيثيةٌ تعليلية

او ان المرجع نظر العرف الذي لا يرى فرقاً بين زوال التغير وبقاءه لانه يرى ان ما هو الحيثية التقييدية في عروض النجاسة هو حدوث التغير لاالتغير بالفعل وحيث يصدق على الماء الموجود بالفعل انه ماءٌ حدث به التغير جرى استصحاب النجاسة فيه بينما لو رجع الى العقل فان العقل يرى ان الماء الكر غير الماء الذي نقص منه مقدار اربع اصابع فلو كان الماء الاول معتصما لم يجر استصحاب اعتصامه لما بعد نقصانه بمقدار اربع اصابع حيث ان المشار اليه قد تغير بنظر العقل

ولكن السيد الشهيد اعلى الله مقامه افاد جواباً عن هذا الا شكال

ومحصله:

ان المباني في تحديد متعلق التعبد في الاستصحاب ثلاثة :

المبنى الاول

ان يكون مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل بحيث لو كان الحكم باقياً واقعاً في ظرف الشك لكان مماثلا للحكم المتيقن سابقاً

فبناءً على هذا المبنى لا يجري الاستصحاب ما لم يحرز ان الحيثية تعليلية? اذ بناءً على ان حيثية التغير بالفعل حيثية تقييدية فاستصحاب النجاسة ليس من التعبد بالحكم المماثل وان كانت حيثيةً تعليلية فالتعبد باستصحاب النجاسة تعبد بالحكم المماثل وبالتالي لا بد من تحديد ما هو المعيار في المقام وانه نظر العقل ام العرف فاذا كان المعيار نظر العقل وقيل برجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقيدية بحسب نظر العقل لم يجر الاستصحاب على كل حال سواء كان التغير بالفعل حيثية تعليلية ام تقييدية اذ المفروض رجوع الحيثيات التعليلية بنظر العقل الى الحيثيات التقييدية على تامل فيه مضى

وان كان المرجع نظر العرف فالعرف يرى ان حيثية التغير بالفعل مجرد حيثية تعليلية والحيثية التقييدية هي الحدوث ولولا ذلك لم يجر الاستصحاب وان بني على مرجعية النظر العرفي في تحديد الحيثية

المبنى الثاني

ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء وان الاستصحاب ابقاء ما كان فلا بد في جريانه من فرض الشك في البقاء وكون الحكم المستصحب بقاءً بحيث لو كان الحكم ثابتاً في الواقع في ظرف الشك لكان بقاءً للحكم السابق

وقد يقال بناءً على هذا المبنى:

انه ما لم يحرز ان الحيثية ليست تقييدية، لم يحرز كون التعبد بالحكم في ظرف الشك تعبداً بالبقاء اذ على فرض ان الحيثية تقييدية فليس بقاءً بل هو حكمٌ جديدٌ

المبنى الثالث

ان المستفاد من دليل الاستصحاب ان المناط فيه الشك في الفعلية لما تيقن حدوثه فمتى شك في فعلية شيءٍ تيقن حدوثه شمله دليل الاستصحاب فليس مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ولا جعل الحكم المماثل وانما غايته التعبد بفعلية ما تيقن حدوثه سواءً قيل بان مفاد لا تنقض اليقين بالشك جعل العلمية للاستصحاب او قيل بان مفاده جعل المؤدى اوقيل ان مفاده النهي الطريقي عن نقض اليقين بالشك او مرجعية اليقين في ظرف الشك فان جميع هذه المباني هي صياغات اعتبارية لمضمونٍ واحد وهو التعبد بفعلية ما تيقن حدوثه فلا يعتبر في جريان الاستصحاب بناءً عليه احراز كون الحيثية تعليلية بل المانع من جريان الاستصحاب احراز كون الحيثية تقييدية واما ما لم يحرز كون الحيثية تقييدية فالاستصحاب جارٍ بمقتضى اطلاق دليله

ولاجل ذلك:

حتى لو قيل ان المعيار في تحديد الحيثية هو النظر العقلي وان النظر العقلي يرى رجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية فمع ذلك الشك في الصغرى قائمٌ اذ لعل التغير بالفعل ليس هو الحيثية التقييدية بنظر العقل وانما الحيثية التقييدية بنظر العقل حدوث التغير بحيث يدور الحكم مدار حدوث التغير وهذا محتمل عقلا اذ لو اطلع العقل على الملاك فلربما يرى ان الدخيل في ثبوت النجاسة حدوث التغير فهو الحيثية التقييدية

وكذلك لو كان المعيار في تحديد الحيثية نظر العرف فلعل العرف في المقام يرى ان حدوث التغير حيثية تقييدية وقد حصل حدوث التغير او ان التغير بالفعل ما هو الا حيثيةٌ تعليلية لا تقييدية فلا يمنع من جريان الاستصحاب

او قيل ان المرجع نظر الشرع وكان مفاد الدليل الماء المتغير بالنجاسة نجس فلعل التغير المأخوذ على نحو الفعلية مجرد حيثيةٍ تعليلية لا تقييدية

والنتيجة:

انه يكفي في جريان الاستصحاب ان لا يحرز ان الحيثية وهي التغير بالفعل تقييدية

بل ربما يقال:

انه حتى لو بني على المبنى الثاني من ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء فانه لا بد من التفكيك بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول فبلحاظ مرحلة الجعل يكون تعدد الانشاء تعدداً للحكم

فلو قال المولى يجب التصدق ان كان الفقير على الباب وقال يجب التصدق ان كان الرحم على الباب واقترن مجيئ الرحم بوجود الفقير آناما بحيث عندما ذهب الفقير بقي الرحم فان وجوب التصدق بلحاظ مرحلة الجعل متعدد لان السبب متعدد وهو الانشاء ومقتضى تعدد الانشاء تعدد المنشأ ولكن بلحاظ مرحلة الفعلية اي مرحلة اتصاف الموضوع الخارجي بالحكم لا يرى النظر العرفي تعدداً في وجوب التصدق بل يرى ان اشتراك الوجوبين في السنخ وهو وجوب التصدق مع كون المكلف به واحدا يقتضي وحدة الحكم المجعول اي وحدة الحكم الفعلي بفعلية موضوعه وان كان سببه في مقام الجعل متعددا

كما في الامور التكوينية فانه لو فرض اشتعال النار بواسطة الحطب ثم تحول الحطب الى رمادٍ ولكن قام مقام الحطب في السببية للإشتعال وجود الغاز مثلاً فإن النار وإن تعدد سببها إلا أنها واحدة وليست متعددة فكذلك في مورد الامور الاعتبارية من حيث اتصاف الموضوع الخارجي بالحكم فان الحكم وان تعدد سببه لكن ما دام الموضوع الخارجي المتصف به واحداً فهو واحدٌ بنظر العرف

وكذلك الامر في المقام فانه لو فرض ان التغير بالفعل حيثيةٌ تقييدية للنجاسة وقد ارتفعت ومع ذلك حكم الشارع بالنجاسة للماء بعد زوال التغير فهنا وان تعدد الانشاء حيث ان هناك حكماً بالنجاسة للماء المتغير بالنجاسة بما هو متغير بالفعل وحكما بالنجاسة للماء الذي حدث فيه التغير وان لم يكن متغيراً بالفعل فالحكم الثاني وان كان غير الاول بحسب مرحلة الجعل لتعدد الانشاء الا انه بحسب مرحلة الفعلية واحدٌ بنظر العرف

وبالتالي حيث يحتمل ذلك يجري استصحاب النجاسة بنظر العرف

والمتلخص:

انه ما لم يحرز ان التغير بالفعل حيثية تقييدية لطبيعي الحكم بالنجاسة لا لشخص الحكم بالنجاسة الذي يمكن ان يحل محله شخصٌ اخر ويعتبر بقاءً له لم يجر الاستصحاب ، بل ان طبيعي الحكم بالنجاسة منوطٌ بحيثية التغير بالفعل حدوثاً وبقاءً فانه يجري الاستصحاب ولا يمنع منه الا احراز ذلك

فلا معنى للبحث في ان المرجع في تحديد الحيثية هو نظر الشرع او نظر العقل او نظر العرف حيث لا يعتبر في جريان الاستصحاب احراز سنخ الحيثية بل يكفي عدم احراز انها حيثيةٌ تقييديةٌ لطبيعي الحكم

### 079

ويمكن التعليق على ما افاده السيد الشهيد قده:

من ان مفاد الاستصحاب اذا كان هو ابقاء ما كان بحيث لو كان الحكم الواقعي فعلياً في ظرف الشك لكان بقاءً لما سبق فانه يمكن حينئذ الاستصحاب وان لم يحرز كون الحيثية تعليلية وذلك بالنظر الى عالم المجعول دون الجعل فانه حتى لو وجد جعل اخر لنجاسة الماء الذي زال تغيره فانه يرى بنظر العرف استمراراً للنجاسة السابقة

وتوضيح التعليق على ما افيد بعرض صورتين :

الصورة الاولى :

كون الشبهة حكمية

وفي هذه الصورة اعتباران :

1- ان ينظر للحكم المراد استصحابه مستقلا عن وجود الموضوع كما هي حقيقته حيث انه في الواقع وجود اعتباري مستقل عن الوجود الخارجي للموضوع

2- ان ينظر للحكم وصفاً للموضوع وهو نظر وهمي عرفي

الاعتبار الاول وهو ما اذا نظر للحكم المجعول وجوداً مستقلاً عن الموضوع

فحينئذ لا بد من التفصيل فيه بين كون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد او من قبيل استصحاب الكلي

وقبل ذلك لابد من ذكر مقدمة :

ان ظاهر كلام السيد الصدر قدس سره ان تعدد الجعل لا يوجب تعدد المجعول بنظر العرف ما دام الموضوع واحداً نظير ان النار الخارجية لا يتعدد وجودها الشخصي بتعدد سببها فتعد النار المشتعلة بسبب الغاز استمراراً لوجود النار المشتعلة بسبب الحطب اذا كانت مقترنةً بها وان اختلف السبب

فكذلك الحكم في مرحلة الفعلية وان تعدد جعله هو حكم واحد عرفا كما لو فرض جعل النجاسة للماء المتغير بالفعل وجعل آخر وهو جعل النجاسة للماء الذي حدث فيه التغير فان استمرار النجاسة بعد زوال تغير الماء بالنظر العرفي استمرار لوجود واحد وليسا وجودين وان تعدد الجعل

الا ان هذا انما يتم لو كانت نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي بفعلية موضوعه نسبة السبب الى المسبب كما في مثال النار فحينئذ يمكن القول بان تعدد السبب لا يوجب تعدد المسبب بالنظر العرفي ما دام الموضوع واحداً وان اختلفت القيود

الا ان الصحيح ان نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي بفعلية موضوعه نسبة الكلي الى فرده وليس نسبة السبب للمسبب وذلك لان الجعل بما هو عملية انشاءٍ صادرةٍ من المولى فان نسبته للمجعول الكلي المرتسم في وعاء الإعتبار في طول عمليّة الجعل نسبة السّبب إلى المسبّب ومن الواضح أنّ المجعول الكلي يتعدد بتعدد الجعل الذي هو عبارةٌ عن عملية الانشاء

حيث ان هناك مجعولين احدهما نجاسة الماء المتغير بالفعل والاخر نجاسة الماء الذي حدث فيه التغير

ولكن نسبة المجعول الكلي قبل فعلية الموضوع للمجعول الفعلي بفعلية الموضوع نسبة الكلي الى فرده فان نجاسة الماء الذي تغير بالنجاسة بالقياس الى الماء الخارجي المتغير بالنجاسة نسبة الكلي الى فرده لا نسبة السبب الى مسببه وبالتالي لو كان في البين جعل للنجاسة للماء الذي حدث فيه التغير وراء جعل نجاسة الماء المتغير فهناك مجعولان كليان احدهما نجاسة الماء المتغير بالنجاسة والاخر نجاسة الماء الذي حدث فيه التغير ولكل من الكليين فردٌ خارجيٌ حين وجود الماء خارجاً وتغيره بالنجاسة وزوال تغيره

وبناء على ذلك فقد تختلف النتيجة من حيث جريان الاستصحاب وعدمه باختلاف كون المستصحب هوالفرد او الكلي

فهنا فرضان :

الاول:

ان يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد

وبيان ذلك:

مثلا اذا قال المولى اذا زرت الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان فتصدق وقال اذا زرت العباس عليه السلام يوم النصف من شعبان فتصدق فان في المقام مجعولين كليين فاذا تحقق ان المكلف زار الحسين يوم النصف من شعبان وزار العباس عليهما السلام يوم النصف من شعبان فقد اشتغلت عهدته بوجوبين فعليين في حقه

فلو فرض ان المكلف زار الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان وتصدق وشك في وجوب التصدق عليه بزيارته للعباس عليه السلام في ذلك اليوم نتيجة احتمال ان هناك قانوناً كلياً اخر وهو وجوب التصدق بزيارة العباس ع في يوم النصف من شعبان فلو اريد استصحاب وجوب التصدق على نحو استصحاب الفرد المعين لم يجر الاستصحاب فانه شبيه القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي وان لم يكن مصداقاً له لان المستصحب هو الفرد الا انه مشترك معه في النكتة وهي انه لا يجري الاستصحاب في الفرد المعين فان وجوب التصدق المستند لزيارة الحسين ع قد ارتفع قطعاً بالامتثال ووجوب التصدق المستند لزيارة العباس ع مشكوك الحدوث فاستصحاب وجوب التصدق شبيهٌ باستصحاب الكلي من القسم الثالث الدائر بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث وبالتالي فليس المورد مصداقاً لنقض اليقين بالشك كي يكون مجرى للاستصحاب

ولكن لو اريد استصحاب الفرد بنحو استصحاب الفرد المردد بناء على جريان الاستصحاب في الفرد المردد عن طريق توسيط عنوانٍ اجماليٍ لواقع الفرد

بان يقال: علم بوجوب التصدق عند زيارة الحسين ع ليلة النصف من شعبان ويحتمل استمراره نهار النصف ولو بجعل آخر فيشار اليه بعنوان اجمالي وهو ان شخص وجوب التصدق عند زيارة احد الحسين الذي تيقن حدوثه ليلة النصف من شعبان مشكوك البقاء فيجري استصحابه فانه وان كان الفرد الخارجي وهو وجوب التصدق الفعلي عند فعلية الزيارة ليلا مما لا يشك فيه بالنظر التفصيلي لارتفاعه بانتفاء موضوعه بعد حلول النهار ولكن بالنظر الاجمالي يمكن القول بان شخص ذلك الوجوب عند زيارة احد الحسين مما علم حدوثه وشك في بقائه فيجري استصحابه

الفرض الثاني:

ان يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي

وذلك بان يقال:

لا يعلم ان وجوب التصدق الحادث بالفعل عند زيارة الحسين ع في النصف من شعبان وجوبٌ قصيرٌ ينقضي بالتصدق ليلا او يبقى حتى النهار فهو من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي الدائر بين الفرد القصير المقطوع الارتفاع والفرد الطويل المشكوك الحدوث فحينئذ لا بد من التفصيل في المقام بين كون موضوع هذا الحكم على نحو صرف الوجود او على نحو العموم الاستغراقي

فان كان موضوع الحكم على نحو صرف الوجود بان كان موضوع وجوب التصدق صرف وجود الزيارة في النصف من شعبان فحينئذ يجري استصحاب وجوب التصدق للعلم بحدوث هذا الكلي والشك في ارتفاعه

لاجل الشك في ان الحادث من الاول هو الفرد الطويل ام القصير كما يترتب عليه الاثر على كل حال من دون فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي كما اذا شك في ان النجاسة الحاصلة للماء بتغيره بالنجاسة هل هي من قبيل المجعول الضيق? وهو النجاسة في خصوص فرض التغير بالفعل او المجعول الواسع وهو النجاسة في الماء الذي حدث فيه التغير بالنجاسة

وحيث تدور النجاسة بين الفرد القصير او الفرد الطويل ويشك في بقائها للشك في كون الحادث هو الفرد الطويل يجري استصحاب النجاسة

فكذلك يجري استصحاب وجوب التصدق على فرض احتمال ان المجعول من المولى من الاول هو وجوب التصدق عند صرف وجود زيارة الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان

فان الموضوع الماخوذ على نحو صرف الوجود صادق على مالو تحقق نهارا ايضا

واما اذا كان الموضوع مأخوذاً على نحو الانحلال والاستغراق بحيث يكون لكل زيارة فرد من الوجوب كما هو ظاهر المثال حيث ان المنسبق العرفي ان هناك فردين من الوجوب للتصدق لفردين من الزيارة في النصف من شعبان ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب الكلي

والسر فيه:

بانه من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله فانه ان كان مصداق هذا الكلي هو وجوب التصدق عند زيارة الحسين عليه السلام ليلا فقد ارتفع قطعاً لانتفاء موضوعه فلا تنجز له وان كان مصداقه هو وجوب التصدق عند الزيارة نهارا فهو متنجّزٌ بالفعل فاستصحاب الجّامع بينهما من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لايقبل التنجز واستصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل مما لم يحرز كونه موضوعا للمنجزية عقلا .

الاعتبار الثاني

ان يلحظ الحكم وصفاً للموضوع وذلك متصور عرفا في بعض الموارد ممايرى العرف الحكم فيها وصفا للموضوع كما في موارد الاحكام الوضعية نظير النجاسة بالنسبة للماء حيث ان النجاسة بنظر العرف وصف للماء الخارجي ففي هذا الفرض سواءً كانت نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي نسبة السبب للمسبب ام نسبة الكلي لفرده فان الاستصحاب جارٍ على كل حال وان احتمل ثبوت النجاسة للماء بعد زوال تغيره بجعل جديد

والسر فيه:

انه متى لوحظ الحكم وصفاً للموضوع لا ان له وجوداً مقابلاً لوجود الموضوع كان من قبيل الوجود الشخصي حيث يرى العرف ان للنجاسة تشخصاً بتشخص الماء المتغير بها فاذا شك في بقاء النجاسة لاحتمال وجود جعلٍ اخر وهو جعل النجاسة للماء الذي حدث فيه التغير كان استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب الفرد المعين وهو استصحاب شخص النجاسة الذي حدث عند تغير الماء بالنجاسة لا من قبيل استصحاب الفرد المردد ولا من قبيل استصحاب الكلي حيث يرى العرف ان زوال التغير من قبيل الاختلاف في حالة الماء لا من قبيل انتفاء موضوع النجاسة

وكذلك في الاحكام التكليفية المنوطة بالزمن كما اذا قيل يجب الامساك يوم عاشوراء الى الظهر وشك في استمراره لما بعد الظهر ولو لاحتمال وجوب آخر جرى استصحاب الوجوب لانه يرى وجوب الامساك في عاشوراء وصفا لليوم بنظر العرف بخلاف مالو أنيط الحكم بشرط خارجي غير الزمن كما لو قال يجب التصدق عند زيارة الحسين بزيارة وارث وقال يجب التصدق عند زيارة العباس بزيارته فانهما حكمان عرفا ولايرى الحكم وصفا للموضوع وهو الزيارة المعينة وبالتالي لو ان المكلف احرز الفرد الاول من الجعل وشك في بقاءه لاحتمال تجدده بالفرد الثاني جاء البحث السابق فيه من الجاري استصحاب الفرد المعين او المردد او استصحاب الكلي وهل هو من القسم الثاني او الثالث

الصورة الثانية:

ان تكون الشبهة موضوعيةً كما اذا علم المكلف انه ان زار الحسين عليه السلام فقد وجب عليه التصدق مرة واحدة وان زار الامام عليا ع فقد وجب عليه التصدق مرتين ويعلم انه حدث احدهما بالفعل فالفعلي في حقه اما وجوب التصدق مرة واحدة او وجوب التصدق مرتين

فالمجعول الكلي معلومٌ وانما المشكوك هو المجعول الفعلي لاجل الشك في تحقق الموضوع لاحد المجعولين فهنا لا محالة لا يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد لوجود فردين من الوجوب مختلفين لاختلاف الموضوع وانما المتعين هو استصحاب الكلي وحيث انه من استصحاب الجامع القابل للتنجيز على كل حال اي سواءً كان المجعول هو وجوب التصدق مرةً واحدة او وجوب التصدق مرتين جرى استصحاب الجامع وهو عنوان احدهما وترتب عليه وجوب التصدق مرةً اخرى اذ ان النسبة بين وجوب التصدق مرةً لزيارة الحسين و وجوب التصدق مرتين لزيارة الامام علي ع من قبيل المتباينين كالنسبة بين القصر والتمام لا من قبيلٍ الاقل والاكثر كي يقال القدر المتيقن هو الاقل وقد حصل والاكثر مشكوك فلايتنجز بالاستصحاب

لانه ان زار الحسين عليه السلام وجب عليه صرف التصدق وان زار الامام علي ع وجب عليه التصدق مرتين فمتعلق كلٍ من الوجوبين مختلف عن متعلق الاخر وبما ان النسبة بينهما نسبة المتباينين فالشك في بقاء وجوب التصدق لو كان الفعلي في حقه واقعاً هو وجوب التصدق عند زيارة الامام علي ع لكان ما اشتغلت به عهدته هو تعدد الوجوب لا وجوب صرف الصدقة

ونتيجة هذا التفصيل:

ان ما ذكره السيد الشهيد قدس سره من صحة جريان الاستصحاب حتى لو كان الاستصحاب بمعنى ابقاء ما كان وكان منشأ الشك في بقاء الحكم احتمال تعدد الجعل فان العرف يرى انه حكمٌ واحدٌ غير تام على اطلاقه بل لابد من التفصيل في المقام بين كون الشك على نحو الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية واذا كان على نحو الشبهة الحكمية فهل لوحظ الحكم وجودا بازاء الموضوع ام لوحظ وصفا للموضوع وان كان وجوداً بازاء الموضوع لم يجر الاستصحاب ان كان من قبيل استصحاب الفرد المعين وجرى ان كان من قبيل استصحاب الكلي اذا كان الموضوع صرف الوجود لا على نحو الانحلال والاستغراق

بخلاف ما لو كان الحكم وصفاً للموضوع فيجري الاستصحاب فيه على كل حال ولعل هذا هو منظور السيد الشهيد قده

وان كانت الشبهة موضوعية فالاستصحاب جارٍ وان كان من قبيل استصحاب الكلي

### 080

وقد افاد جمع من الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره تفصيلاً في المقام وهو تحديد كون الحيثية تعليلية او تقييدية

وبيان ذلك

ان المرجع في تحديد سنخ الحيثية هو النظر العرفي فان الدليل الذي دل على مرجعية العرف في صدق نقض اليقين بالشك هو دالٌ بالالتزام العرفي على ان المرجعية في تحديد الحيثية هو النظر العرفي حيث ان صدق نقض اليقين بالشك عرفا يتوقف على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع بالنظر العرفي وتحديد كون القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة بالنظر العرفي متوقف على تحديد الموضوع نفسه بالنظر العرفي وتحديد الموضوع المعروض للحكم المستصحب متوقف على تحديد سنخ الحيثية من حيث كونها تعليلية او تقييدية

والنتيجة

ان ما دل على تحديد النظر العرفي في صدق نقض اليقين بالشك هو بنفسه دالٌ على حجية النظر العرفي في تحديد كون الحيثية تقييدية او تعليلية

ومقتضى ذلك هو البحث في جهاتٍ ثلاث

الجهة الاولى

في حالات الموضوع

وفيه ثلاث حالات:

1- ان يحرز بالنظر العرفي ان الحيثية تقييدية

كما اذا قال الشارع : من كان عادلاً قبلت شهادته فانه لو زالت العدالة لم يجر استصحاب نفوذ الشهادة بالنظر العرفي والسر في ذلك

ان النظر العرفي يرى ان حيثية العدالة حيثيةٌ تقييدية مقومةٌ للموضوع .

وبعبارةٍ اخرى:

ان حيثية العدالة واسطة في العروض فهي في الواقع المعروض للحكم وهو نفوذ الشهادة وليس ذات الشخص المكلف

وكذلك اذا قال الشارع المجتهد يجوز تقليده فاذا زال الاجتهاد وشك في جواز التقليد لم يجر الاستصحاب بلحاظ ان حيثية الاجتهاد حيثيةٌ تقييدية لجواز التقليد بل هي الموضوع واقعاً لجواز التقليد المعبر عنه بالواسطة في العروض

2- ان يحرز كون الحيثية تعليلية

كما اذا قال المشرع الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ وزال التغير من قبل نفسه فاذا شك في بقاء النجاسة جرى الاستصحاب باعتبار ان الحيثية التقييدية لثبوت النجاسة بالنظر العرفي هي حدوث التغير لا فعلية التغير وان فعلية التغير ما هي الا حالةٌ من حالات الموضوع

او فقل:

حيثيةٌ تعليلية وهي ما يعبر عنها بالواسطة في الثبوت اي ان التغير بالفعل واسطة في ثبوت النجاسة لذات الماء والماء هو تمام الموضوع للحكم بالنجاسة

او اذا قال الشارع العنب يحرم اذا غلا وزالت العنبية وتحولت الحبة الى الزبيبية فان النظر العرفي يرى ان العنبية والزبيبية من الحالات لا من المقومات ولذلك يجري استصحاب الحكم التعليقي وهو حرمة عصير الحبة في فرض الغليان وان كانت حين الغليان في حالة الزبيبية لاالعنبية

3- ان يشك في ذلك فلا يدرى هل ان الحيثية تقييدية ام تعليلية في نفس نظر العرف

كما اذا قال المشرع: المسافر يقصر من صلاته وكان المكلف في اول الوقت مسافراً ثم اصبح في اخر الوقت حاضراً وشك في بقاء حكم التقصير في حقه ام لا? فهل يجري الاستصحاب ام لا?

فان قيل

ان الحكم الثابت واقعاً في حق المكلف هوالجامع بين القصر والتمام وان السفر والحضر قيد في المتعلق وليس قيداً في الموضوع بمعنى انه يجب على المكلف اذا زالت الشمس الجامع بين القصر والتمام ولكن لا تصح منه القصر الا في حال السفر ولا تصح منه التمام الا في حال الحضر فالسفر والحضر قيدٌ في الصحة وهو الواجب وليس قيداً في الوجوب

وبالتالي فلا وجه لاستصحاب التقصير في المثال المطروح اذ لم يثبت في حقه وجوب التقصير تعييناً كي يجري استصحابه وانما الذي ثبت في حقه وجوب الجامع بين القصر والتمام .

واما اذا قيل:

ان ما ثبت في حق المسافر هو التقصير تعيينا بمعنى ان السفر اخذ موضوعاً لوجوب القصر والحضر اخذ موضوعاً لوجوب التمام لا انهما قيدٌ في الصحة بل قيدٌ في الموضوع الذي يعني انهما قيدٌ في الوجوب ففي مثل هذا الفرض من كان مسافراً ثم صار حاضراً ويشك في ان حيثية السفر هل هي حيثيةٌ تقييدية? فلا يجري استصحاب وجوب التقصير ام حيثيةٌ تعليلية بمعنى ان من عرض له السفر كان حكمه التقصير وان رجع الى وطنه

ففعلية السفر واسطةٌ في ثبوت حكم التقصير لذات المكلف

والمفروض ان النظر العرفي في المقام بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع بالنسبة اليه غير واضحٍ فلا يدرى حتى بحسب المرتكزات العرفية ان فعلية السفر حيثيةٌ تقييدية ام حيثيةٌ تعليلية?

ففي هذا الفرض لا يجري استصحاب وجوب التقصير فان استصحاب وجوب التقصير مما لا يحرز كونه مصداقاً لعدم نقض اليقين بالشك اذ لعل رفع اليد عن وجوب التقصير ليس نقضا لليقين بالشك بلحاظ ان حيثية السفر بالفعل حيثيةٌ تقييدية وليست تعليلية

فالتمسك بلا تنقض اليقين بالشك في مثل هذا المورد تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

الجهة الثانية من البحث

لو فرض ان الدليل على الحكم الشرعي هو الحكم العقلي فان ما مضى من التفصيل فيه بين الحالات الثلاث هو ما اذا كان الدليل على الحكم الشرعي دليلاً لفظياً

واما اذا كان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي كما في موارد اجتماع الامر والنهي حيث يحكم العقل بان الساتر المغصوب مانعٌ من صحة الصلاة اذ لا يجتمع الامر بالصلاة بستر العورة مع النهي عن التستر

ومقتضى امتناع اجتماع الامر والنهي في التستر بالساتر الغصبي مانعية لبس الساتر الغصبي من صحة الصلاة فان الكاشف عن المانعية الشرعية ليس الدليل اللفظي وانما الكاشف هو حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي في موردٍ واحدٍ .

فمقتضى ذلك:

لو ان مالك الساتر الغصبي توفي ولا وارث له بحيث لا يمكن استئذان مالك له في استخدامه ساتراً للعورة حال الصلاة ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب المانعية ام لا?

فيقال:

بما ان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي فلا مسرح للنظر العرفي في تحديد ان الغصب الفعلي حيثية تقييدية ام تعليلية? اذ لم يرد حكم المانعية في دليلٍ لفظيٍ كي يكون المرجع هو العرف بحسب بمرتكزاته وانما اكتشفت المانعية بحكم العقل على نحو الدليل الاني

و حينئذ فالمرجع هو العقل ومع شك المكلف في ان حيثية الغصب الفعلي تقييديةٌ فلا يجري استصحاب المانعية ام تعليلية فيجري الاستصحاب كان التمسك بدليل لا تنقض اليقين بالشك في مثل هذا المورد تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية

ولكن قد يقال :

في نقد الكبرى أنه لا فرق بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي او الدليل اللبي كالاجماع او الحكم العقلي اذ بالنتيجة قد تعين موضوع وحكم وهو ان لبس المغصوب مانعٌ من صحة الصلاة فكان المرجع في تحديد ان الحيثية تقييديةٌ ام تعليلية هو النظر العرفي فاذا كان المرتكز العرفي يرى ان حيثية الغصب بالفعل حيثيةٌ تعليلية وموضوع المانعية ما كان مغصوباً فيجري استصحاب المانعية

واما نقد الصغرى فانه قد يقال بعدم اجتماع الامر والنهي في المورد حيث ان مصب الامر هو تقيد الصلاة بالساتر بينما مصب النهي نفس الستر الخارجي فلم يجتمع الامر والنهي في متعلقٍ واحدٍ كي يكون ذلك من موارد استحالة اجتماع الامر والنهي

الجهة الثالثة

في موارد الشك في الاستحالة هل يجري الاستصحاب ام لا?

اذ تارةً تحرز الاستحالة كما اذا استحال الكلب تراباً فلا معنى للاستصحاب حينئذ لاختلاف الموضوع عقلاً وعرفاً

واما اذا شك في الاستحالة فتارةً يكون المورد من موارد الشك في استحالة النجس واخرى يكون المورد من موارد الشك في استحالة المتنجس

اما المورد الاول

وهو ما اذا شك في استحالة الكلب تراباً فهنا ان كانت ملامح الصورة الكلبية ما زالت منحفظة فيجري استصحاب النجاسة والا فمع صيرورة الكلب اجزاء مبعثرة لم يحرز ما هو موضوع النجاسة اذ لم يحرز وحدة المشار اليه بالنظر العرفي بان يقال هذا كان كلباً فهو كلبٌ وحيث لم يحرز الموضوع وهو الكلبية لا يجري استصحاب الحكم وهو النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع

ولو جرى استصحاب الموضوع اغنى عن استصحاب الحكم

واما المورد الثاني

وهو ما اذا شك في استحالة المتنجس كما في الخشب المتنجس اذا شك في استحالته رمادا فانه لا يجري استصحاب الخشبية لعدم كون الخشبية موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ كي يجري فيه الاستصحاب .

نعم لو كانت الخشبية موضوعاً لحكم شرعي كما في الكلبية فانه يجري فيه التفصيل السابق الذي ذكر عند الشك في استحالة المتنجس .

### 081

بعد الفراغ عما ذكره المحقق الاصفهاني وغيره من ان المرجع في تحديد الموضوع وتحديد ان الحيثية المفقودة تقييدية ام تعليلية هو النظر العرفي وقع البحث من قبل المحقق العراقي قدس سره وغيره في تمامية ما افيد

وقد تعرض في الجزء الرابع من نهاية الافكار القسم الثاني صفحة 11 لمطلب مفصل اختصره سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 372 بنحو لايفي بتمام مقصوده .

وبيان ما افاده المحقق العراقي قدس سره يعتمد على مقدمتين

المقدمة الاولى

ان ما ذكر في كلمات جمعٍ منهم المحقق الاصفهاني من ان المراد بالنقض في دليل الاستصحاب هو النقض الحقيقي لا المسامحي وان المراد ب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هي الوحدة الحقيقية دون المسامحية غير تام

والوجه في ذلك

انه لابد من اعمال المسامحة في المقام في النقض وفي الوحدة

اما في النقض:

فلانه لا يراد من النقض المنهي عنه النقض الحقيقي جزما والسر في ذلك ان اليقين اما منتقض بالشك لتعلق الشك بنفس ماتعلق به اليقين وح فلا يعقل النهي عن نقض المكلف لليقين بالشك فان الشك اذا عرض انتقض اليقين قهراً ولا يعقل صدور نقضٍ اختياريٍ من قبل المكلف بالشك لليقين كي يكون مورداً للنهي عنه وان لم ينتقض اليقين لتعلق الشك بالبقاء واليقين بالحدوث فلا وجه للنهي عن النقض وهو مما لا يعقل حصوله لاختلاف المتعلق فلامحالة لا يراد بالنقض في المقام النقض الحقيقي

كما انه لا يراد بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة الوحدة الحقيقية

والسر في ذلك

ان باب الاستصحاب مختلف عن قاعدة اليقين وذلك لان الزمان ملحوظٌ في متعلق اليقين ام لا?

فان كان الزمان ملحوظاً في متعلق اليقين والشك كما اذا تيقن المكلف بعدالة الامام يوم الجمعة ثم شك يوم السبت في عدالة الامام يوم الجمعة بحيث ورد الشك على نفس ما تعلق به اليقين بجميع خصوصياته ومنها خصوصية الزمن

فمقتضى ذلك ان يكون الشك شكاً سارياً لا شكاً طارياً ويكون قوله عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين ناظرا لقاعدة اليقين لا لقاعدة الاستصحاب

واما اذا تعلق اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء كأن تيقن المكلف عدالة زيدٍ يوم الجمعة وشك في بقاء العدالة يوم السبت فالزمن لم يلحظ في متعلق اليقين كي يرد الشك على تمام ما ورد عليه اليقين وهذا هو مناط جريان الاستصحاب

وبعد وضوح الفرق بين قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب فمن الواضح انه لا يراد بالنقض النقض الحقيقي بمعنى ورود الشك على ما ورد عليه اليقين الملحوظ فيه خصوصية الزمن والا لرجع لقاعدة اليقين بل المقصود من النقض النقض المجازي اي ورود الشك على ذات ما ورد عليه اليقين من دون اخذ خصوصية الزمن فيه

ومقتضى ذلك

ان الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هي الوحدة المجازية لا محالة اي الوحدة في الصفات ما سوى الزمان

وبالتالي لا وجه للقول بانه فرغ عن اعتبار النقض الحقيقي وفرغ عن اعتبار الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وفرغ عن اعتبار البقاء الحقيقي للموضوع وانما الكلام في تحديد الموضوع من حيث ان الحالة المتغيرة حيثيةٌ تقييدية ام تعليلية

بل لم يفرغ عما سبق وان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك بقرينة ظهور عنوان اليقين والشك في الفعلية حال اسناد النقض اليهما وهو مما لا ينطبق الا على الاستصحاب وقرينة مورد الرواية وهو ورودها في باب عدم الاعتناء باحتمال انتقاض الوضوء بالحدث المناسب لقاعدة الاستصحاب ان الملحوظ باب الاستصحاب الذي يقتضي ان يكون النقض نقضاً مجازياً وان الوحدة وحدةٌ مجازية

المقدمة الثانية

بعد المفروغية عن وجود مسامحة في البين فيقع الكلام فيما هو مدرك اعتبار بقاء الموضوع

وهنا مدركان

المدرك الاول

ان يقال ان اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك سياق الصحيحة حيث ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به ومقتضى ظهوره في النهي عن نقض اليقين بالشك فيما تيقن به ظهور الجملة في اتحاد متعلق اليقين والشك

فاعتبار الاتحاد مستفاد من ظهور سياق الفقرة وينتزع من اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اعتبار البقاء اذ لو لم يبق الموضوع في ظرف الشك لما حصل اتحادٌ بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

فبناءً على استفادة اعتبار الاتحاد والبقاء من الظهور السياقي للفقرة يرد السؤال:

هل المسامحة في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بعد عدم ارادة الوحدة الحقيقية هي المسامحة في خصوص حيثية الزمان ام المراد بالمسامحة مطلق المسامحة? ولو من حيثيةٍ اخرى غير حيثية الزمان

فهنا محتملان

الاول

ان المسامحة المتحققة في البين خصوص المسامحة في حيثية الزمن والا فالوحدة المعتبرة في المقام ما سوى خصوصية الزمان وحدةٌ حقيقيةٌ بين المتيقن والمشكوك

فحينئذ يكون البحث والنزاع حول الانظار لا في اعتبار البقاء الذي هو مسلم ولا في تحديد مفهوم البقاء لمرجعية نظر العرف فيه ولا في انطباق المفهوم على مايتحقق خارجا فان المرجع فيه الدقة العقلية وانما موضوع اختلاف الانظار وهي النظر الشرعي والنظر العقلي والنظر العرفي في بقاء الموضوع بحسب مساق دليل التعبد

وبيان ذلك بذكر امورٍ ثلاثة

الامر الاول

بعد المفروغية عن اختلاف نظر العقل عن نظر العرف اذ ربما يكون نظر العقل بقاء الموضوع لكنه بنظر العرف ليس بباقٍ كما لو فرض ان الماء المتغير بالنجاسة بالفعل تغيرت صفاته الاخرى كما لو اصبح مصعدا فانه واحد بنظر العقل ولكن العرف لايراه نفس الماء الذي طرأت عليه النجاسة وان بقي تغيره بالنجاسة عن طريق الرائحة مثلا

وقد يكون واحدا بنظر العرف دون العقل كما لو زال تغيره بالنجاسة من قبل نفسه واصبح الماء معالجا بدرجة من الحرارة بحيث اصبح صافيا فان العرف يرى ان الماء هو الماء وان كان العقل يرى مصداقا اخر

فلا يمكن حينئذ ان يراد بالنظر المعتبر في بقاء الموضوع كلا النظرين العقلي والعرفي مع تباينهما اذ ان لازمه الجمع بين اللحاظين في مقام اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة المستلزم لاعتبار بقاء الموضوع باللحاظين بل لابد من ارادة احدهما

الامر الثاني

حيث قام الاجماع على عدم ارادة النظر العقلي في جميع موضوعات الاحكام الشرعية باعتبار ان الخطابات الشرعية مما القيت الى العرف وحيث لم يتخذ المشرع طريقةً خاصة كان مقتضى الاطلاق المقامي امضاء نظر العرف في مقام تحديد المفاهيم وحدودها من حيث البقاء وعدمه

فلا محالة يتعين الرجوع الى النظر العرفي

ولكن هل المدار على النظر العرفي في مقام فهم الدليل? بحيث لو اختلف التعبير في لسان الدليل بين عبارة الوصف او عبارة الشرط اذ قد يقول تارة الماء المتغير بالنجاسة نجس وقد يقول الماء نجسٌ اذا تغير بالنجاسة فيختلف موضوع الحكم المستصحب باختلاف التعبير

ام ان المرجع فهم العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه لو كان الحكم عرفيا

ولذلك لو كان الحكم عرفياً لم ير العرف فرقاً بين التعبير بالوصف او التعبير بالشرط وان موضوع القذارة والنجاسة ذات الماء لا الماء المتغير بالفعل وان التغير بالفعل حيثيةٌ تعليليةٌ لا تقييدية

الامر الثالث

لقد اتضح مما سبق انه ليس البحث في اعتبار الوحدة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وليس البحث في اعتبار بقاء الموضوع ككبرى شرعية تعبدية فانه لا اشكال في ذلك

كما انه ليس الخلاف في مفهوم البقاء او مفهوم الاتحاد بين القضيتين فان المرجع في تحديد المفاهيم للنظر العرفي

كما انه ليس الكلام في انطباق عنوان البقاء على الموضوع الخارجي كي يقال بانه لا معنى للرجوع للنظر العرفي في تطبيق المفاهيم على مصاديقها اذ غاية ما قام عليه الدليل وهو امضاء الشارع للطريقة العرفية هو حجية نظر العرف في تحديد المفهوم لا في تطبيقه على مصداقه اذ لا كلام في ان تطبيق البقاء على المورد الخارجي لابد وان يكون تطبيقاً دقياً لا تسامحياً عرفياً

وانما محل البحث بعد ظهور سياق دليل الاستصحاب في اعتبار بقاء الموضوع في انه هل المستفاد عرفا من سياق التعبد ببقاء الموضوع هو التعبد ببقائه بالنظر العقلي ام بالنظر العرفي ام بالنظر الشرعي?

فالخلاف في تحكيم اي واحدٍ من الانظار الثلاثة انما هو بلحاظ سياق التعبد بالبقاء وانه ما هو المستفاد من سياق التعبد بالبقاء? كسائر الادلة العرفية التي يرد فيها التعبد بالبقاء اذ يقع البحث في ما هو المنظور في البقاء? هل هو النظر العقلي? ام النظر العرفي كفاهمٍ للدليل ام النظر العرفي كمستقلٍ عن الدليل بحسب مرتكزاته الخاصة

### 082

وصل الكلام فيما ذكره المحقق العراقي قدس سره الى المحتمل الثاني

وبيان ذلك بذكر امورٍ اربعة

الاول

هناك اربعة موارد لا ربط لها بالخلاف في المقام

المورد الاول

ان المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي المستفاد من دليله هل هو العقل ام الفهم العرفي ام المرتكز العرفي

وقد فصل في هذا المورد بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي وكون الكاشف عن الحكم الشرعي الحكم العقلي

فان كان الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي:

كما اذا قال الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فهنا يأتي البحث في ان تحديد موضوع النجاسة هل هو فهم العرف بما يستظهر من لسان الدليل ولاجل ذلك لو اختلف كون المأخوذ في لسان الدليل التغير بما هو وصف او التغير بما هو شرط فان النتيجة تختلف باختلافه

او ان المرجع النظر العرفي بمعنى المرتكزات العرفية التي ترى ان ذات الماء هو موضوع النجاسة وان التغير حيثيةٌ تعليليةٌ لا تقييدية

واذا كان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي كما في حكم العقل بان كون المسجد مغصوباً مانع من تعلق الامر الضمني بالسجود فحينئذ لو طرح السؤال حول حيثية الغصب الفعلي هل هي حيثيةٌ تقييديةٌ في الحكم ام حيثيةٌ تعليلية?

فان المرجع في ذلك هو العقل باعتبار انه هو الكاشف عن الحكم الشرعي لا العرف

فهذا البحث وهو هل المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي العقل ام العرف ام يفصل بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي هو العقل فالمرجع هو العقل او الكاشف عن الحكم الشرعي هو العرف فلابد من تحديد ان المرجعية للعرف بما هو مستظهر او المرجعية للعرف بما هو ذو مرتكزات مما لاربط له بما هو محل الكلام

المورد الثاني

ان دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك قد دل على اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به ومقتضى اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب

وهذا ايضاً لا بحث فيه

المورد الثالث

انه بعد قيام الدليل على اعتبار البقاء في جريان الاستصحاب فان المرجع في تحديد مفهوم البقاء الى النظر العرفي بلا اشكالٍ

المورد الرابع

انه بعد تحديد مفهوم البقاء فان المرجع في صدق عنوان البقاء على البقاء الخارجي كما لو فرض ان الماء المتغير بالنجاسة زال تغيره فشك في كونه باقياً ام لا? فان المرجع في تطبيق عنوان البقاء على المثال هو النظر الدقي العقلي

ولا خلاف في ذلك

فهذه الموارد الاربعة ليست محل الخلاف بالفعل وانما محل البحث امرٌ اخر

الامر الثاني

فيما هو الفرق بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في تحديد في تحديد النظر المتبع وأنه نظر العقل ام العرف ام المرتكزات العرفية

وبيانه:

انه بعد المفروغية عن ان المستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو اعتبار الاتحاد بين المتيقن والمشكوك الذي انتزع منه اعتبار بقاء الموضوع فهل المستفاد منه اعتبار الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في سائر الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان ام انه يكفي في صدق لا تنقض اليقين بالشك نحوٌ من الاتحاد بينهما فكما ان هناك تجوزاً في صدق الاتحاد بلحاظ خصوصية الزمان كذلك هناك تجوزٌ في صدق الاتحاد بلحاظ الخصوصيات الاخرى

فالمحتمل الاول كان مبنيا على ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار الاتحاد الحقيقي بين المتيقن والمشكوك في ما سوى خصوصية الزمان

و المحتمل الثاني مبنيٌ على ان هذه الجملة من دليل الاستصحاب لا يستفاد منها اكثر من اعتبار الاتحاد بين المتيقن والمشكوك في الجملة بحيث يصدق عليه لا تنقض اليقين بالشك لا اعتبار الاتحاد الحقيقي بينهما في تمام الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان

ولاجل الاختلاف بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في هذه النقطة جاء البحث في تحديد مورد اعتبار الانظار الثلاثة ?

اذ على المحتمل الاول وهو المبني على استفادة اعتبار الوحدة الحقيقية الحقيقية بين المتيقن والمشكوك وقع البحث في موضوع الانظار الثلاثة بلحاظ دليل التعبد بالبقاء

اذ دليل لا تنقض اليقين بالشك لم يدل بالصراحة على اعتبار البقاء وانما دل على اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وكان ذلك منشأ انتزاع اعتبار البقاء فلم يرد لفظ البقاء في دليل لا تنقض اليقين بالشك و انما استفيد اعتبار البقاء بالانتزاع ولذلك كان المرجع في تحديد عنوان البقاء بأي نظر من الانظار الثلاثة الى مقايسة المقام بالادلة الاخرى اذ لو ورد في دليل حكمٍ من الاحكام الشرعية او العرفية التعبد بالبقاء فماذا يستفاد منه? هل المستفاد منه البقاء بالنظر العقلي? ام البقاء بالفهم العرفي من حيث هو مستظهر? ام البقاء بالنظر العرفي المبني على المرتكزات ?

فموقع الانظار الثلاثة البقاء لا من حيث عنوانه اللغوي بل من حيث كونه وارداً في سياق التعبد به

ولاجل ذلك:

لا بد من الرجوع الى كل دليلٍ دل على التعبد بالبقاء وانه ما هو المستفاد منه?

فاذا تعين ما هو النظر المتبع في الدليلٍ الدال على التعبد بالبقاء كان النظر المتبع هناك هو النظر المتبع هنا في بقاء موضوع القضية المتيقنة في ظرف الشك

اذ بعد اعتبار الوحدة الحقيقية فان المعتبر البقاء الحقيقي لانه منتزعٌ من اعتبار الوحدة الحقيقية وبما ان المعتبر البقاء الحقيقي فحينئذ المرجع في تحديد البقاء الحقيقي هل هو النظر العقلي او الفهم العرفي ? او النظر العرفي بحسب المرتكزات? وانما يمكن تعيينه بمقايسة المقام بكل دليلٍ دل على اعتبار البقاء

وهذا هو المحتمل الاول الذي مضى بيانه

واما المحتمل الثاني

فهو انه بعد المفروغية عن انه لا يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من اعتبار نحوٍ من الاتحاد بين المتيقن والمشكوك الذي يقضي اعتبار نحوٍ من البقاء بين المتيقن والمشكوك فلا حاجة الى الرجوع الى الادلة التي ورد فيها التعبد بالبقاء لكي يعرف ما هو المقصود بالبقاء فيها? اذ قام الدليل على كفاية نحو من البقاء وذلك النحو من البقاء يكفي في جريان الاستصحاب فهل هو البقاء بالنظر العقلي? ام البقاء بالفهم العرفي ? او البقاء بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته ؟

وقد اتضح بذلك انه لا فرق بين المحتملين في ماهو موضوع كبرى المستصحب كما عبر المحقق العراقي صفحة ١٣ ومقصوده بكبرى المستصحب موضوع دليل الحكم الواقعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فانه لا حاجة الى الرجوع الى دليل الحكم لا على المحتمل الاول ولا على المحتمل الثاني

فان الخلاف فيما هو النظر المتبع في تحديد موضوع الحكم الشرعي هناك لا ربط له بالخلاف هنا في تحديد البقاء كشرطٍ لجريان الاستصحاب فان البحثين منفصلان اي البحث في تحديد موضوع الحكم الشرعي الواقعي الوارد في دليله سواء كان الكاشف عنه دليلاً لفظياً او حكماً عقلياً وبين البحث في حدود البقاء كشرط في جريان الاستصحاب فان هذا هو موضوع البحث في ماهو المتبع من نظرٍ من الانظار الثلاثة في المقام

فعلى المحتمل الاول اختلاف الانظار الثلاثة موضوعه البقاء بما هو واردٌ في سياق التعبد لذلك لابد من الرجوع الى الادلة التي ورد فيها التعبد بعنوان البقاء وموضوع الانظار الثلاثة بحسب المحتمل الثاني نفس ما يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اذ ان قوله لا تنقض اليقين بالشك مرجعه الى قوله لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به فما هو المقصود بما تيقنت به?

هل المقصود هو ما تيقنت به بحسب الدقة العقلية فالمرجع في تحديد البقاء الدقة العقلية

ام المقصود بما تيقنت به الفهم العرفي في مقام الاستظهار من الادلة ؟

ام المقصود بما تيقنت به النظر العرفي بحسب المرتكزات العرفية?

اذ بعد دلالة الدليل على كفاية نحوٍ من البقاء فما هو النحو من البقاء الكافي في جريان الاستصحاب?

الامر الثالث

قد يقال ان مقتضى المدلول الالتزامي لادلة الاستصحاب هو كفاية أي نحوٍ من البقاء اذ ان المراد بالبقاء البقاء المسامحي لاالبقاء الحقيقي في تمام الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان

وبيان ذلك:

ان ظاهر الصحاح الواردة بلسان لا تنقض اليقين بالشك بضميمة تطبيقاتها على مورد الشك في البقاء ارادة الاستصحاب وبما ان ارادة الاستصحاب تتوقف على اعمال المسامحة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اذ لو اعتبر اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة اتحاداً حقيقياً لما انطبقت هذه الكبرى وهي لا تنقض اليقين بالشك على الاستصحاب اذ لا يوجد اتحادٌ حقيقيٌ بين المتيقن والمشكوك في باب الاستصحاب

فلابد من اجل التحفظ على ظهور هذه الصحاح في الاستصحاب بضميمة تطبيقاتها من اعمال المسامحة بين المتيقن والمشكوك وحيث انه لابد من المسامحة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة دل ذلك بالدلالة الالتزامية على كفاية نحوٍ من الاتحاد بينهما ولادليل على اعتبار الاتحاد في تمام الخصوصيات بعد قيام الدليل على لابدية اعمال المسامحة

الامر الرابع

تظهر الثمرة بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في انه اذا بني على المحتمل الاول وهو اعتبار الاتحاد الحقيقي بين المتيقن والمشكوك ما سوى الزمان فلا يمكن ان يكون البقاء موضوعاً للانظار الثلاثة الا في الموارد التي يتصور فيها البقاء الحقيقي نظير تحول الحبة من العنبية الى الزبيبية حيث ان الخصائص الطبيعية ما زالت موجودةً في الحبة وان تغيرت الحالة من العنبية الى الزبيبية

فهنا حيث ان البقاء الحقيقي متصور و البقاء بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته متصورٌ صح ان يكون المورد موضوعا للانظار الثلاثة اذ يتصور مورد لكل نظر من هذه الانظار ما دام المقام قابلا للبقاء الحقيقي

بخلاف ما لو قيل بالمحتمل الثاني وانه لا يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من نحو من الاتحاد بينهما وهذا النحو من الاتحاد بينهما هل المرجع فيه العقل او العرف المستظهر او العرف بحسب مرتكزاته وبعد تحديده بايٍ من الانظار الثلاثة يكون تطبيق البقاء على المورد الخارجي تطبيقا عقليا فان المسامحة في تحديد مفهوم البقاء واما بعد تحديده فان تطبيقه على مورده الخارجي تطبيقٌ دقيٌ عقليٌ اذ العرف ليس مرجعاً في تطبيق المفاهيم على مصاديقها

وبناءً على المحتمل الثاني في تطبيق الاستصحاب لانحتاج الى كون المورد مما يتصور فيه البقاء الحقيقي بل حتى لو لم يتصور فيه البقاء الحقيقي كالماء المتغير بالنجاسة الذي تحول الى ماءٍ مصعد فان البقاء الحقيقي فيه وان لم يتصور بعد تحوله الى ماءٍ مصعد مع ذلك يكون موضوعاً للانظار الثلاثة اذ يكفي بناءً على المحتمل الثاني نحوٌ من الاتحاد وهو صادقٌ على كل حالٍ

### 083

ما زال الكلام في شرح مطلب المحقق العراقي قدس سره

المدرك الثاني:

لاستفادة اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك هو ان المستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اشتراط جريان الاستصحاب بصدق النقض بمعنى ان المناط في جريان الاستصحاب ان يصدق على رفع اليد عن المتيقن عنوان نقض اليقين بالشك ومقتضى اعتبار صدق نقض اليقين اعتبار البقاء فان المدلول المطابقي لهذه الفقرة اشتراط جريان الاستصحاب بصدق النقض والمدلول الالتزامي اشتراط جريان الاستصحاب بصدق البقاء لاجل التقابل العرفي الواضح بين النقض والبقاء

وبناءً على ذلك فهنا مطالب ثلاثة

المطلب الاول

ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك محتمل لمعنيين

المعنى الاول

ان المراد به ما يصدق عليه انه نقض ولو كان نقضاً تسامحياً تجوزياً فان قوله لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في الارشاد الى اعتبار نحوٍ من البقاء والاتحاد بين المتيقن والمشكوك

او فقل:

ان ظاهره الارشاد الى كفاية صدق النقض في جريان الاستصحاب

وبالتالي فمقتضى ذلك صحة جريان الاستصحاب باي نظرٍ من الانظار الثلاثة اذ ان كل نظرٍ في نفسه محققٌ لمصداق من مصاديق النقض والمفروض ان المناط المذكور في هذه الفقرة هو كفاية صدق النقض بنحوٍ من الانحاء فى جريان الاستصحاب

فلا موجب لتعيين نظرٍ من الانظار الثلاثة بل المدار على صدق النقض ولو بالنظر العقلي او العرفي

المعنى الثاني

ان ظاهر اطلاق النقض ارادة النقض الحقيقي فان ظاهر العناوين هو المصداق الحقيقي لها فاذا قال اكرم العالم كان ظاهرا في العالم الحقيقي او قال تيمم بالصعيد فان ظاهره الصعيد الحقيقي

كذلك اذا قال لا تنقض اليقين بالشك فان ظاهره ان المنهي عنه النقض الحقيقي غاية ما في الباب لم يعتبر فيه اتحاد المتيقن والمشكوك حتى بحسب الزمن وذلك لقيام القرينة السياقية على عدم ارادة خصوصية الزمان والا فما سوى خصوصية الزمان مما يعتبر توفره في المتيقن والمشكوك كي يصدق عليه عنوان النقض الحقيقي

والحاق النقض التجوزي يحتاج الى قرينةٍ وشاهد اذ لا جامع حقيقي بين النقض الحقيقي والنقض الادعائي كي يعول على ظهور الرواية في الجامع بل ما هو ظاهر الرواية ان المناط هو النقض الحقيقي وشمولها للنقض الادعائي المجازي مما يحتاج الى قرينة وهي مفقودةٌ

المطلب الثاني

قد يقال لو نظر الى الاطلاق اللفظي لقوله لا تنقض اليقين بالشك لكان لازمه الاقتصار على النقض الحقيقي الذي يقتضي اعتبار البقاء الحقيقي لموضوع الحكم المستصحب وان اختلف في ميزان البقاء الحقيقي هل هو بالنظر العقلي او بالنظر العرفي?

ولكن حيث ان الرواية الشريفة وسائر روايات الاستصحاب مقترنةٌ باطلاقٍ مقاميٍ اذ هذه الخطابات ملقاة الى العرف وبما ان المفاهيم المذكورة في هذه الاطلاقات لها مصاديق حقيقية ولها مصاديق عرفية فمقتضى الاطلاق المقامي وعدم ردع العرف عن السير وراء المصاديق العرفية لها هو شمول الرواية لكل ما يصدق عليه انه نقضٌ بنظر العرف

وهذا يعني شمول الرواية لجميع الانظار ولكن ببركة الاطلاق المقامي لا الاطلاق اللفظي بل اقتران الرواية بالاطلاق المقامي موجب لعدم انعقاد الاطلاق اللفظي الذي يفيد اقتصار جريان الاستصحاب على النقض الحقيقي باعتبار ان الاطلاق المقامي اقوى ظهوراً فهو حاكمٌ على الاطلاق اللفظي حكومة القرينة المتصلة على ذي القرينة

خصوصاً وان من مقدمات الاطلاق المقامي غفلة العرف عن المصاديق الدقية العقلية للنقض

اذ حيث ان من مقدمات الاطلاق المقامي غفلة العرف فلا محالة لو كان يريد الاطلاق اللفظي لنبه العرف على ما هو غافل عنه فعدم تنبيهه امضاءٌ للنظر العرفي الغافل عن المصاديق الدقية والحقيقية لعنوان النقض

بل لا يمكن حينئذ الزام العرف بعدم جريان الاستصحاب الا في فرض المصداق الحقيقي والدقي للنقض مع غفلة العرف نوعاً عنه

المطلب الثالث

يمكن الترقي اكثر من ذلك بان يقال ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتبار المصاديق الدقية والحقيقية اذ الذهن العرفي لا يفهم من اللفظ المصاديق الحقيقية والدقية

كما قيل في عنوان الدم في قوله الدم نجسٌ او حرمت عليكم الميتة والدم حيث ان عدم فهم العرف انطباق عنوان الدم على الدم المجهري يعني عدم اعتبار الدم المجهري موضوعا للحرمة والنجاسة

فكذلك الامر في المقام وهو ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتبار المصاديق الحقيقية لعنوان النقض

وهذا ما اختاره المحقق العراقي قدس سره

ولكن اشكل عليه سيد المنتقى في ج 6 ص 374 :

بان ما ذكره غير تامٍ وذلك من خلال بيان امورٍ ثلاثة

الاول

انه لو كان في الرواية اطلاقٌ يفيد العموم الاستغراقي لصح ان يقال بانه لا يرفع اليد عن الاطلاق الذي يقتضي الاقتصار على النقض الحقيقي الا بمقدار ما قام عليه الدليل وهو استثناء خصوصية الزمن فتبقى الخصوصيات الاخرى معتبرةً في صدق النقض الحقيقي

كما لو قال اكرم كل عالمٍ فانه لا يرفع اليد عنه الا بمقدار ما يقوم عليه المخصص وهو اخراج العالم الاموي فكذلك لو قال في المقام لا يجري الاستصحاب الا في فرض النقض الحقيقي فان قيام القرينة المتصلة على عدم دخل خصوصية الزمان في صدق النقض لا يوجب رفع اليد عن دخالة الخصوصيات الاخرى فان الضرورات تقدر بقدرها

ولكن المفروض ان الرواية لم تتضمن اطلاقاً يفيد ذلك وانما غاية ما في الرواية انها عبرت بالنقض وقالت لا تنقض اليقين بالشك وحيث انه لا يراد منه النقض الحقيقي جزماً بعناية عدم دخل الزمان في ما هو متعلق اليقين والشك فلا محالة تعين ارادة النقض المجازي وحيث ان النقض المجازي ليس له مراتب تشكيكية كي يقال بان عدم ارادة المرتبة الاكمل وهي النقض الحقيقي لا يعني المصير الى المرتبة الادنى بل لابد من الاقتصار على المرتبة المجازية التالية للمرتبة الحقيقية الكاملة

فمقتضى ذلك:

ان لا قرينة على ارادة نقض مجازي معين بل مقتضى قوله لا تنقض اليقين بالشك كفاية اي مصداقٍ من مصاديق النقض ولو كان نقضاً بالنظر العقلي او بالنظر العرفي المستظهر او بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته

وبالتالي فالرواية شاملة لجميع الانظار بنفس الاطلاق اللفظي لها لا بقرينةٍ اخرى

المطلب الثاني

بعد كفاية الاطلاق اللفظي في التعميم لسائر مصاديق النقض وشمول جميع الانظار فما تكلفه المحقق العراقي قده من التوسل بالاطلاق المقامي للوصول الى هذه النتيجة مما لا حاجة له اذ يكفي في ذلك الاطلاق اللفظي بلا حاجةٍ للتوسل بالاطلاق المقامي للوصول الى النتيجة وهي شمول الرواية لجميع الانظار

الامر الثالث

ان مقتضى ما افيد وهو شمول الرواية لسائر الانظار بمقتضى الاطلاق الحقيقي فيها لغوية البحث في انه ما هو النظر المتبع في تحديد البقاء والنقض فان البحث انما يصح عقده لو فرض ارادة النقض الحقيقي كي يقال ما هو الميزان في النقض الحقيقي هل هو النظر العقلي او النظر العرفي?

واما بعد عدم ارادة النقض الحقيقي والاكتفاء باي نقضٍ فالبحث في ان الميزان المتبع في تحديد النقض والبقاء هل هو النظر العقلي او النظر العرفي لغوٌ لا داعي له

ولكن يلاحظ على ما افيد في المنتقى

انه لاريب في ان المتبادر عرفاً من النقض هو النقض الحقيقي وقيام قرينة متصلة على استثناء خصوصية الزمان وهي سياق الدليل حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار فعلية اليقين والشك حين جريان الاستصحاب لظهور المشتق في الفعلية وهذا مما لاينسجم الا مع استثناء خصوصية الزمان

مضافاً لقرينة التطبيق على مورد الاستصحاب المساوق لاستثناء خصوصية الزمان لا يوجب رفع اليد عن ظهور عنوان النقض في النقض الحقيقي اذ احتفاف ظهور اللفظ فى النقض الحقيقى بقرينةٍ متصلةٍ تستثني خصوصية الزمان لا يوجب ظهوره فى كل نقضٍ بل غايته اعتبار سائر الخصوصيات ما سوى خصوصيات الزمان

ودعوى انه بعد سقوط خصوصية الزمن لا يوجد للنقض مراتب كي يتردد بينها غير تامةٍ اذ من الواضح ان للنقض مراتب بعد استثناء خصوصية الزمان وحيث ان للنقض مراتب بالنظر العرفي اذ يمكن ان يكون المقصود بعد استثناء خصوصية الزمن المرتبة العقلية او المرتبة العرفية المستظهرة من لسان دليل الحكم او المرتبة العرفية المستفادة من مرتكزات العرف كان الدليل مجملا هذه الجهة وحيث انه مجملٌ من هذه الجهة احتيج الى الاطلاق المقامي لتحديد ما هو المقصود

فلا معنى للا شكال على المحقق العراقي بان طرح الاطلاق المقامي تكلفٌ بل الاطلاق المقامي يفرض نفسه اذ المفروض ان الخطاب ملقىً الى العرف وبما ان للعنوان مصاديق حقيقية عقلية ومصاديق عرفية فمقتضى غفلة العرف عن المصاديق الحقيقية امضاء نظره في المصاديق العرفية

وبالتالي فالتوسل بالاطلاق المقامي ليس تكلفا بل هو إعتماد على ظهورٍ فعليٍّ مقترنٍ بالخطاب

والنّتيجة ان هنا ملاحظتين :

احداهما

ان دعوى ظهور لفظ النقض في النقض التجوزي الصادق على كل ما هو نقضٌ مناف للظاهر عرفا

ثانيتهما

دعوى ان الاطلاق المقامي تكلفٌ لا حاجة له غير تامة باعتبار ان الاطلاق المقامي يفرض نفسه على كل خطابٍ يلقى على العرف مع وجود نظرٍ عرفيٍ في مقام تحديد المفهوم او في مقام تطبيقه على مصداقه

ومنه يتبين وجه النظر في الامر الثالث وهو ان عقد البحث في ان اي نظرٍ متبع من هذه الانظار لغوٌ بعد عدم ارادة النقض الحقيقي

نعم يرد على المحقق العراقي ما ذكره في المطلب الثالث من ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم الاعتبار بالمصاديق الحقيقية للنقض فان غاية ما في المقام هو غفلة العرف عن المصاديق الدقية الحقيقية لعنوان النقض لا اباء العرف لها

وبما ان غاية ما هو مفروضٌ في المقام غفلة العرف عن المصاديق الدقية الحقيقية الا انهم لو نبهوا عليها لرأوا انها مصاديق للنقض لا مثل مثال الدم الذي لو نبه العرف عليه لم ير انه دم بل المقام مما لو نبه العرف على المصاديق الحقيقية للنقض لاعتد بها فمقتضى الاطلاق المقامي شمول لا تنقض اليقين بالشك للمصاديق العرفية للنقض لا اختصاصه بها

وعدم الاعتناء بالمصاديق الدقية والواقعية للنقض

### 084

نتائج البحث في المقام الثاني:

وهي عدة نتائج:

الاولى:

انه لا دليل في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك على اشتراط بقاء الموضوع

والسر في ذلك:

ان مدرك اعتبار البقاء احد وجهين ذكرهما المحقق العراقي قده

الاول:

ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به

ومقتضى ذلك ان بين المتيقن والمشكوك وحدة في الموضوع

وذلك يقتضي اعتبار البقاء

ولكن قد يقال:

بان غاية ما يستفاد منه هو الوحدة من حيث المحمول فان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو لا ترفع يدك عن حكم او موضوع حكم تيقنت بحدوثه والمفروض انه تيقن بأمر وشك في فعليته فيستصحب بقائه

نعم لو احرز اختلاف الموضوع لم يجر الاستصحاب بلحاظ ان موارد التطبيق بمثابة المانع المتصل الذي لا يحرز معه شمول الكبرى لفرض اختلاف الموضوع .

المدرك الثاني:

هو التعبير بالنقض حيث ادعي ان التعبير بالنقض دالٌ على اعتبار وحدة المتيقن والمشكوك موضوعا ومقتضى ذلك اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك

ولكن يلاحظ عليه:

انه سبق في اول بحث الاستصحاب ان النقض اما كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او ارشاد الى حجية الاستصحاب او ان النهي عن النقض نهيٌ طريقي عن النقض العملي اي نهيٌ طريقيٌ عن عدم ترتيب الاثار العملية للمتيقن وهو المحمول الذي هو مجرى الاستصحاب

فان كان النقض كنايةً عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او ارشاداً الى حجية الاستصحاب فمن الواضح ان خصوصية الكناية مما لا يعتبر تقيد المكني بها في صحة الكناية نظير قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة فانه كنايةٌ عن صحة الصلاة او ارشاد الى عدم جزئية ما يخل به المكلف حال العذر

ومن الواضح عدم اعتبار صدق إعادة الصلاة او عدم الإعادة في المكني عنه وهو الصحة بحيث لو ان المكلف اخل بنفس تكبيرة الاحرام كما لو اتى بتكبيرة الاحرام من دون بعض الشروط السننية المعتبرة في صحة الصلاة عن عذرٍ فان لا تعاد تشمله وان كان لو اراد استئناف الصلاة لم يكن مصداقاً للإعادة

فحرفية الكناية ليست معتبرة في المكني عنه وانما عنوان لا تعاد واعاد كنايةٌ عن ذات الصحة لا الصحة في فرض تصور الإعادة

فكذلك عنوان النقض هو كنايةٌ عن اصل مرجعية اليقين في ظرف الشك لا انه كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف ما يكون الموضوع باقياً فيه فانه لايعتر حرفية الكناية في المكني عنه او حرفية لسان الارشاد في المرشد اليه

وكذلك قوله: وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء ارشادٌ الى تنجس ما يلاقي المتنجس المائع سواءً كان الملاقي قابلاً للغسل ام لا فان قوله وليغسل كناية عن النجاسة او سراية النجاسة من المتنجس المائع لملاقيه .

ولاجل ذلك:

لا يعتبر صدقٌ النقض في جريان الاستصحاب بحيث يتوقف على بقاء الموضوع

وكذا لو كان مفاد لا تنقض اليقين بالشك النهي عن النقض العملي اي النهي عن رفع اليد عن الاثار العملية للمتيقن في ظرف الشك فانه لا يستفاد من ذلك اعتبار وحدة الموضوع وبقاء ه في ظرف الشك.

فالنتيجة:

انه لا يعتبر وحدة الموضوع فضلاً عن اعتبار بقائه في ظرف الشك كي يرد هذا البحث وهو انه ما هو المناط في تحديد الموضوع وبقاءه? هل هو الدليل ام العقل ام المرتكزات العرفية؟

النتيجة الثانية:

ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره هو التام في المقام وهو انه على فرض دلالة الرواية على اعتبار صدق النقض الحقيقي في جريان الاستصحاب فلايكفي النظر التسامحي

واما المناقشة التي اوردت من قبل المحقق العراقي وسيد المنتقى قدس سرهما للمحقق الاصفهاني:

من انه لا مجال للاخذ بالنقض الحقيقي بعد لابدية اعمال المسامحة بلحاظ ان جريان الاستصحاب يتوقف على الغاء خصوصية الزمان في المتيقن ومقتضى ذلك كون النقض نقضاً تجوزياً لا نقضاً حقيقياً فحيث يشترط في جريان الاستصحاب اعمال المسامحة في النقض المساوق للمسامحة في وحدة القضيّة المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع فلا محالة ليس المنظور في المقام النقض الحقيقي

بل رتب عليه سيد المنتقى قده ان البحث في ان النظر المتبع في تحديد الموضوع او بقائه هل هو النظر الشرعي ام العقلي ام العرفي انما هو فرع ارادة النقض الحقيقي

ولذلك اختلف في ميزان النقض الحقيقي هل هو العقل او الشرع او العرف? واما اذا لم يعتبر النقض الحقيقي للابدية المسامحة في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة كي يجري الاستصحاب فلا موضوع للبحث في ان اي نظرٍ من الانظار الثلاثة هو المتبع في تشخيص الموضوع وبقائه

ولكن هذه الملاحظة غير واردةٍ على المحقق الاصفهاني

والسر في ذلك:

ان مدلول النقض يتحدد باطار متعلقه نظير مدلول ادوات العموم

مثلاً:

لفظ كل له مدلولٌ لغوي وهو العموم لكن العموم المستفاد من كل انما هو بلحاظ مدخوله فاذا قال اكرم كل عالمٍ كان عمومه بلحاظ العلماء واذا قال اكرم كل عالمٍ اماميٍ عادلٍ فقيهٍ كان ايضاً دالاً على العموم دلالة حقيقية لا مجازية الا انه باطار مدخوله

فاختلاف المدخول من حيث السعة والضيق لا يوجب كون العموم في لفظ كل تجوزيا بل هو مدلول حقيقي

وكذلك الامر بالنسبة للنقض فان النقض بمعناه الحقيقي غاية ما في الامر ان متعلق النقض قد يختلف و النقض محتفظٌ بمعناه الحقيقي

فلاجل ذلك:

ان كان مدخول النقض هو القضيتان المتحدتان موضوعاً ومحمولا وزمنا كان مصداقه هو رفع اليد عن جهة من جهات الموضوع مع التحفظ على خصوصية الزمن

وان كان مدخوله القضيتان المتحدتان ذاتا لا زمنا كما في موارد الاستصحاب حيث يتعلق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فمقتضى ذلك ان مدخول النقض هو القضيتان المتحدتان في تمام جهات الموضوع ما سوى خصوصية الزمن

وهذا لا يعني ان النقض تجوزيٌ بل النقض بمعناه الحقيقي وانما دائرة النقض القضيتان المتحدتان موضوعاً ومحمولاً ما سوى الزمان

وبناءً على ذلك:

فالنقض حقيقيٌ ومقتضى دلالة الرواية وهي قوله لا تنقض اليقين بالشك على اشتراط صدق النقض الحقيقي في جريان الاستصحاب دلالة الرواية على اشتراط صدق الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

ومقتضى ذلك:

دلالة الرواية على اشتراط بقاء الموضوع بقاءً حقيقيا في جريان الاستصحاب كما افاد المحقق الاصفهاني

غاية ما في الباب ان دائرة النقض ودائرة الوحدة ودائرة البقاء للموضوع دائرة لا تشمل الزمان وذلك لقيام قرينةٍ متصلةٍ بلفظ النقض موجبة لتاطر مدخوله بهذا الاطار ابتداءً وهو الاتحاد بين القضيتين فيما سوى الزمان

والقضية المتصلة هي ظهور اليقين والشك في الفعلية حال النقض ولا يعقل ان يكون اليقين والشك فعليين حال النقض الا اذا كانت خصوصية الزمن خارجةً عن دائرة النقض

النتيجة الثالثة:

ان المحقق العراقي ذكر منهجاً للبحث في تحديد اي نظرٍ من الانظار الثلاثة هو المتبع وقال بان تحديد موضوع الانظار الثلاثة يختلف باختلاف مدرك اعتبار بقاء الموضوع ويختلف باختلاف الاثر المترتب على هذا المدرك

فكأنه اراد ان يضع منهجيةً للبحث ترشد الى تحديد موقع الانظار الثلاثة

فافاد بانه:

ان كان مدرك اعتبار بقاء الموضوع هو ظهور قوله لا تنقض اليقين بالشك في الوحدة فحينئذ بناءً على هذا المدرك يرد محتملان

المحتمل الاول

هو ظهور القضية في الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والمشكوكة فيما سوى الزمان

المحتمل الثاني

هو ظهورها في كفاية نحوٍ من الاتحاد بينهما في جريان الاستصحاب

فعلى المحتمل الاول للمدرك الاول يكون موقع اختلاف الانظار الثلاثة في مفهوم البقاء الوارد في سياق التعبد

وبناءً على المحتمل الثاني يكون موقع اختلاف الانظار الثلاثة في مفهوم البقاء المستفاد من لا تنقض اليقين بالشك حيث استفيد منها انه لا تنقض اليقين بالشك في بقاء ما تيقنت به

فما هو البقاء الكافي في جريان الاستصحاب هل هو البقاء بالنظر العقلي او بالنظر العرفي او بالنظر الشرعي؟

وان كان مدرك اعتبار البقاء هو التعبير بالنقض فهل التعبير بالنقض ظاهرٌ في النقض التجوزي ومقتضاه كفاية اي نحو من انحاء الاتحاد والبقاء في جريان الاستصحاب ولازم ذلك كفاية اي نظرٍ من الانظار الثلاثة في صحة جريان الاستصحاب

وان كان ظاهراً في النقض الحقيقي ما سوى الزمان كما اختاره المحقق العراقي قده فمقتضى ذلك ارادة البقاء الحقيقي بالنظر العقلي لولا الاطلاق المقامي الدال على كفاية النظر العرفي في مقام الصدق

وذكر سيدنا الخوئي قدس سره:

ان محل البحث ليس في الدليل الاول وهو دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس اي ليس الاختلاف في المقام في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي وانما الاختلاف في المقام في تحديد موضوع الدليل الثاني وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك فان هذا الدليل الثاني دل على اعتبار بقاء الموضوع فما هو المعيار في بقاء الموضوع? هل هو النظر العقلي ام الشرعي ام العرفي?

فان اختلاف الانظار في بقاء الموضوع ناشئٌ عن اختلافها في تحديد الموضوع نفسه

فالخلاف بين الانظار الثلاثة في تحديد موضوع دليل الاستصحاب لا في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي

وكلا المنهجين المذكورين في كلام العراقي وكلام السيد الخوئي قدس سرهما غير تامين

والصحيح ما طرحه المحقق الاصفهاني من انه لا كلام في ان المرجعية في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي كقوله الماء المتغير بالنجاسة نجس للفهم العرفي ولا كلام في دلالة قوله لا تنقض اليقين بالشك على اعتبار صدق النقض والوحدة الحقيقية بين المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب

ولا خلاف في ان المرجع في مفهوم الوحدة بعد دلالة دليل الاستصحاب على اعتبارها وفي مفهوم البقاء بعد دلالة دليل الاستصحاب على اعتباره نظر العرف فكما انه لا خلاف في اعتبار فهم العرف في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس كذلك لا خلاف في مرجعية فهم العرف في تحديد مفهوم البقاء بما للعرف من مرتكزات

كما لا خلاف في ان المرجعية في تطبيق المفهوم كمفهوم البقاء على مصداقه للنظر العقلي فان كل ذلك لا خلاف فيه وانما موطن الخلاف في المقام هو انه اذا صار دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ مجملاً لا من حيث اصل الموضوع بل من حيث ان الحالة المتغيرة وهي زوال تغير الماء من قبل نفسه هل هي من قبيل زوال الحيثية التقيدية? او من قبيل زوال الحيثية التعليلية

فاذا اجمل الدليل من هذه الناحية ولا يمكن الرجوع الى دليل الحكم الشرعي ووصلت النوبة الى ان الاستصحاب جارٍ ام غير جار فهل المرجع في تحديد ان الحيثية المفقودة حيثية تقييدية ام تعليلية? مقومة للموضوع ام حالةٌ من حالات الموضوع ؟ نظر العقل ام الى نظر العرف?

ولا مسرح للدليل في تحديد ذلك اذ المفروض اجمال الدليل اذ لو كان الدليل واضحاً لما وصلت النوبة الى البحث عن نظر العقل او نظر العرف

كما انه لامعنى للرجوع الى نظر الشرع فيما هو خارجٌ عن دائرة حدود الشرع فان دائرة حدود المشرع هو جعل الحكم واما في فرض فعلية الحكم بفعلية موضوعه والشك في بقاء الحكم نتيجة الشك في دخل الحالة المتغيرة وعدمها فان هذا مما لاربط له بالمشرع بما هو مشرعٌ

فلا محالة تصل النوبة الى البحث في ان المرجع نظر العقل ام نظر العرف

وقد اقام المحقق الاصفهاني دليلاً على مرجعية نظر العرف وهو ان ما دل على مرجعية نظر العرف في صدق النقض فقد دل بالالتزام على مرجعية نظر العرف في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً وهو دال بالالتزام على مرجعية نظر العرف في تحديد الموضوع

فكل موضوعٍ له مصاديق دقية ومصاديق حقيقية عرفية فمقتضى الدليل حجية نظر العرف في المصاديق الحقيقية بنظره

وهذا بحسب عبارة المحقق الاصفهاني اخذٌ بالمدلول الالتزامي لدليل الاستصحاب كسائر الادلة

وهو بعبارة المحقق العراقي رجوعٌ للاطلاق المقامي لمجموع ادلة الاستصحاب

وبالتالي فما وصل اليه المحقق العراقي بعد صفحات من البحث وصل اليه المحقق الاصفهاني بكلمةٍ واحدة

### 085

المقام الثالث:

بعد المفروغية عن ان المرجع في تحديد الموضوع للحكم المستصحب وبقائه في فرض الشك هو نظر العرف

فقد يرد اشكالٌ:

وهو ان ما دل على حجية نظر العرف وهي ادلة حجية الظهور انما اقتضى مرجعية نظر العرف في تحديد مفاهيم العناوين الواردة في لسان الادلة كمفهوم الصعيد والغسل والسفر والحضر ونحو ذلك

ولم يقم دليل على حجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق

وبالتالي فالرجوع الى نظر العرف في تحديد مصداق الموضوع وتحديد مصداق بقاء الموضوع مما لا شمول في ادلة حجية الظهور له

ولذلك فالمرجع في مقام التطبيق والصدق هو النظر العقلي لا العرفي

ولكن السيد الشهيد قدس سره في تقرير بحوثه في مباحث الاصول ج 5 ص 530:

اجاب عن هذا الا شكال بوجوهٍ خمسة:

الوجه الاول :

وهو ما يبتني على مقدمتين

الاولى

انه لم يؤخذ مفهوم الوحدة في لسان دليل الاستصحاب كأن يرد لا تنقض اليقين بالشك في الشيء الواحد كي يقال ان الرجوع في تطبيق الوحدة الواردة في لسان الدليل الى نظر العرف مما لا دليل على حجيته وانما المأخوذ في قوله لا تنقض اليقين بالشك واقع الوحدة لا مفهوم الوحدة

فان المستفاد عرفاً من هذه الفقرة لا تنقض يقينك بالشك في نفس ما تيقنت به ومن الظاهر حينئذ ان مفاده اخذ واقعٍ الوحده في جريان الاستصحاب.

المقدمة الثانية

بما ان المتكلم بهذه القضية هو المشرع لا بما هو ذو طريقةٍ خاصةٍ في تحديد المفاهيم ومصاديقها بل بما هو احد ابناء العرف فمقتضى هذه القرينة المقامية وهي حديثه بما هو احد ابناء العرف انصراف واقع الوحدة المتبادر من لسان الدليل الى واقع الوحدة العرفية فالمدار عليها لا على الوحدة العقلية

ولكن يمكن التأمل في ذلك :

بأن ورود الحديث عن المشرع بما هو انسانٌ عرفيٌ يقتضي الرجوع الى البناء العرفي عند تلقي الخطابات القانونية فان الحديث خطابٌ قانونيٌ ومقتضى البناء العرفي عند تلقي الخطابات القانونية الرجوع في تحديد ما ورد فيها مصداقاً اما لخصوص اهل الخبرة بالقانون او للدقة العقلية

واما الرجوع الى نظر العرف العام في مقام التطبيق والصدق فمما لاتقتضيه هذه النكتة وهي ورود الحديث عن المشرع بما هو انسانٌ عرفي

الوجه الثاني

وهو يبتي على مقدمتين ايضاً

الاولى

على فرض اخذ الوحدة في لسان الدليل فمن الواضح انه لم يؤخذ عنوان الوحدة في لسان دليل لا تنقض اليقين بالشك وان اخذ مفهوم الوحدة ولكن بعنوان اخر و هو عنوان النقض فان ظاهر عنوان النقض المنهي عنه ان هناك وحدة بين المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع اذ لولا وحدتهما لما صدق على رفع اليد عن المحمول انه نقضٌ

او من خلال سياق حذف المتعلق فان ظاهر سياق حذف المتعلق في قوله لا تنقض اليقين بالشك حيث لم يذكر متعلق الشك ان المنظور اتحاد ماشك فيه و ما تيقن به

المقدمة الثانية

بما انه لم يؤخذ عنوان الوحدة وانما استفيد مفهومها من قرينتين اما التعبير بالنقض واما سياق حذف المتعلق فلا يستفاد من هاتين القرينتين اكثر من الوحدة العرفية

او فقل لا يستفاد من هاتين القرينتين اكثر من اعتبار اشتراك المتيقن والمشكوك في عمدة الاجزاء والصفات المشتركة بينهما لا في تمامها فان ذلك كاف لتبرير سياق حذف المتعلق او تبرير التعبير بالنقض

ولكن يمكن التأمل في ذلك:

بان ظاهر عنوان النقض عرفاً ارادة النقض الحقيقي وهو بنفسه قرينةٌ على ظهور سياق حذف المتعلق في الوحدة الحقيقية فكأنه قال الواحد الذي تيقنت به لا تنقض يقينك بشكك فيه

وبالتالي فلا دلالة في قوله لا تنقض اليقين بالشك في حجية نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق بعد تحديد العرف ان المراد بمفهوم النقض النقض الحقيقي وان المراد بمفهوم الوحدة الوحدة الحقيقية ما لم يكشف نظر العرف في مقام التطبيق عن نظره في مقام تحديد المفهوم

الوجه الثالث :

وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره ايضا

ومحصله :

ان المفاهيم المجملة من حيث السعة والضيق كمفهوم الماء والصعيد مما يصح الرجوع فيها الى نظر العرف في مقام التطبيق والصدق لا لحجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق بل لكون نظره في مقام تحديد المصداق كاشفاً عن حدود المفهوم بنظره والمفروض حجية نظره في تحديد المفاهيم

كما ادعي في الدم حيث قيل ان مفهوم الدم مجملٌ سعةً وضيقاً فبناء نظر العرف على خروج الدم المجهري عن انطباق عنوان الدم عليه كاشفٌ عن ضيق مفهوم الدم من الاساس عن الشمول لمثل هذه المرتبة

وكذلك الكلام في المقام فان الرجوع الى النظر العرفي في تحديد مصداق الموضوع وبقائه لا لحجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق بل لكشفه عن سعة مفهوم النقض لما يشمل مثل هذه المصاديق العرفية

وهذا الكلام متينٌ

الوجه الرابع

وتقريبه في مقدمتين

المقدمة الاولى

ان مصاديق المفاهيم على نوعين

1- مصاديق حقيقية عقلية

2- ومصاديق حقيقية عرفية

فمثلاً عنوان الصعيد له مصاديق حقيقية دقية كالتراب مثلاً وله مصاديق حقيقية عرفية بمعنى انه وان لم يكن مصداقاً حقيقياً لعنوان الصعيد الا ان تسامح العرف مغفول عنه بنظر العرف بحيث لا يرى العرف نفسه متسامحاً في تطبيق العنوان عليه

كما لو طبق عنوان الصعيد على التراب المخلوط بورق الشجر والتبن وامثال ذلك

المقدمة الثانية

ان دليل حجية الظهور وهو امضاء الشارع للطريقة العرفية في مقام اقتناص المفاهيم من الادلة اللفظية الواردة دالٌ بالالتزام على حجية نظر العرف في تطبيق تلك المفاهيم على مصاديقها الحقيقية الدقية ومصاديقها الحقيقية العرفية فان تطبيق المفاهيم على المصاديق العرفية الحقيقية امرٌ شائعٌ كثير الورود والابتلاء فمقتضى المدلول الالتزامي لادلة حجية الظهور حجية نظر العرف في تطبيق العنوان على المصداق الذي لا يرى العرف نفسه متسامحاً في التطبيق عليه وان لم يكن مصداقا دقيا للعنوان.

او يقال كما ذكر المحقق الاصفهاني :

ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك من الاول هو ارادة النقض المصداقي فكأنه قال لا تنقض اليقين بالشك في موردٍ يصدق فيه النقض كظهور قوله قف بعرفة فيما صدق عليه عرفاً انه عرفة وتيمم بالصعيد فيما صدق عليه عرفاً انه صعيد واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فيما صدق عليه عرفا انه غسلٌ

فكذلك في قوله لا تنقض اليقين بالشك ظهورٌ في ان المنهي عنه ما صدق عليه انه نقض عرفا

وبالتالي فمقتضى حجية نظر العرف في صدق النقض حجية نظره في صدق الوحدة بين المتيقن والمشكوك وحجية نظره في بقاء الموضوع وعدم بقائه

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقي وتبناه السيد الشهيد هنا وان لم يشر الى كلام المحقق العراقي:

انه لو سلم ان المصاديق التسامحية التي لا يرى العرف نفسه متسامحا في تطبيق العنوان عليها مما لايشملها المدلول الالتزامي لدليل حجية الظهور ولا يشملها المدلول الالتزامي لدليل لا تنقض اليقين بالشك الا انه يشملها الاطلاق المقامي لمجموع الادلة اذ المفروض ان العرف يقوم بتطبيق دليل الاستصحاب وغيره من الادلة على المصاديق التي لايتسامح العرف في تطبيق عنوانها عليها وان لم تكن مصاديق واقعية حقيقية

وبالتالي حيث يغفل العرف عن قصر التطبيق وحصره على المصاديق الدقية الواقعية فان عدم تنبيه المشرع على خطأ العرف في ذلك محققٌ للاطلاق المقامي ومقتضى الاطلاق المقامي حجية نظر العرف في هذا التطبيق

نعم لا يشمل التطبيق المصاديق التسامحية حتى بنظر العرف كما في باب الحدود فلو ان العرف يتسامح في تطبيق الفرسخ على الفرسخ الناقص شبرا ولكن اذا نبه يرى انه متسامح لم يشمل ما دل على ان التقصير في اربعة فراسخ مثل هذا النظر العرفي التسامحي

بل توسع السيد الشهيد هنا بنفس ما توسع به المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار ج4 ق 2 ص 12

حيث قال:

بل يتمسك بالاطلاق المقامي لاخراج الموارد التي تكون فيها الوحدة عقليةً دقيةً فحسب

وذلك لأن العرف لو خلي وطبعه لما اجرى الاستصحاب في تلك الموارد فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك يعني بعدم اجراء العرف الاستصحاب في موارد المصاديق الدقية لكان عليه التنبيه وحيث لم ينبه فمقتضى الاطلاق المقامي عدم شمول دليل الاستصحاب لمصاديق النقض الدقية

وهذا محل تأملٍ كما سبق

فان العرف مما يغفل عن المصاديق الدقية لكنه لا يأباها بحيث لو نبه لرآها مصاديق حقيقية للعنوان

وبالتالي فمقتضى الاطلاق المقامي شموله لفرض المصداق الدقي للنقض لا اختصاصه بخصوص المصاديق الحقيقية بنظر العرف.

فتلخص بذلك :

حجية نظر العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها اي تطبيق مفهوم البقاء على مصداقه وتطبيق مفهوم النقض على مصداقه وتطبيق مفهوم الوحدة بين المتيقن والمشكوك على مصداقها لما سبق في الوجه الثالث والوجه الرابع والوجه الخامس .

فتامل

### 086

المقام الرابع في ذكر مجموعة من التعقيبات على البحث

التعقيب الاول

ما تعرض له العلمان الشهيد الصدر والسيد الروحاني قدس سرهما:

وبيانه:

انه بعد المفروغية عن اعتبار وحدة الوجود الخارجي بين المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب فهناك مجموعةٌ من الفروع وقع البحث فيها

الفرع الاول

هو فرض استحالة النجس كما لو استحال الخمر بخاراً او استحال الكلب تراباً فانه لا يجري استصحاب النجاسة وانما تجري قاعدة الطهارة.

والسر في ذلك:

ان الظاهر من الادلة ان موضوع النجاسة هو الصورة النوعية وهي صورة الكلبية فمع زوالها تزول النجاسة ولا مجال لاستصحابها ودعوى ثبوت نجاسةٍ اخرى مما يحتاج الى دليلٍ

المورد الثاني

فرض تعدد الوجود بحسب النظر العرفي

مثلاً اذا تحول الماء المتنجس الى ماءٍ مصعد فانه وان كانت الصورة النوعية باقية بحسب النظر الدقي فان العرف يرى ان الماء بصورته الطبيعية والماء المصعد وجودان متغايران ومع فرض تغاير الوجودين فلم يحرز وحدة الوجود الخارجي للقضية المتيقنة والمشكوكة كي يجري الاستصحاب بل لا يعد رفع اليد عن نجاسة الماء بعد تغير الوجود من نقض اليقين بالشك

المورد الثالث

وهو مورد اناطة الحكم بالحيثية الوصفية

كما اذا قال قلد العالم او قال اعط الزكاة للفقير ثم زال علمه او زال فقره واحتمل ثبوت جواز التقليد له احتراما له حيث تلبس بالعلم في السابق

او ان وجوب اعطاء الزكاة لهذا الشخص مع زوال فقره بملاكٍ اخر كملاك سهم سبيل الله او ابناء السبيل او نحو ذلك

ففي مثل هذا الفرض ان فهم العرف ان العنوان حيثيةٌ تقييدية او حيثيةٌ تعليليةٌ للحكم حدوثاً وبقاءً فلا شك في زوال الحكم بحيث لو ثبت جواز للتقليد في المثال الاول او جواز لاعطاء الزكاة في المثال الثاني فهو حكمٌ جديد بملاك جديد

وتارة يحتمل العرف ان في الاتصاف بالوصف دخلا في ثبوت الحكم فهو وان لم يحرز الحيثية التقييدية او لم يحرز ان الحيثية تعليلية للحكم بقاءً ولكنه مع ذلك يحتمله بما هو عرفٌ فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع

نعم لو شك في بقاء الحيثية نفسها حيث كان الشخص عالماً فشك في بقاء علمه او كان الشخص فقيرا فشك في بقاء فقره فان استصحاب علمه واستصحاب فقره يجري ويثبت جواز تقليده او جواز اعطائه الزكاة بناءً على التركيب بمعنى ان موضوع جواز التقليد الشخص واتصافه بالعلم

وحيث ان الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني محرزٌ بالتعبد ببركة الاستصحاب جاز تقليده

واما اذا قيل بان ظاهر الادلة هو البساطة لا التركيب بمعنى ان موضوع جواز التقليد كون التقليد تقليدا لعالم وكون اخذ الزكاة اخذ فقيرٍ بحيث يكون موضوع الجواز هو العنوان الانتزاعي فاستصحاب علمه لا يثبت ان تقليده تقليد عالم و استصحاب فقره لا يثبت ان اخذه للزكاة اخذ فقيرٍ بناءً على ان جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي

واما بناءً على ان الواسطة بين منشأ الانتزاع والعنوان الانتزاعي واسطةٌ خفية بحيث يرى العرف اثر العنوان الانتزاعي اثراً لمنشأ انتزاعه كما ذهب اليه صاحب الكفاية قدس سره فحينئذ يكون إستصحاب بقاء العلم لإثبات جواز التقليد مما لا يرد فيه محذور المثبتية

المورد الرابع

وهو استحالة المتنجس

كما اذا تحول الخشب المتنجس رمادا وقد فرق جمعٌ من الفقهاء بين استحالة النجس كاستحالة الكلب ترابا حيث لا يجري الاستصحاب فيه وبين استحالة المتنجس وهو استحالة الخشب المتنجس رمادا حيث يجري الاستصحاب فيه بناء على ان موضوع التنجس ليس هو الصورة النوعية كصورة الخشبية بحيث اذا زالت تزول النجاسة وانما موضوع التنجس هو الجسمية والمفروض ان الجسمية باقيةٌ سواءً كانت الصورة خشبية او رمادية

ولاجل ذلك قد يقال بالقطع ببقاء النجاسة لا انها محل الشك ولو شك في ذلك جرى استصحاب النجاسة

ولكن هناك مناقشتان

الاولى

ما تعرض له الشيخ الاعظم قدس سره

وهو ان مدرك النجاسة في المتنجس اما الاجماع أو الروايات الخاصة

فاما الاجماع :

فانه لو فرض ان معقد الاجماع هو ان كل جسم لاقى النجاسة برطوبةٍ مسريةٍ فهو نجسٌ فانه لا يظهر من معقد الاجماع ان ذكر الجسم لبيان موضوع النجاسة وانها تدور مدار الجسمية وانما ذكره من باب الموردية وهو ان مورد النجاسة التي تسري عن طريق الرطوبة هو الجسم لا انه موضوعٌ للنجاسة

و على فرض الشك في ذلك فالاجماع دليلٌ لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن والقدر المتيقن الصورة النوعية ككون المتنجس خشبا لا مطلقا

واما الروايات الخاصة فالمفروض ان الروايات الخاصة لم تعبر بالجسم وانما ورد بعضها في الثوب وبعضها في اليد وبعضها في الماء ومن المحتمل ان يكون لكل عنوانٍ من هذه العناوين مدخليةٌ في ثبوت النجاسة للجسم المتصور بصورة الثوب او الماء او اليد او ما اشبه ذلك من الصور النوعية

وبناءً على ذلك:

فلا يجري استصحاب النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع

و في مناقشة الشيخ قدس سره تأمل من قبل سيد المنتقى قده :

اولاً :

ان ظاهر بعض الروايات هو العموم كما في موثقة عمار السباطي- وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء -

فان ظاهره ان كل ما يعرض عليه الماء المتنجس فهو متنجسٌ به سواء صدق عليه عنوان الجسمية ام لم يصدق?

وثانياً

ان الروايات التي ذكرت عنوان الثوب واليد والماء وغيرها لو عرضت على العرف لالغى العرف الخصوصيات ورأى ان موضوع النجاسة هو الجامع بين هذه العناوين لا كل عنوانٍ بخصوصه له مدخليةٌ في ثبوت النجاسة للجسم المتصور بتلك الصورة

وثالثا

بما ان المرجع بنظر الشيخ قدس سره في جريان الاستصحاب هو نظر العرف في مقام صدق نقض اليقين بالشك لا نظر العرف بما يفهم من دليل الحكم فلابد من الرجوع للنظر العرفي في المقام وهو هل ان المرتكز العرفي يرى ان للصورة النوعية كالخشبية والمائية والثوبية مدخلا في ثبوت النجاسة ام لا?

والظاهر بمراجعة المرتكزات العرفية ان لامدخلية لهذه العناوين ولا خصوصية لها وان المدار على الجسمية والمفروض ان هذا العنصر باقٍ ومقتضى بقائه جريان الاستصحاب

المناقشة الثانية

ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره

ومحصله مقدمتان:

الاولى

ان احكام النجس والمتنجس واردةٌ على نحو العموم الانحلالي بحيث يثبت لكل فرد من الملاقي فردٌ من النجاسة فاذا قال وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء - كان ظاهره ثبوت النجاسة لكل فردٍ اصابه الماء المتنجس لا لخصوص جسم دون جسمٍ ولا للصور النوعية التي تتقوم بها الاجسام بل لكل فردٍ من افراد الموضوع

المقدمة الثانية

انه لو رجع الى المرتكز العرفي سواءً اخذ بنظره بما هو مستظهر اي بما يفهم من دليل هذه الاحكام او بما هو ارتكازٌ في كل قضية تشريعية شرعية او عرفية فانه يرى ان ذات الجسمية بغض النظر عن الصورة الفردية ليست موضوعاً للنجاسة وانما موضوع النجاسة الجسم المتصور بصورة فردية - لا الجسم المتصور بصورةٍ نوعية كصورة الخشبية او المائية او الثوبية - أي ان النجاسة بالنظر العرفي كالقذارة والقذارة معروضها الفرد الخارجي من الجسم لا طبيعي الجسم اي الجسم بما هو متشخص ومتفرد

ومن الواضح ان الجسم بما هو متشخصٌ متصورٌ بصورةٍ فرديةٍ لا محالة فمقتضى ان موضوع عروض النجاسة الجسم المتشخص بالمفردات انه لو زالت هذه الصورة الفردية فتحول الخشب رماداً او تحول الثوب رماداً فان المرتكز العرفي لا يرى انه موضوع للنجاسة لتعدد الوجود بنظره فان الرماد شيء والخشب شيءٌ اخر ومع تعدد الوجود الخارجي وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في وجود الموضوع فان الاستصحاب بنظر العرف استصحابٌ مع تغير الموضوع

وبالتالي فرفع اليد عن احكام النجاسة ليس نقضاً لليقين بالشك ولا اقل من الشك وعدم الاحراز من قبل العرف بما هو عرف لبقاء الموضوع

وبالتالي فلا يحرز ان رفع اليد عن النجاسة في هذه الموارد نقضٌ لليقين بالشك كي يكون مجراً للاستصحاب

### 087

التنبيه الثاني :

ان الشيخ الاعظم قدس سره بعد المفروغية عن اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب تعرض لبحث ما اذا شك في وجود الموضوع

وذكر في المقام فروضا ثلاثة

الفرض الاول

ما اذا كان الشك في العرض ليس مسببا عن الشك في بقاء الموضوع

بمعنى ان هناك شكاً في العرض سواءً احرز الموضوع ام لا

وهذا الفرض كما ذكر سيد المنتقى قدس سره ج6 ص 356 يتصور على ثلاث حالات

الحالة الاولى

ان يكون الاثر الشرعي مترتباً على وجود العرض او وجود الوصف بنحو مفاد كان التامة

سواء احرز وجود الموضوع ام لم يحرز، كما اذا فرض ان تبعية الولد للاب في الاسلام موضوعها وجود الاسلام في الاب عند ولادة الولد

فهنا اذا شك في اسلام الولد نتيجة للشك في بقاء اسلام ابيه وان كان ابوه مشكوك الحياة فعلاً الا ان الاثر الا وهو الحكم بتبعية الولد في الاسلام لابيه لا يترتب على اسلام ابيه الحي وانما يترتب على وجود صفة الاسلام فيه حين ولادة الولد سواءً كان حياً ام لم يكن? فحينئذ يجري إستصحاب صفة الإسلام في الأب إلى حين ولادة الولد سواء احرزت حياة الاب ام لم تحرز? اذ على اية حالٍ احرزت حياته ام لم تحرز تستصحب فعلية صفة الاسلام الى حين ولادة الولد ومقتضى ذلك تبعيته في الاسلام لابيه لانه ولد عن شخصٍ فيه صفة الاسلام بلا حاجة لاحراز الموضوع لا بالوجدان ولا بالتعبد وهو احراز الحياة

الحالة الثانية

ان يكون موضوع الاثر هو الاتصاف على نحو مفاد كان الناقصة ولكن لم يؤخذ فيه وجود الموضوع ايضاً بمعنى انه احرز وجود الموضوع ام لم يحرز فان الاثر الشرعي مترتبٌ على الاتصاف

فمثلا اشتراط عدالة الشاهد حين ترتيب الاثر على الشهادة لا حين الشهادة فقط فلو فرض وجود شهادةٍ بالفعل ويراد ترتيب الاثر عليها وشك في ان هذه الشهادة من شاهدٍ عادلٍ بالفعل ام لا ؟ بحيث لو كان حياً لكان عادلاً بالفعل ام لا? والان لا يدرى عن حياته الا انه لو كان حيا فيشك في بقاء عدالته فعلاً الى حين ترتيب الاثر على الشهادة

فهنا ايضاً يجري استصحاب العدالة الى حين ترتيب الاثر على الشهادة وان لم يحرز الموضوع للعدالة وهو حياته اذ لا دخل لاحراز الحياة في ترتب الاثر الشرعي

الحالة الثالثة:

ان يكون موضوع الاثر هو ثبوت الوصف على نحو مفاد كان التامة او ثبوت الاتصاف على نحو مفاد كان الناقصة في الموضوع الفعلي بحيث تكون فعلية الموضوع دخيلةً في ترتب الاثر

فمثلا:

اذا شك في جواز الائتمام بزيد فان جواز الائتمام به فرع اتصافه بالعدالة حين الائتمام به ومقتضى ذلك دخل حياته في ترتب الاثر فان من يجوز الائتمام به الحي العادل

وفي مثل هذا الفرض لا يمكن جريان الاستصحاب لا استصحاب الوصف او الاتصاف كاستصحاب العدالة او استصحاب اتصافه بالعدالة فانه من قبيل استصحاب الحكم مع عدم احراز الموضوع واستصحاب الصفة مع عدم احراز الموصوف مما لا يحرز معه كون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك كي يكون مناطاً في جريان الاستصحاب

كما لا يجري استصحاب الموضوع وهو استصحاب حياة زيدٍ الى حين الائتمام به فان استصحاب حياته لا يثبت اتصافه بالعدالة اذ المفروض ان في المقام شكين: شكاً في عدالته على تقدير حياته وشكا في حياته فاستصحاب حياته الى حين الائتمام لا يثبت عدالته كما ان استصحاب عدالته لا يجدي اذ لا يكون رفع اليد عن عدآلته في هذا الفرض نقضاً لليقين بالشك ما دام الموضوع لم يحرز

وقد مثل سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول ج 3 ص 231:

بما اذا شك في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحتمال موته حيث ذكر ان الجاري في المقام استصحاب بقاء الزوجية

والحال كما افاد سيد المنتقى قدس سره بان هذا المثال ليس هو مثالاً للفرض الاول من فروض البحث اذ الفرض الاول من فروض البحث ما اذا كان العرض مشكوك الفعلية مع الشك في الموضوع ايضا بحيث حتى لو كان الموضوع فعلياً فان الصفة والعرض مشكوكٌ

بينما في محل الكلام يكون الشك في بقاء الزوجية مسبباً عن الشك في الحياة بحيث لو احرزت الحياة لترتبت عليها الزوجية فلا يوجد في المقام شكان شكٌ في الزوجية بغض النظر عن الحياة وشك في الحياة بل الشك في الزوجية ناشئٌ عن الشك في الحياة وفي مثل هذا المثال لا غبار على جريان استصحاب الحياة وباستصحاب الحياة تترتب الزوجية بالفعل اذ الشك فيها مسببٌ عن الشك في الحياة فاذا جرى استصحاب الحياة ترتب الاثر الشرعي على موضوعه الشرعي وهو الزوجية

ولو لم تحرز الحياة وشك في بقاء الزوجية الى حين ترتيب الاثر من الزوجة عليه فلا يجدي استصحاب الزوجية وحدها لعدم احراز بقاء الموضوع

الفرض الثاني من البحث :

ما اذا كان الشك في الحكم ناشئاً ومسبباً عن الشك في بقاء الموضوع مع العلم بحدود الموضوع بحيث تكون الشبهة موضوعية لامفهومية.

نظير ما اذا علم بان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة تغير الماء بالفعل بصفات النجس وكان الشك في بقاء النجاسة مسبباً عن الشك في بقاء التغير فالشك في الحكم وهو النجاسة ناشئٌ عن الشك في بقاء الموضوع وهو التغير فلا محالة حينئذ لا يجري استصحاب الحكم وهو استصحاب النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع اذ لا يكون رفع اليد عن النجاسة في ظرف الشك نقضا لليقين بالشك مع ثبوت الشك في بقاء التغير

وانما يجري استصحاب التغير وباستصحابه تترتب عليه النجاسة بالفعل ترتب الاثر على موضوعه الشرعي

الفرض الثالث

ما اذا كان الشك في العرض مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع لاجل شبهةٍ مفهومية لامصداقية بلحاظ التردد في مصداق الموضوع بين ما هو باقٍ قطعا او مرتفع قطعا

وقد مثل له الشيخ الاعظم قدس سره بمثالين

الاول

ما اذا لم يعلم ان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير ولو لم يكن متغيراً بالفعل او الماء المتغير بالفعل والمفروض ان الماء ليس متغيراً بالفعل فان كان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير فهو ما زال نجساً وان كان موضوع النجاسة الماء الذي هو متغيرٌ بالفعل فليس بنجسٍ لزوال تغيره فعلاً

ولكن هذا المثال كما افيد في المنتقى ليس مثالاً للشبهة المفهومية وانما هو مثالٌ للشبهة الحكمية اذ لا شبهة في مفهوم الماء ولا في مفهوم التغير بالنجاسة وانما الشبهة في بقاء التغير وعدمه و حينئذ يجري استصحاب التغير ومقتضى استصحاب التغير ترتب النجاسة

فانه ان كان موضوع النجاسة حدوث التغير فهو مما حدث فيه التغير وان كان موضوع النجاسة التغير بالفعل فهو متغيرٌ بالفعل ببركة الاستصحاب

نعم لو كان عنوان الماء المتغير بمعنى ان الوارد في لسان الدليل الماء المتغير بالنجاسة متنجس وشك في مفهوم هذا الوصف لغةً وعرفاً وهو ان المراد منه هل هو الماء الذي تلبس بالتغير او الماء المتصف بالتغير بالفعل فحينئذ تكون الشبهة مفهوميةً لا مصداقية

المثال الثاني

ما اذا شك في نجاسة الكلب الذي تحول الى ترابٍ لاجل الشك في مفهوم موضوع النجاسة وهل ان موضوع النجاسة الجسم او المادة المتصورة بصورة الكلبية ام المادة التي تصورت بصورة الكلبية ولو لم يكن متصوراً بهذه الصورة بالفعل؟

فمنشا الشك في بقاء النجاسة الشك في بقاء الموضوع ومنشأ الشك في بقاء الموضوع الشك في المفهوم اذ لا يدرى ان مفهوم الكلب هو ما اتصف بالكلبية او ما كان متصوراً بصورة الكلبية بالفعل

فهنا ذكر جملة من الاعلام ان الاستصحاب لا يجري كسائر موارد الشبهة المفهومية التي لا يجري الاستصحاب فيها باعتبار ان مناط الاستصحاب الشك في البقاء وليس في المقام شكٌ في البقاء اذ لا شك في الموضوع الخارجي

فانه ان كان موضوع النجاسة ما تلبس بالكلبية فالموضوع باقٍ قطعا وان كان موضوع النجاسة ما اتصف بهذا الفعل فالموضوع مرتفعٌ قطعا فلا شك فيما هو الخارج لان ما في الخارج ترابٌ محض وانما الشك في المفهوم

واذا دار المستصحب بينما هو باقٍ قطعاً وما هو مرتفعٌ قطعاً لم يجر الاستصحاب لعدم الشك في البقاء

ويأتي الكلام عن ذلك تفصيلا

### 088

ما زال الكلام في الفرض الثالث

وهو ما اذا كان الشك في العرض والوصف مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع لاجل الشبهة المفهومية

كما اذا فرض بان ما دل على نجاسة الكلب اختلف في مضمونه في ان الصورة الكلبية هل هي مقومةٌ لمفهومه ام لا? واثر ذلك انه بعد استحالة الكلب ترابا هل يجري استصحاب النجاسة او استصحاب الكلبية مع اجمال المفهوم؟

والكلام فعلا في مطلبين

1- في جريان استصحاب الموضوع وهو الكلبية

2- في جريان استصحاب الحكم وهو النجاسة

المطلب الاول

وفيه تفصيل بين فرضين

1- ان موضوع الاثر مفاد كان التامة -وجود الكلب- بغض النظر عن حيثية اتصاف الموجود بالكلبية

كما اذا فرض نزول المطر في البيت في اليوم الفلاني وشك في ان الكلب كان موجوداً في البيت حين نزول المطر بحيث يتنجس البيت بملامسته للارض مع الرطوبة المسرية ام لا?

وح بما ان موضوع الاثر هو مفاد كان التامة وهو وجود الكلب في تلك الفترة فلو كان الكلب قبلها في الدار استصحب وجوده لتلك

وترتب عليه نجاسة الدار

فلو كان ما هو محل الكلام مما يترتب الاثر فيه على مفاد كان التامة بغض النظر عن اتصاف الموضوع الموجود بالفعل بالكلبية وعدمها لم يكن هناك مانعٌ من جريان استصحاب وجود الكلب

2- ان موضوع الاثر هو مفاد كان الناقصة اي اتصاف الجسم الموجود بالفعل بالكلبية

وهنا اتجاهان

اتجاه عدم جريان الاستصحاب

واتجاه جريانه

فاما الاتجاه الاول وهو المعروف بين الاصوليين فقد ذكر له وجهان

الوجه الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره في فرائده

من ان المستصحب اما ذات الموضوع او موضوعية الموجود

فان كان المستصحب ذات الموضوع اي ان المستصحب وجود الكلبية في هذا الجسم الموجود بالفعل فان من الواضح ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة فاستصحاب وجود الكر في البئر لا يثبت كون الماء الموجود بالفعل في البئر كراً

كذلك استصحاب وجود الكلب في هذا الجسم لا يثبت اتصاف الجسم بالكلبية الذي هو موضوع الآثر

واما استصحاب الموضوعية بان يقال ان الجسم كان موضوعاً للنجاسة فهو ما زال موضوعاً لها فان مرجعه الى استصحاب الحكم اذ لا وجه للفرق بين موضوعية الصعيد لجواز التيمم و جواز التيمم بالصعيد

كذلك لا فرق بين استصحاب موضوعية هذا الجسم للنجاسة و استصحاب النجاسة اذ موضوعية الشيء للحكم هي عبارة عن فعلية الحكم بفعليته وحيث ان استصحاب الحكم لا يجري لعدم احراز بقاء الموضوع فلا يجري استصحاب موضوعية الجسم لها التي مرجعها لاستصحاب الحكم لعدم احراز بقاء موضوعه

الوجه الثاني

ما ذكر من قبل جمعٍ من الاعلام من عدم جريان ،الاستصحاب في الشبهات المفهومية لدوران الامر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء وجريان الاستصحاب متقومٌ بالشك في البقاء فمع عدم الشك في البقاء فلا استصحاب

والمقام من هذا القبيل فان واقع المسمى بالكلب ان كان متقوماً بالصورة الكلبية فهو مرتفعٌ قطعا لكون الموجود ترابا وان لم يكن متقوماً بالصورة الكلبية فهو ما زال باقياً قطعاً

فمن حيث المشار اليه بعنوان الكلب مردد واقعاً بين ما هو مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء وحيث لا شك في البقاء فلا موضوع للاستصحاب نظير تردد الغروب بين سقوط القرص ومغيب الحمرة حيث ان المشار اليه بعنوان الغروب ان كان سقوط القرص فقد حصل قطعا وان كان مغيب الحمرة فلم يحصل قطعاً وحيث لا شك في البقاء فلا مجال لجريان الاستصحاب

الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه القائل بجريان الاستصحاب في المقام وان كانت الشبهة مفهومية

وبيان ذلك:

ان المقام من موارد الشك في بقاء الانطباق ومقتضى الاستصحاب بقائه حيث ان موضوع الاثر انطباق عنوان الكلب على الجسم الموجود بالفعل فمتى انطبق عنوان الكلب على الجسم الفعلي ثبتت له النجاسة والمفروض ان هذا الانطباق محرز الحدوث اذ المتيقن سابقاً انطباق عنوان الكلب على الجسم الموجود بالفعل فاذا تيقن بحدوثه وشك في بقائه استصحب بقائه ومقتضى استصحاب الانطباق ترتب النجاسة عليه بالفعل

فليس المستصحب وجود الكلبية كي يقال ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة كما انه ليس المستصحب ما هو المشار اليه بعنوان الكلب وهو اما واقع المتصور بالصورة الكلبية او واقع عدمه كي يقال بان هذا من المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء بل ان المستصحب هو موضوع الاثر وموضوع الاثر هو انطباق عنوان الكلب والمفروض ان الانطباق محرز الحدوث ومشكوك البقاء فيجري فيه الاستصحاب

ولكن اجيب عنه كما في المنتقى ج 6 ص 360باحد جوابين

الجواب الاول

ان الانطباق وصفٌ واستصحاب الوصف فرع احرازٍ الموصوف اذ لو لم يحرز بقاء الموصوف لكان رفع اليد عن الوصف في ظرف الشك ليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك

فبالتالي كما لا يجري استصحاب الحكم مع الشك في موضوعه لعدم احراز صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كذلك لا يجري استصحاب الوصف مع عدم احراز الموصوف والمفروض ان موضوع الانطباق اي ما هو متعلق الانطباق غير معلومٍ اذ لا يدرى ان موضوع الاتصاف بالكلبية هل هو الجسم المتصور بصورة الكلب? ام ما تلبس بالصورة ولو لم يكن متصورا بها بالفعل فمع الشك في موضوع الانطباق لم يحرز موضوع الوصف كي يجري استصحابه بل موضوع الانطباق مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء?

الجواب الثاني:

ان التردد بين كون المنطبق هو الجسم بشرط شيء اي الجسم بشرط الصورة الكلبية او الجسم لا بشرط بحيث يكون موضوع الانطباق هو الاعم الجامع بين المتصور بالصورة الكلبية وعدمه كان التردد بينهما من التردد بين المتباينين اذ المفهوم بشرط شيئ مباينٌ عرفاً للمفهوم لا بشرط

وبما ان التردد بينهما من التردد بين المتباينين فيقال ان كان موضوع الاثر ما هو المسمى بالكلب على نحو مفاد كان التامة فيجري استصحاب وجود ما هو المسمى بالكلب على نحو مفاد كان التامة الا ان هذا لا يثبت ان الجسم الخارجي مسمى بالكلب

وان كان موضوع الاثر هو واقع المسمى بالكلب فالمفروض ان واقع المسمى بالكلب مرددٌ بين متباينين وهما الجسم بشرط شيءٍ او الجسم لا بشرط ومع التردد بين المتباينين فلم يكن المورد مورداً للشك في البقاء كي يكون مجرىً للاستصحاب

ان قلت

هذا اذا اريد استصحاب الوجود واما اذا اريد استصحاب العدم فلا مانع منه كأن يقال اذا تردد مفهوم الغروب بين سقوط القرص او مغيب الحمرة فانه لا يجري استصحاب الوجود اي استصحاب الغروب لدوران المسمى بالغروب بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء ولكن يجري استصحاب عدم الغروب اذ من المسلم به انه لم يكن الغروب حاصلاً قبل سقوط القرص فاذا شك في حصوله جرى استصحاب عدم حصوله

فكذلك في المقام يجري استصحاب عدم وجود الكلبية

قلت

في فرض الشبهة المفهومية كما لا يجري استصحاب الوجود لا يجري استصحاب العدم

والسر في ذلك:

ان موضوع الاثر اما مفاد كان التامة اي وجود المسمى بالغروب او ان موضوع الاثر واقع المسمى؟

فان كان موضوع الاثر عنوان المسمى على نحو مفاد كان التامة جرى استصحاب عدمه اي استصحاب عدم عنوان الغروب

وان كان موضوع الاثر واقع المسمى و حيث لا يعلم ان المسمى بالغروب هو سقوط القرص او مغيب الحمرة ؟ فان كان سقوط القرص فهو موجود قطعا وان كان هو مغيب الحمرة فليس موجودا قطعا فكما ان في فرض استصحاب الوجود يدور الامر بين المتباينين فكذلك في فرض استصحاب العدم يدور الامر بين المتباينين بين عدمٍ ارتفع قطعاً ان كان الغروب هو سقوط القرص و عدمٍ باقٍ قطعاً ان كان الغروب هو مغيب الحمرة

ففي الشبهة المفهومية كما لا يجري الاستصحاب في طرف الوجود لا يجري الاستصحاب في طرف العدم

هذا كله بالنسبة لاستصحاب الموضوع

المطلب الثاني

في استصحاب الحكم :

قد يقال مع الشك في ان الصورة الكلبية حيثيةٌ تقييديةٌ للنجاسة ام حيثيةٌ تعليلية? لم يحرز بقاء الموضوع كي يجري استصحاب النجاسة اذ لعل الحيثية حيثيةٌ تقييدية

و اذا احرز كون الحيثية تعليليةً وان الموضوع المتصف بالنجاسة ذات الجسم وان الصورة الكلبية مجرد واسطةٌ في ثبوت النجاسة له فان احرز ان الحيثيثة حيثية تعليلية للحكم حدوثا فلا حاجة لاستصحاب النجاسة لان النجاسة باقية قطعا وان احرز انها حيثية تعليلية حدوثا وبقاءً فقد انتفت النجاسة جزماً لانتفاء علتها

واذا شك في انها حيثيةٌ تعليليةٌ حدوثاً فقط او حدوثاً وبقاءً جرى استصحاب النجاسة

ولكن السيد الشهيد قدس سره كما سبق بيانه

ذكر ان الاستصحاب يجري بمجرد عدم احراز الحيثية التقييدية بلا حاجة الى احراز ان الحيثية تعليلية لاطلاق دليل الاستصحاب وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك

وقد تمامية المطلب تتوقف على دخالة حرفية الكناية في المكني عنه وعدمه

حيث سبق ان عنوان النقض انما هو كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او كنايةٌ عن حجية الاستصحاب فاذا كان مجرد كناية فهل يعتبر حرفية الكناية في المكني عنه ?

فان قيل ان عبارة الكناية لا دخل لها في المعنى المكني عنه

مثلاً عندما يقال فلانٌ كثير الرماد فهو كنايةٌ عن كرمه ولا يعتبر في اتصافه بالكرم وجود كثرة الرماد بالفعل لانها مجرد كناية كما ان قوله في موثق عمار : وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء كنايةٌ عن نجاسة ما لاقى الماء المتنجس برطوبة مسرية سواء كان ما لاقى الماء المتنجس مما يقبل الغسل كالاجسام او لايقبل الغسل كالاطعمة او الاجسام التي لو غسلت لتلفت بلحاظ نفوذ الماء الى جميع اجزاءها

وبناءً عليه:

فان عنوان لا تنقض اليقين بالشك لا يعتبر حرفيته في جريان الاستصحاب ومقتضى ذلك ان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في فعليته وان لم يصدق على مورده الشك في البقاء اذ لا يحرز ان الحيثية المنتفية حيثية تقييدية او تعليلية اذ على فرض انها حيثيةٌ تقييدية فلا بقاء فالمورد وان لم يحرز كونه من موارد الشك في البقاء لاحتمال ان الموضوع قد زال لكون الحيثية تقييدية فاستصحاب الحكم مما لا يصدق على مورده الشك في البقاء لعدم احراز بقاء الموضوع الا ان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في فعليته وان لم يحرز بقاء موضوعه لاجل احتمال ان الحيثية الدخيلة في الموضوع حيثيةٌ تقييدية

واما اذا قيل بان لا تنقض اليقين بالشك وان كان كنايةً عن مرجعية اليقين في ظرف الشك الا ان اختيار هذا التعبير دون غيره شاهد على ان المعتبر في المكني عنه هو انحفاظ صدق عنوان النقض ولاينحفظ صدق عنوان النقض حقيقةً الا مع احراز بقاء الموضوع والا لم يصدق على رفع اليد عن الحكم في ظرف الشك انه نقضٌ لليقين بالشك

وحيث لم ينحفظ عنوان النقض فلم يحرز شمول دليل الاستصحاب للمورد وهو مورد عدم احراز كون الحيثية تقييدية او تعليليةً دخيلةً في الحدوث

وبهذا انتهى الكلام في هذا التنبيه

### 089

# التنبيه الخامس عشر: في استصحاب العدم الازلي

وقد سبق بحثه مفصلا في بحث العام والخاص اذ بني هناك على ان استصحاب العدم الازلي منقح لموضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

وقد ذهب الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية وسيدنا الخوئي وتلامذته الى جريانه وانكره جملة من الاعاظم منهم المحقق النائيني والسيد الامام قدس سرهما

والكلام فيه في عدة مطالب

المطلب الاول : في الاستدلال على عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب العدم الازلي

وذلك باحد مانعين: مانعٍ ثبوتيٍ ومانعٍ اثباتيٍ

الاول: وهو المانع الثبوتي

وتصويره باحد وجهين

الوجه الاول : ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك ص ٤٤٠

ومحصله:

ان موضوع الاثر تارةً يكون مأخوذاً على نحو مفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولي او مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي وهنا لا اشكال في جريان الاستصحاب

وتارةً يكون الماخوذ في الموضوع الوجود النعتي اي مفاد كان الناقصة او العدم النعتي اي مفاد ليس الناقصة

وهذا الفرض لا شمول لدليل الاستصحاب له

وبيان ذلك:

انه اذا كان موضوع انتقال تمام التركة الى الورثة عدم الدين في ذمة الميت على نحو العدم المحمولي وهو مفاد ليس التامة فحينئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فيقال لم يكن في ذمة الميت دين فهو كذلك فعلا

لامكان تنقيح مفاد ليس التامة بالاستصحاب

كما يمكن تنقيح مفاد كان التامة بالاستصحاب فلو فرض قيام شكٍ في ان للميت وارثاً ام لا? وقد كان له حال حياته وارثٌ وشك في موته جرى استصحاب وجود الوارث الى حين موت المورث وهو من الاستصحاب الجاري في مفاد كان التامة

واما اذا كان المأخوذ في الموضوع مفاد ليس الناقصة لم يجر الاستصحاب

فمثلا :

المائع المردد بين الماء والبول اذا شك في مطهريته فان موضوع المطهرية هو اتصاف المائع بالمائية فاذا شك في ذلك فهل يجري استصحاب عدم كونه ماءا اذ ان المائع عندما لم يكن لم يكن ماءا ويترتب عليه انتفاء المطهرية

بخلاف الحكم بالنجاسة فان موضوع الحكم بالنجاسة اتصاف المائع بكونه بولاً وحيث انه مشكوكٌ فيجري استصحاب عدم اتصافه بكونه بولا لنفي النجاسة

والسر في عدم جريان الاستصحاب ان المستصحب ان كان مفاد ليس الناقصة أي العدم النعتي وهو عدم كون المائع ماءا فليست له حالة سابقة قبل وجود المائع اذ الوصف حتى العدمي منه فرع وجود الموصوف فلاثبوت له أزلا وان كان المستصحب مفاد ليس التامة اي العدم المحمولي وهو عدم المائية فاثبات العدم النعتي به من الاصل المثبت .

فان مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة نظير المنع في طرف الوجود حيث ان استصحاب مفاد كان التامة لاثبات مفاد كان الناقصة اصل مثبت فلو كان في البئر كر وشك في بقائه فاستصحاب وجود الكر على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الماء الموجود بالفعل في البئر بكونه كراً الا بالاصل المثبت

والنتيجة:

انه كما ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة كذلك استصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة

وليس المقصود بذلك:

ان الوجود المحمولي وهو مفاد كان التامة مغايرٌ للوجود النعتي وهو مفاد كان الناقصة خارجا ولذلك كان اثبات احدهما مما لا يستلزم اثبات الآخر كي يشكل عليه بأنه ليس في الخارج وجودان: وجودٌ للكر في البئر المعبر عنه بمفاد كان التامة و وجود لكرية الماء المعبر عنه بمفاد كان الناقصة بل هما وجودٌ واحد وان اختلف اللحاظ

كذلك ليس في الواقع تغايرٌ بين مفاد ليس التامة ومفاد ليس الناقصة بان يكون في الواقع عدم الدين وهو غير عدم كون الذمة مدينة ، بل العدم المحمولي هو العدم النعتي واقعا والاختلاف باللحاظ ، ولكن حيث ان موضوع الاثر قد يختلف باختلاف اللحاظ لم يمكن اجراء الاستصحاب في المحمولي لاثبات العدم النعتي فاستصحاب الاول لا يثبت الثاني الا بنحو الاصل المثبت

كأنكار الاعلام اثبات الوجود النعتي باستصحاب الوجود المحمولي وان كان الوجودان والعدمان متحدين خارجا الا ان اختلافهما باللحاظ والاعتبار الدخيل في تعدد موضوع الحكم يمنع عن اثبات احدهما بجريان الاستصحاب في الاخر

ولكن يلاحظ على كلامه

ان هناك فرقا بين ان يكون الماخوذ في الموضوع للاثر عدم الاتصاف او الاتصاف بالعدم

فان كان المأخوذ في موضوع الاثر الاتصاف بالعدم اي ان موضوع حرمة السمك اتصافه بعدم الفلس وموضوع انتفاء المطهرية اتصاف المائع بعدم المائية لم يجر الاستصحاب عند الجميع ولايعد ما ذكره النائيني تفصيلا في المقام اذ من الواضح ان الاتصاف بالعدم عنوان انتزاعي وجودي ليست له حالة سابقة واستصحاب عدم الفلس في السمك لا يثبت اتصافه بعدم الفلس الا بالاصل المثبت ام ان موضوع الاثر هو عدم اتصاف المائع بالمائية لا اتصافه بعدم المائية وعدم انصاف السمك بالفلس لا اتصافه بعدمه اذ الوارد في لسان الدليل هو السالبة المحصلة لا الموجبة المعدولة ولا يستفاد من السالبة المحصلة اكثر من ان الماخوذ عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم .

وبمثال اخر:

ان قوله ع : كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين سنة الا ان تكون امرأةً من قريش المستفاد منه ان موضوع انتفاء الحيض عدم اتصاف المرأة بكونها قرشية لا اتصاف المرأة بعدم كونها قرشية

ولو كان موضوع الاثر هو الاتصاف بالعدم فاستصحاب عدم المرأة القرشية لا يثبت اتصاف المرأة الموجودة بعدم كونها قرشية

واما اذا كان المأخوذ في موضوع الاثر عدم الاتصاف لاالاتصاف بالعدم فيصح ان يقال ان المرأة لم تتصف بكونها قرشية قبل وجودها فهي كذلك بعد وجودها فان العدم النعتي بمعنى عدم الاتصاف بالنعت مما له حالةٌ سابقةٌ قبل وجود الموضوع وهو ما يعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع

والتعبير بكلمة الذي او التي حيث يقال المرأة التي لم تكن قرشية فهي ليست قرشية انما هو لضرورة تركيب مفردات الكلام لا لان المأخوذ في الموضوع الاتصاف بالعدم

فبناءً على ذلك لا مانع من جريان استصحاب العدم الازلي اذ العدم النعتي بمعنى عدم الاتصاف مما له حالةٌ سابقةٌ قبل وجود الموضوع

الوجه الثاني : ما ذكره السيد الامام قدس سره في تهذيب الاصول ج٢ ص ٣١

ومحصله امور ثلاثة

الامر الاول

انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القصية المتيقنة والمشكوكة

الثاني هل بين عدم قرشية المرأة وهي القضية المتيقنة والمرأة الموجودة التي يشك انها ليست قرشية اتحاد كي يجري الاستصحاب فيه ، والصحيح ان استصحاب عدم القرشية يعني تصور جامعٍ بين عدم القرشية للمرأة و وجودها بحيث يشار لذلك الجامع ويقال هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها فهي كذلك بعد وجودها ولا جامع بين حالتي العدم والوجود الا الماهية والمفروض ان المعدوم المطلق لا ماهية له اذ الماهية كماهية المرأة او الرجل حدٌ للوجود فالشيء في حالة العدم مما لا ماهية له وما لا ماهية له لا يعقل الاشارة اليه لا حساً ولا عقلا

فالتعبير بان هذه المرأة لم تكن قرشية فهي ليست قرشيةً تعبيرٌ تجوزيٌ وهو من مخترعات الخيال واكاذيبه والا فلا يوجد جامعٌ حقيقيٌ بين فرض العدم والوجود ، والحاصل

ان المناط في صحة جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة واتحادهما فرع وجود جامعٍ بينهما ولا جامع بين العدم والوجود فلا اتحاد بين القضيتين كي يجري الاستصحاب

الامر الثالث

ان الوجه في عدم تصور جامعٍ بين فرض الوجود والعدم ان القضية السالبة لا تحكي عن نسبة يعبر عنها بالنسبه السلبية او الوجود الرابط بل مرجع القضايا السالبة الى سلب الربط لا ربط السلب فليس للنسبة السلبية واقعيةٌ تكون القضيةٌ الكلامية حاكيةً عنها

وعندما يقال ان انتساب المرأة الى قريش منتف ازلا فان الانتفاء هنا بمعنى انتفاء كل جزءٍ من اجزاء القضية في نفسه فلا امرأة قبل وجودها ولا قرشية قبل الوجود ولا انتساب فعدم كون المرأة قرشيةً قبل الوجود مما لا يرجع الى اتصاف المرأة بعدم القرشية او سلب القرشية عن المرأة الموجودة بل مرجعه الى عدم المراة وعدم القرشية وعدم الانتساب

والنتيجة:

هي عدم جريان الاستصحاب لعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة

ويلاحظ عليه ان المناط في جريان الاستصحاب اتحاد المتيقن والمشكوك بنظر العرف كما هو مبناه واتحادهما فرع قابلية الموضوع للاشارة اليه بعد وجوده ولاحاجة لاكثر من ذلك

والمفروض ان المرأة بعد وجودها والشك في انها قرشيةٌ ام لا قد اتصفت بامكان الاشارة اليها حساً وعقلاً ومقتضى اتصاف المرأة الموجودة بالفعل بالاشارة اليها حساً او عقلاً وجود جامع حقيقي بنظر العرف بين القضيتين فيقال هذه المراة عندما لم تكن لم تكن قرشية فهي كذلك الان فان موضوع الاثر هو السالبة المحصلة والسالبة المحصلة مركبة من جزئين المرأة الموجودة وانتفاء انتسابها الى قريش والاول محرز بالوجدان

والثاني يثبت بالاستصخاب فان عدم انتساب هذه المرأة الى قريش على نحو العدم المحمولي متيقن سابقا قبل وجوده فيجري استصحابه ، ودخول الاشارة وهي كلمة - هذه- في متعلق الجزء الثاني لا لأن العدم المحض يقبل الاشارة اليه وانما المصحح له وجود الجزء الاول من الموضوع ، فان وجوده وقابليته للاشارة مصحح لاتحاد القضيتين بنظر العرف المصحح للاستصحاب

ولذلك فان الاخبار عن عدمٍ قرشية المرأة كالاخبار عن عدم وجودها فانه يصح عرفا وحقيقة و ليس كذباً فانه اخبارٌ عن واقعٍ وهو ان ماهية هذه المراة لم توجد قبل ١٠٠ سنة مثلا و لم تتصف بالقرشية التي هي من عوارض الوجود وانسلاب القرشية عنها من قبيل مفاد ليس التامة وليس مفاد ليس الناقصة اذ ان سلب القرشية عن ماليس موجودا كسلب الوجود عن الماهية عملية عقلية انتزاعية وليس نظير وجود وصف عن موصوف موجود وهو صحيح عرفا وعقلا

### 090

المانع الاثباتي من جريان استصحاب العدم الازلي

وبيان ذلك ضمن نكات

النكتة الاولى

وتقريب ذلك بذكر امور ثلاثة ١- ان هناك فرقا بحسب الفهم العرفي بين السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول حيث ان هناك فرقا بين قول المتكلم ان والد عيسى لم يسافر الى العراق وقوله ان والد النبي محمد ص لم يسافر الى العراق حيث يراهما العرف متباينتين فالاولى عبارة عن كون المحمول طبيعي عدم سفر والد عيسى الى العراق المنطبق على عدم الموضوع والثانية عبارة عن كون المحمول حصة من العدم وهو عدم السفر للعراق عن الانسان المشخص وهو والد النبي ص لا طبيعي العدم . ٢- ان هناك فرقاً اثباتياً بين السالبة المركبة والسالبة المحصلة:

اذ تارةً يرد في لسان الدليل- المراة مع عدم قرشيتها ترى الحمرة الى خمسين- فحينئذ تكون القضية ظاهرةً في ان موضوع الاثر مركب من جزئين في عرض واحد : الأوّل المرأة والثاني عدم قرشيتها ولو بنحو العدم لعدم الموضوع وهو المرأة مما يعني ان الجزء الثاني هو طبيعي العدم لاحصة منه .

وفي مثل ذلك يجري استصحاب عدم القرشية ويتم بذلك تنقيح موضوع الاثر باحراز الجزء الاول بالوجدان والجزء الثاني بالاصل

وتارةً تكون القضية الواردة في لسان الدليل من قبيل السالبة المحصلة وهو الفرد الشائع المتعارف نحو -المراة التي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين او كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين الا ان تكون امرأةً من قريش

حيث يقتنص العرف من هذا الدليل ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين المرأة التي ليست بقرشية و حينئذ يرد السوال هل ان العرف يفهم من السالبة المحصلة ما يفهم من السالبة المركبة? والانصاف ان الذهن العرفي يفهم من قوله المراة مع عدم قرشيتها ترى الحمرة الى خمسين انها قضيةٌ مركبة وان الجزء الثاني هو العدم المحمولي للقرشية المعبر عنه بمفاد ليس التامة وجد الموضوع او لم يوجد

بينما يفهم من قوله ' المرأة التي ليست قرشية ترى الحمرة الى خمسين - انها قضيةٌ بسيطة لا مركبة اي ان المنصرف منها ربط السلب بالمرأة الموجودة لا سلب الربط فالسلب في القضية المركبة هو طبيعي العدم وهو جزءٌ مستقلٌ عن الجزء الاول وهو المرأة الموجودة واقع في عرضه بينما السلب في السالبة المحصلة ظاهرٌ عرفاً في حصة من السلب وهو السلب عن المرأة الموجودة لاالسلب في نفسه ، وليس المقصود بذلك ان المنصرف من السالبة المحصلة اتصاف الموضوع بالعدم كي يقال ان الاتصاف عنوان وجودي انتزاعي يحتاج اخذه في الموضوع الى مؤنة ثبوتا وشاهد عليه اثباتا ولم يتحقق في السالبة المحصلة ، بل المقصود رجوع السالبة المحصلة الى حمل واسناد عدم الاتصاف الى المرأة الموجودة لا مطلقا لا اخذ الاتصاف بالعدم .

فما يفهمه العرف من السالبة المحصلة هو السالبة بانتفاء المحمول وهي غير السالبة بانتفاء الموضوع بل يراهما قضيتين متباينتين فان السالبة بانتفاء الموضوع كما سبق مرجعها للقضية المركبة وكون السلب جزءاً في عرض جزئية الموضوع بخلاف السالبة بانتفاء المحمول فان العرف يفهم منها ارتباط السلب بالموضوع الموجود بحيث يرجع مفاد قوله المرأة التي ليست بقرشية الى ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين انسلاب القرشية عن المرأة الموجودة لاانسلاب قرشية المرأة

٣- حيث يفهم العرف منها انها قضيةٌ بسيطة لا مركبة وان السلب حصة خاصة وهي السلب عن المرأة الموجودة فلا يرى العرف اتحادا بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة بحيث اذا شك في قرشية المرأة الموجودة بالفعل جرى استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها فان عدم القرشية الثابت واقعاً قبل وجود المراة هو عدمٌ في نفسه اي عدم قرشية هذه المرأة لا العدم عن شيء ،

بخلاف القضية المشكوكة فان القضية المشكوكة حصةٌ من العدم وهي العدم عن المرأة الموجودة لا مطلق العدم ولاجل عدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة لم يكن رفع اليد عن العدم المتيقن قبل الوجود مصداقاً لنقض اليقين بالشك بحيث يشمله قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك

ولا اقل من ان الذهن العرفي لا يحرز وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة فيما اذا كانت القضية المتيقنة هي السالبة بانتفاء الموضوع والقضية المشكوكة هي السالبة بانتفاء المحمول فلا يحرز اطلاقٌ في قوله لا تنقض اليقين بالشك لمثل هذا المورد

النكتة الثانية

وتبتني على مقدمتين الاولى - ان الانصراف يرجع لاحد عوامل ثلاثة ١- الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود كما لو قال المولى ع اذا زرت الحسبن ع فاغتسل حيث ان المنصرف منه الغسل بماء الفرات لانه الماء المتوفر غالبا وهذا النوع من الانصراف ليس بحجة لانه لم ينشأ عن حاق اللفظ بل من عامل خارجي والا فالمدلول اللفظي مطلق ٢-الانصراف الناشئ عن كثرة الاستعمال كما في لفظ الحج فانه لغة عبارة عن كل سعي سفري مقصود ولكن كثر استعماله في السفر للحج فلذلك لو قال المولى ع اذا حججت فتصدق كان منصرفا لخصوص القصد بالسفر الى البيت الحرام لا مطلقا وهذا الانصراف حجة بلحاظ ان كثرة الاستعمال توجب انعقاد علقة وضعية بين اللفظ والحصة الخاصة ممايوجب ان يكون الانصراف حاقيا ٣- الانصراف الناشئ عن خفاء الصدق كما لو قال المولى لاتصل في شعر مالايؤكل لحمه فانه منصرف عن الانسان مع كونه فردا حقيقيا للعنوان - مالايحل اكله - والانصراف هنا حجة بلحاظ ان الغفلة النوعية العرفية عن احتمال الانسان توجب تبادر خصوص الحيوان من اللفظ. ولعل منشأ خفاء الصدق ان مقتضى طبع الانسان ان ياكل لحم الحيوان لذلك كان هذا موجبا لانصراف مايحل اكله ومالايحل لما كان من طبع الانسان ان يأكله وهو مالايشمل الانسان المقدمة الثانية : على فرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وان السلب المأخوذ في السالبة بانتفاء المحمول وهو قوله المراة التي ليست بقرشية تحيض الى خمسين هو السلب في نفسه لاالسلب عن المراة الموجودة الا ان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في المقام عقليٌ لا عرفي بمعنى انه لما كان لدى العرف غفلةً نوعيةً عن كون السلب المأخوذ في السالبة المحصلة عين السلب المتيقن قبل وجود المرأة بحيث لو عرض على العرف ان هذا السلب عين ذلك السلب لبقي مشككاً في الصدق لا انه لو عرض عليه ذلك لرآه مقبولا

وهذا يعني خفاء صدق عنوان السالبة المحصلة على السلب بانتفاء الموضوع ونتيجته عدم احراز شمول لا تنقض اليقين بالشك لاستصحاب العدم الازلي حيث لا يحرز العرف ان رفع اليد عن العدم الازلي عند الشك في كون الموجود بالفعل مصداقا لنقض اليقين بالشك

وقد اشكل على ذلك سيد المنتقى قدس سره:

بان هذا رجوعٌ للعرف في المصداق ولاحجية لنظر العرف في تحديد المصداق وانما الحجة نظره في تحديد المفهوم فالرجوع اليه في ان القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة او غيرها رجوعٌ اليه في المصداق لان الرجوع اليه خاصٌ بفرض كون القضية المأخوذة في موضوع الاثر السالبة المحصلة

ولكن يمكن الجواب عنه

بان الغفلة النوعية العرفية عن عينية السلب المشكوك وهو السلب عن المرأة الموجودة للسلب الثابت قبل وجود المرأة من اسباب خفاء الصدق ومن الواضح ان خفاء الصدق احد العوامل عرفا لانصراف العنوان وانصراف العنوان حجةٌ فان قوله عليه السلام لا تصل في شعر ما لا يؤكل لحمه منصرفٌ عرفاً عن الانسان مع ان الانسان من اوضح مصاديق ما لايؤكل لحمه الا ان الغفلة النوعية العرفية عن صدق هذا العنوان على الانسان اوجب خفاء صدقه على شعر الانسان وخفاء الصدق اوجب الانصراف والانصراف الناشيء عن خفاء الصدق الناشئ عن الغفلة النوعية العرفية موضوعٌ للحجية بالنظر العرفي العقلائي

وكذلك الامر في المقام :

فان خفاء صدق السالبة المحصلة على السلب بانتفاء الموضوع اوجب انصراف السالبة المحصلة للسالبة بمعنى انتفاء المحمول عن الموضوع الموجود وان كان السلب بانتفاء الموضوع مصداقا للسالبة حقيقة وهذا بنفسه موجبٌ لانصراف لا تنقض اليقين بالشك عن استصحاب عدم قرشية المرأة للمرأة المشكوك في قرشيتها

وبناءً على ما ذكر:

يتبين ان الصحيح عدم جريان استصحاب العدم الازلي لالمانع ثبوتي بل لمانعٍ اثباتيٍ وليس المانع الاثباتي مطلقاً بل في خصوص ما اذا استفيد من لسان الدليل ان موضوع الاثر السالبة بانتفاء المحمول كما اذا قال المرأة التي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين .

وكذلك اذا اقتنصت هذه القضية من الدليل العام فلو ورد كما ورد المرأة ترى الحمرة الى الخمسين الا ان تكون امرأة من قريش فان العرف لا يقتنص منها من خلال ضم المستثنى للمستثنى منه الا السالبة بانتفاء المحمول ولا يرى العرف ان المقتنص منها السالبة المحصلة بانتفاء الموضوع التي مرجعها الى القضية المركبة من المرأة الموجودة والسلب في نفسه

### 091

النكتة الثالثة في بيان المانع الاثباتي عن جريان استصحاب العدم الازلي :

ما ذكره سيد المنتقى قده في الجزء الثالث

ومحصل كلامه قدس سره ان هناك فرقا في البحث عن استصحاب العدم الازلي بين باب الاستصحاب وباب العام والخاص ففي باب الاستصحاب يكون البحث عن استصحاب العدم الازلي بحثا صغرويا اذ بعد المفروغية عن حجية الاستصحاب كبروياً والمفروغية عن عدم حجية الاصل المثبت يرد البحث في ان استصحاب العدم الازلي هل يكون محققا لما هو موضوع الاثر لكون الموضوع هو العدم المحمولي وان لم يكن محققا لما هو موضوع الاثر لكون موضوع الاثر هو العدم النعتي فهل اثبات موضوع الاثر به من الاصل المثبت ام لا?

وكلتا النقطتين بحثٌ صغرويٌ

اما في بحث العام والخاص فالبحث كبروي في مقدمة استصحاب العدم الازلي

وبيان ذلك

ان المولى اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال في دليل اخر لاتكرم الاموي منهم وحصلت شبهةٌ مصداقية في ان خالد بن يزيد اموي فهو خارجٌ بالتخصيص ام ليس اموياً فهو مندرجٌ تحت حكم العام ففي مثل الفرض قبل البحث عن تنقيح الموضوع باستصحاب العدم الازلي وهو استصحاب عدم كونه امويا يقع البحث في مقدمةٍ كبروية وهي هل ان العام يتعنون بعدم الخاص بعد خروج الخاص منه ام لا? اي بعد اخراج المخصص الاموي من تحت العام فهل يتعنون العام الذي هو موضوعٌ للأمر بالاكرام بالعالم اللا اموي على نحو العدم النعتي او بالعالم مع عدم الاموية على نحو العدم المحمولي

فان قيل ان العام لايتعنون اصلا بعنوان بعد خروج الخاص فكأن خروج الخاص من قبيل موت بعض الافراد الذي لا يوجب تعنون العام بعدمها كما لو فرض ان المولى قال اكرم فقيه فمات كل الفقهاء العرب فان موت كل الفقهاء العرب لا يوجب تغيرا في موضوع العام وهو اكرم كل فقيهٍ اذ لا يوجب عنونةً لموضوع العام بغير ما خرج بالموت فكذلك المخصص الذي اخرج الاموي من تحت العام لم يوجب تغيراً في موضوع الامر بالعام ؟

فان قيل بانه لا يوجب تغيراً و ان العالم موضوعٌ لوجوب الاكرام غاية ما في الباب يحرم اكرام الاموي فحينئذ اذا شك في ان خالد ابن يزيد اموي ام ليس باموي فلا فائدة في استصحاب عدم امويته اذ لا يكون الاستصحاب منقحاً لموضوع العام فان موضوع العام هو العالم وهو منطبقٌ وجدانا على خالد ابن يزيد غاية ما في الامر هل يحرم اكرامه لانه اموي ام لا ؟ وهذا مما لا مجال لتنقيحه بالاستصحاب

وان قيل كما هو المشهور بين الاصوليين ان العام بعد خروج الخاص يتعنون بعدم الخاص فهل العنوان الطارئ على العام بعد خروج الخاص عنوانٌ نعتيٌ ام عنوانٌ تركيبيٌ

اي هل ان موضوع العام هو العالم غير الاموي او العالم اللا اموي فهذا يعني ان العام بعد خروج الخاص تعنون بما هو ضدٌ للخاص بحيث يكون العنوان الجديد الطارئ على العام نعتا للعام فان ما هو موضوع العام العالم المتصف باللاموية او العالم المتصف بغير الاموي

فحينئذ لا يجري استصحاب عدم كون خالد ابن يزيد امويا لانه حينما لم يكن في الازل لم يكن امويا لانه لا يثبت انه متصفٌ باللا اموية فان الاتصاف عنوانٌ انتزاعيٌ وجودي لا يثبت باستصحاب العدم حيث ان نفي الاموية عن خالد ابن يزيد لا يثبت اكثر من عدم اتصافه بالاموية لااتصافه بعدم الاموية الذي اخذ موضوعا للأمر بالاكرام

وان قيل ان موضوع العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص ولكن من باب التركيب لا من باب التوصيف اي ان العدم الثابت بعد خروج الخاص ليس عدماً نعتياً وهو عبارة عن اتصاف العالم باللا اموي بل هو عدمٌ محموليٌ ومرجع ذلك الى ان موضوع العام وهو اكرم كل عالمٍ مركبٌ من جزئين العالم وعدم الاموية بحيث يكون الجزءان في عرض واحد

فاذا كان الامر كذلك فالجزء الاول محرزٌ بالوجدان حيث ان خالد ابن يزيد عالمٌ بالوجدان وعدم الاموية ثابت بالتعبد لان له حالةٌ سابقة حيث ان خالد بن يزيد عندما لم يكن لم يكن معه وصف الاموية فاذا شك في انه اصبح معه وصف الاموية بعد ولادته جرى استصحاب عدم وصف الاموية معه

و ببركة استصحاب العدم الازلي يتنقح موضوع العام وهو قوله اكرم كل عالمٍ مع عدم الاموية

فالبحث في باب العام والخاص ليس بحثاً في استصحاب العدم الازلي بل فرغ فيه عن حجية استصحاب العدم الازلي في نفسه وانما يبحث عن ثمرته في تنقيح موضوع العام بعد خروج الخاص وانه هل تترتب هذه الثمرة عليه ام لا? وترتب الثمرة على جريانه متوقف على بحثٍ كبرويٍ وهو ان هل ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص ام لا? فعلى فرض عدم العنونة لا مجال لتنقيح الموضوع باستصحاب العدم الازلي وعلى فرض العنونة فيأتي البحث هل انه يتعنون بالعدم النعتي على نحو التوصيف ام انه يتعنون بالعدم المحمولي على نحو التركيب?

فان قيل بالاول لم يجد استصحاب العدم الازلي في اثباته الا بناءً على الاصل المثبت وان قيل بالثاني جرى استصحاب العدم الازلي لتنقيحه

وسيد المنتقى قدس سره في ص 356

ذهب في هذا المقام لمنع جريان استصحاب العدم الازلي لا في نفسه بل من جهة منع ثمرته في تنقيح موضوع العام بعد خروج الخاص

وبيان مطلبه ان هنا مقدمتين

المقدمة الاولى

ان مفاد اداة العموم كقوله اكرم كل عالم هل هو استيعاب المدخول او استيعاب المراد من المدخول؟

فهنا مبنيان فان قيل بمبنى صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي قدس سرهما ان مفاد اداة العموم استيعاب المدخول اي ان نفس - كل- في اكرم كل عالم تدل على استيعاب الحكم وهو الامر بالاكرام لجميع ما ينطبق عليه عنوان عالم بالدلالة الوضعية

وبناءً على ذلك

يكون مصب الحكم كل فردٍ فردٍ من العالم لا طبيعي العالم بل كل فردٍ من افراد العالم موضوع مستقل للأمر بالاكرام لا ان طبيعي العالم هو الموضوع

فكأن العنوان مشيرٍ الى ذات افراد العلماء الذي يكون كل فردٍ منهم موضوعا للأمر بالاكرام

وبناء على ذلك اذا جاء المخصص واخرج الاموي منهم فقال لا تكرم الاموي منهم فان المخصص لا يتكفل اكثر من اخراج هذه الحصة من الافراد وهي الامويون لا انه يوجب تعنون العام بعدم ما خرج اذ ليس موضوع العام الا الافراد والافراد على قسمين: قسمٌ من الافراد يحرم اكرامهم ببركة المخصص وقسمٌ منهم يجب اكرامهم ببركة العام والفرق بين ما خرج وما بقي فرقٌ ذاتي اذ الفرق بين الاموي وغيره ذاتي فلا حاجة في تحقيق موضوع العام الى عنونة العام بغير الخاص اذ ما دام الفرق بين ما خرج وبين ما بقي فرقاً ذاتياً فلا وجه لتعنون موضوع العام بعدم الخاص او بغير ما خرج

والنتيجة

ان المخصص بناء على ان موضوع الحكم في العام هو نفس الافراد لا يوجب عنونة العام بعدم الخاص لوجهين

احدهما

انه قاصرٌ عن اثبات ذلك فلا دلالة في الخاص على عنونة العام بعدمه اذ لا يتكفل سوى اخراج اكرام الامويين عن الحكم وثانيهما

ان الفرق بين ما خرج وبين ما بقي فرقٌ ذاتيٌ ومع الفرق الذاتي فلا معنى لارتكاب عنونةٍ لموضوع العام ليحصل ميزٌ بين ما خرج وبين ما بقي

وبناء على ذلك فلا يجدي عند الشك في ان خالد ابن يزيد داخلٌ في الخاص او داخل في الافراد التي هي موضوع العام التشبث باستصحاب العدم الازلي لان استصحاب العدم الازلي لا يعين ان الفرد من ايٍ من الحصتين ما دامت احدى الحصتين غير معنونة بعدم الحصة الاخرى وان الفرق بينهما ذاتي كالفرق بين الحصان والجمل فان حقيقة الحصان ليست متقومة بعدم الجمل والجمل ليس متقوما بعدم الحصان بل الفرق بينهما ذاتي وهذا هو الفرق بين الاموي وغير الاموي

ومع عدم العنونة فلا يجدي استصحاب عدم كون خالد ابن يزيد اموياً لانه لا يثبت دخوله تحت الافراد الواقعية التي هي موضوع العام الا بالاصل المثبت بان يقال لا يخلو الواقع اما ان يكون المشكوك ضمن الخاص او تحت العام فاذا لم يكن تحت الخاص فهو تحت العام فان هذا اثباتٌ لدخول الفرد المشكوك تحت موضوع العام بالملازمة العقلية وهذا من انحاء الاصل مثبت

واما على المبنى الثاني وهو مبنى المحقق النائيني ومن تبعه

من ان اداة العموم لا تدل وضعاً على استيعاب مدخولها بحيث هي التي توجب انبساط الحكم على كل فردٍ من مدخولها بل ان مدلول اداة العموم هو استيعاب ما يراد من مدخولها فلا بد في رتبةٍ سابقة من تحديد ما هو المراد الجدي من المدخول فهل المراد الجدي من المدخول في قوله اكرم كل عالمٍ جميع العلماء او العلماء العدول او العلماء العدول غير الامويين او ما اشبه ذلك من التقسيمات والاوصاف والحالات ، فاذا تمت مقدمات الحكمة في المدخول بان كان المولى في مقام البيان من جهة المدخول ولم ينصب قرينةً على التقييد فببركة مقدمات الحكمة يثبت ان مدخول- كل- طبيعي العالم

وهنا يرد السؤال :

لو جاء المخصص فاخرج الاموي من العلماء فهل يتعنون موضوع العام بعدم الخاص ام لا

وهنا صورتان لابد من التفصيل بينهما

الصورة الاولى

ان يكون التخصيص احواليا

حيث ان كل فردٍ من العلماء من الممكن ان يتصف بالفسق ومن الممكن ان يتصف بالعدالة فالفسق والعدالة حالتان طارئتان على العالم فاذا جاء المخصص وقال لا تكرم الفاسق منهم كان التخصيص احوالياً لا افرادياً لانه اخرج الفرد من العالم حال كونه فاسقاً لا انه اخرج ذات الفرد

وبناءً عليه

لابد من عنونة العام بعدم الخاص بان يقال ان موضوع العام لا محالة العالم الذي ليس بفاسق والسر في ذلك وجهان

الوجه الاول

لما كان موضوع العام طبيعي العالم فالطبيعي بعد خروج الفاسق اما مطلق بمعنى انه يجب اكرامه سواءً كان عادلاً او فاسقاً وهذا خلف التخصيص باخراج الفاسق واما مقيد بوجوده بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام العالم الفاسق وهذا تهافت يقطع بعدمه فتعين ان يكون موضوع العام العالم غير الفاسق او العالم مع عدم الفسق كما سيأتي بحثه فانه حيث لا يعقل الاهمال في عالم الجعل من حيث نسبة موضوع العام وهو طبيعي العالم الى ما خرج وهو الفاسق فاما ان يكون الموضوع مطلقاً من ناحية الفسق وهو خلفٌ او مقيداً به وهو تناقض او مقيداً بعدمه وهو المطلوب

الوجه الثاني

بما ان التخصيص احوالي فالفرق بين ما خرج عن العام وهو العالم حالة فسقه وما بقي تحته وهو العالم حال عدالته ليس فرقاً ذاتياً وانما هو فرقٌ احوالي وبما انه فرقٌ احواليٌ لا ذاتيٌ بحيث ان موضوع العام وهو العالم من الممكن ان يخرج احياناً ويدخل احياناً تحت العام فبالتالي لا يمكن تحقيق كون الفرد داخلاً تحت موضوع العام الا اذا تقيد بعدم الحال الذي خرج بالتخصيص وهو حال الفسق

والا فما دام الفرق بين العادل والفاسق غير ذاتي فلا يوجد دخولٌ قهريٌ للعالم تحت العام بل باختياره ان يدخل تحت العام او يخرج و بما انه لا يوجد بقاء قهري تحت العام فلا محالة لا يمكن حصول الميز بين ما خرج وبين ما بقي الا بتقييد ما بقي تحت العام بعدم الحال الخارج بالتخصيص وهو الملازم للتقييد

### 092

ما زال الكلام في عرض مطلب سيد المنتقى قده

الذي انكر فيه جدوى استصحاب العدم الازلي في تنقيح موضوع العام

ووصل الكلام الى الصورة الثانية

وهي ما اذا كان التخصيص افرادياً لا احوالياً

كما اذا فرض ان المولى قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم

فان التخصيص في المقام افراديٌ بلحاظ ان انقسام العالم الى امويٍ وغير اموي تعدد في الافراد وليس انقساماً بحسب الحالات

وبناءً على ذلك:

فان التخصيص كاشف عن امورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان ما بقي تحت العام مجموعةٌ من الافراد وما خرج من العام مجموعةٌ من الافراد اي ان التخصيص الافرادي يكشف عن ان موضوع العام نفس الافراد لا الطبيعي .

الثاني

ان هناك تباينا ذاتيا بين ما خرج وما بقي ومقتضى التباين الذاتي ان لا معنى للتقييد اي لا معنى لعنونة موضوع العام بغير الخاص بان يقال ان موضوع العام العالم الذي ليس باموي او العلماء الذين ليسوا بامويين فان هذا مما لا معنى له

اذ المفروض انه لو كان موضوع العام هو الطبيعي والطبيعي ينقسم الى حالين فيقال اذا خرج حال منه اصبح موضوع العام الطبيعي المعنون بعدمه او بالحال الآخر

واما اذا لم يكن موضوع العام هو الطبيعي بل نفس الافراد والمفروض ان بين الافراد الباقية والافراد الخارجة تباينا ذاتيا كالتباين بين الاموي وغيره لا بصفةٍ من الصفات او بحالٍ فلا يوجد مقسم مشترك كي يقال ان هذا المقسم المشترك خرج منه حالٌ فيتقيد بالحال الاخر او يتعنون بعدم ماخرج بل هناك حصةٌ من الافراد ما زالت باقية وهم غير الامويين وحصةٌ من الافراد خرجت وهم الامويون

و مع وجود المباينة فالعنونة بلاموجب مثلا الحصان مباين للجمل فلو قال المولى اركب الحصان فانه لامعنى للقول ان المقصود اركب الحصان المعنون بغير الجمل اذ المفروض ان التخصيص الافرادي كشف عن تباينٍ ذاتيٍ بين ما خرج وما بقي وهذا كافي

فلا معنى بعده لجعل موضوع العام المعنون بغير ما خرج او المتقيد بغير ما خرج او المتصف بغير ما خرج ونحو ذلك من العناوين

الثالث

وبذلك تبين الا شكال فيما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من انه بعد التخصيص يأتي السؤال هل ان موضوع العام مطلق بالنسبة الى ما خرج ? ام مقيدٌ بوجوده؟ ام مقيدٌ بعدمه واذا بطل الاولان تعين الثالث

اذ لا معنى لهذا الترديد اطلاقا.

فان الترديد فرع وجود موضوعٍ يتصور فيه الاطلاق والتقييد، وهو الطبيعي الذي يتصور فيه الاطلاق والتقييد فيقال نسبة الطبيعي الى ما خرج اما مطلق وهو خلف التخصيص او مقيد بوجوده وهو تهافت فيتعين ان يكون مقيدا بعدمه

واما اذا لم يكن هناك طبيعي يقع مقسماً للاطلاق والتقييد بل ليس تحت العام الا نفس الافراد فلا معنى حينئذٍ لان يقال ان موضوع العام بالنسبة الى ما خرج اما مطلق او مقيد بالوجود او مقيد بالعدم

ومحل الكلام في استصحاب العدم الازلي هو ما اذا كان التخصيص افراديا لاما اذا كان التخصيص احوالياً لان محل الكلام في استصحاب عدم الصفة الملازمة للفرد من حين وجوده كالاموي والقرشية وما اشبه ذلك من الصفات ، و بما ان محل الكلام صفة ملازمة للفرد من حين وجوده فليس في هذه الصفة تقسيم للفرد الى حالين بل الفرد اما من هذه الصفة او من صفةٍ مباينة لا محالة

وبالتالي اذا ورد عام كما اذا قال كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين وورد خاصٌ مشتملٌ على صفةٍ ملازمةٍ للفرد من حين وجوده كما اذا قال المرأة من قريش ترى الحمرة الى الستين فلا محالة يكشف ذلك عن ان التخصيص افرادي وليس احواليا ومتى كان تخصيصا افراديا جاءت الامور الثلاثة السابقة وهي ان مقتضى كون التخصيص افرادياً ان موضوع الحكم في العام نفس الافراد لا الطبيعي الجامع بين الافراد

وان التخصيص الافرادي بصفة ملازمة للفرد منذ وجوده تكشف لا محالة عن تباين بالذات بين ما يتصف بهذه الصفة وما لا يتصف بهذه الصفة ومع وجود التباين بالذات فلا معنى لتقييد الافراد التي بقيت تحت العام بانها معنونة بغير ما خرج مع تباينهما وافتراقهما بالذات

و بطلان التشقيق الذي اصر عليه سيدنا قدس سره من ان ما بقي نسبته لما خرج ؟ اما الاطلاق او التقييد بالوجود او التقييد بالعدم واذا بطل الاولان تعين الثالث

فالمتحصل من كل ما سبق:

انه اذا ورد عامٌ كما في قوله: كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين ثم ورد مخصصٌ افراديٌ كما في المقام حيث قال المراة من قريش ترى الحمرة الى الستين وحصلت شبهةٌ مصداقية بان هذه المرأة من قريش فحكمها الخاص او من غيرهم فحكمها العام فانه لا يمكن تنقيح موضوع العام باستصحاب العدم الازلي بان يقال هذه المرأة عندما لم توجد لم تكن من قريش فهي الان ليست من قريش فتندرج تحت موضوع العام

والسر في ذلك:

ان موضوع العام لم يتعنون ، و جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام فرع تعنون موضوع العام بعدم ما خرج فيقال موضوع العام المرأة التي لم تكن من قريش فينطبق على المرأة المشكوك فيها ببركة الاستصحاب لكن موضوع العام لم يتعنون بغير ما خرج حتى يجدي في تنقيحه استصحاب العدم الازلي

هذا كله في بيان المقدمة الاولى من كلامه قدس سره

المقدمة الثانية

لو سلم جدلاً ان موضوع العام يتعنون بغير الخاص فمع ذلك لا تصل النتيجة لما يرومه السيد الخوئي من جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام

والسر في ذلك

ان المخصص اخرج المشتق لا انه اخرج المبدأ بمعنى ان المخصص اخرج وصف القرشية او وصف المخالف كما اذا قال في الدليل الاول كل شرطٍ نافذ وقال في الدليل الثاني الشرط المخالف للكتاب والسنة ليس بنافذٍ ، و بما ان الخاص اخرج الوصف فالثابت بعد خروجه نقيضه لان النقيضين لا يرتفعان و حيث خرج بالمخصص القرشية ثبت نقيضه في موضوع العام ونقيضه اللا قرشية على نحو النعتية

واذا خرج المخالف عن موضوع العام ثبت نقيضه ونقيضه اللامخالف فاذا كان مفاد المخصص اخراج الوصف كان مقتضى استحالة ارتفاع النقيضين ثبوت نقيضه ونقيضه هو النعت ايضا وهو اللاقرشية واللا مخالف واللا اموي

فاذا كان نقيضه نعتاً فاستصحاب عدم قرشيتها عندما لم تكن لا يثبت انها متصفة باللاقرشية لان الذي ثبت مكان القرشية نعتٌ اخر وهو اللا قرشية وهذا النعت لا يثبت باستصحاب العدم الازلي الا على نحو الاصل مثبت

اوعلى الاقل يقع الشك في أن الذي يثبت بعد ارتفاع الوصف هو نعتٌ أو عدم النعت فاذا خرجت القرشية فلا يعلم ان الذي ثبت في موضوع العام عدم القرشية او اللا قرشية اي الذي ثبت هو العدم المحمولي او العدم النعتي؟ ومفاد ليس الناقصة او مفاد ليس التامة ؟

وقد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره ان الثابت العدم المحمولي و مفاد ليس التامة لانه اذا دار الامر بين عدم الوصف والوصف بالعدم فان الوصف بالعدم ذو مؤونةٍ زائدة تحتاج الى دليل مثلا اذا دار الامر بين ان يكون الثابت عدم القرشية على نحو العدم المحمولي او الثابت الاتصاف بعدم القرشية على نحو عدم النعتي فان الثاني يحتاج الى مؤونة ، لا مؤونة اثباتية فقط بل ثبوتية ايضا لان الاتصاف يحتاج الى لحاظ العنوان الانتزاعي التحليلي المعبر عنه بالاتصاف بالعدم كما يحتاج الى مؤنة اثباتية وهي قيام القرينة عليه ومتى دار الامر بين ما يحتاج الى مؤونة وما لا يحتاج تعين ما لايحتاج وهو العدم المحمولي

وهذا مدفوعٌ بوجهين

الوجه الاول

ان عدم الوصف قد يؤخذ وصفا مثلا عدم القرشية قد يؤخذ وصفا للمرأة عرفا والوصف لايحتاج الى التقييد، بلحاظ عنوان الاتصاف

ثانياً

اذا دار الامر بين ما يحتاج للمؤنة وما لا يحتاج فقد افاد السيد الخوئي انه يتعين ما لا يحتاج الا ان ذلك انما يتم لو كان البحث في مقام الاثبات فيقال مقتضى الظاهر وعدم وجود القرينة هو تعين ما لايحتاج الى قرينة .

واما مع البحث الثبوتي في المقام بمعنى ان المولى في مقام الجعل وبغض النظر عن عالم الخطاب هل اخذ في موضوع العام الاتصاف ام اخذ في موضوع العام المراة و عدم القرشية

يعني هل المأخوذ في موضوع العام التركيب وهو ان موضوع العام مركب من جزءئين في عرضٍ واحد وهما المراة وعدم القرشية او ان المأخوذ في موضوع العام قضية وصفية وهي المرأة اللا قرشية ومع تردد ما هو المأخوذ في موضوع العام في عالمٍ الجعل

فلايرد فيه انه اذا دار الامر بين ما لا يحتاج الى مؤونة وما يحتاج الى مؤونة تعين ما لا يحتاج الى مؤونة

فتحصل

ان سيد المنتقى طاب ثراه يقرر في المقدمة الاولى انه لادليل على عنونة موضوع العام بغير الخاص او بعدم الخاص اذ في التخصيص الافرادي لا يوجد طبيعي ينقسم الى ما مع الخاص وماليس مع الخاص بل الافراد متباينة بالذات بين ما بقي وبين ما خرج فاصل العنونة ممنوعة

وفي المقدمة الثانية قال لو سلمت العنونه فلا شاهد على العنونة بالعدم المحمولي اي مفاد ليس التامة الذي يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي كما اصر عليه من قال بذلك

وقد وصل الى النتيجة التي وصل اليها المحقق النائيني قدس سره من انكار جدوى استصحاب العدم الازلي في تنقيح موضوع العام

### 093

وهنا مجموعةٌ من الملاحظات على ما افيد في المنتقى

الملاحظة الاولى وتبتني على مقدمتين

المقدمة الاولى

ان البحث في التخصيص وهو مختلفٌ عن الاستثناء اذ الاستثناء قد يكون استثناءً متصلاً وقد يكون استثناءً منقطعاً بحيث لا ربط بين المستثنى والمستثنى منه

واما التخصيص الذي هو محل البحث فهو عبارةٌ الحكم على عنوان لولا ورود المخصص لكان العنوان شاملا لمورد الخاص

وبناءً على ذلك:

فالتخصيص ثبوتاً يكشف عن عنونة للعام لا محالة

والسر في ذلك:

ان مقتضى شمول عنوان العام لمورد الخاص لولا التخصيص ان العام فيه اقتضاءٌ لثبوت الحكم في الخاص غاية ما في الباب ان الذي اوجب عدم شمول حكم العام للخاص مع وجود المقتضي اما فقدان الشرط او وجود المانع

فمثلاً:

اذا قال المولى اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم فان قوله لا تكرم الاموي منهم كاشفٌ عن انه لولا التخصيص لشمل العام مورد الخاص وهو الاموي وان عدم الشمول اما لفقد الشرط كما لو فرض ان موضوع الامر بالاكرام العالم العلوي ولاجل ان الاموي فاقدٌ للشرط لم يشمله الامر بالاكرام

او لوجود المانع وهو ان نفس وصف الاموية مانعٌ من شمول الامر بالاكرام للعالم فيكون التخصيص موجباً لعنونة العام بعنوانٍ دخيلٍ في ثبوت الامر به سواءا كان ذلك العنوان وجودياً لاجل الشرط المفقود في مورد الخاص او عدمياً لاجل ان الخاص مانع من فعلية الامر

نعم:

ما ذكر في المنتقى من ان مجرد التخصيص لا يعني تعنون العام بعدم الخاص تام اذ قد يكون عدم شمول الامر بالعام للخاص لا لوجود المانع بل لفقد الشرط فلا يكون العام متعنونا بعدم الخاص بل قد يكون العام متعنوناً بعنوانٍ لا يتوفر في الخاص لا انه متعنونٌ بعنوانٍ بعدم الخاص

فما ذكر من ان التخصيص لا يعني تعنون العام بعدم الخاص صحيحٌ لكنه موجبٌ لعنونة العام في الجملة اما بعنوانٍ وجوديٍ مفقودٍ في الخاص او بعنوانٍ عدميٍ وهو عدم الخاص لا ان الخاص لا اثر له بالنسبة للعام كما افيد

المقدمة الثانية وهي ملاحظة مقام الاثبات :

فانه لو قصر النظر على مقام الثبوت لكان مقتضى التخصيص ان العام معنون اما بعنوان وجودي او بعنوان عدمي ولا يقتضي التخصيص تعنون العام بعدم الخاص ولكن ملاحظة مقام الاثبات تقتضي عنونة العام بعدمٍ الخاص

والسر في ذلك:

ان المولى اذا قال اكرم كل عالم كان ظاهر العنوان المأخوذ في العام بمقتضى اصالة الموضوعية والاطلاق ان العالم تمام الموضوع للاكرام لولا مجيء الخاص وظاهر الخاص بمقتضى اصالة الموضوعية في العنوان ان لا مانع من الاكرام فيه الا كونه اموياً لا عنوانٌ اخر فمقتضى الجمع بين ظهور العام في كونه تمام الموضوع لولا الخاص وظهور الخاص في كونه مانعاً من الشمول بعنوانه ان موضوع العام العالم الذي ليس باموي فمقام الاثبات شاهدٌ على عنونة العام بعدم الخاص

فان قيل كما ذكر في المنتقى:

من ان البحث فعلاً ليس في مقام الاثبات كي يكون المحكم في النتيجة هو مقام الاثبات بل البحث في مقام الثبوت وهو هل ان التخصيص بغض النظر عن العناوين المأخوذة فيه بما هو تخصيص يوجب عنونة العام بعدمه ام لا? والصحيح انه لا يوجب كما سبق في المقدمة الاولى

فالجواب :

بما ان البحث في جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام في الشبهة المصداقية كان لابد من ملاحظة مقام الاثبات فان المولى اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال في دليلٍ منفصلٍ لا تكرم الاموي منهم وحصل شك على نحو الشبهة المصداقية في ان خالد بن يزيد امويٌ فلا يجب اكرامه او غير امويٍ فيجب اكرامه? وقع البحث حينئذ في ان استصحاب العدم الازلي في خالد هل يسهم في تنقيح موضوع العام ام لا?

وبما ان هذا محط البحث فلابد ان يلحظ مقام الاثبات اذ لا يمكن اجراء استصحاب العدم الازلي لتنقيح الموضوع ما لم يكن الموضوع عنوانٌ يراد باستصحاب العدم الازلي اما نفيه او اثباته

فلابد من ملاحظة مقام الاثبات لمعرفة العنوان المأخوذ في العام وانه عنوانٌ بالاستصحاب ينفى او بالاستصحاب يثبت

وملاحظة مقام الاثبات تشهد بكون العام معنوناً بعدم الخاص

الملاحظة الثانية

افيد في المنتقى ان البحث يعتمد على دلالة ادوات العموم سواءً كان مفادها الاستغراق مثل كل في قوله اكرم كل عالمٍ او مفادها العموم البدلي مثل اي في قوله اكرم اي عالمٍ او مفادها العموم المجموعي كما في قوله اكرم مجموع العلماء فانه ان قيل ان اداة العموم بنفسها وبلا معونةٍ تدل على استيعاب الحكم لما ينطبق عليه عنوان مدخولها بحيث ينطبق الامر بالاكرام على كل من صدق عليه انه عالمٌ فحينئذ يتبين ان موضوع العام نفس الافراد لا طبيعي العالم بل كل فردٍ فردٍ من العلماء هو موضوعٌ للأمر بالاكرام

وان كان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها بحيث لابد من تحقيق المراد الجدي من المدخول في رتبةٍ سابقة على دخول اداة العموم فاذا اريد ببركة مقدمات الحكمة وهي كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه قرينة على التقييد ان العالم موضوعٌ للأمر دلت كل حينئذٍ على استيعاب الامر بإكرام العالم لافراده

فدلالة اداة العموم على الاستيعاب في طول تحديد ما هو المراد من مدخول اداة العموم

وبناءً على ذلك:

فلا فرق في النتيجة بين المطلق والعام فكما ان المولى لو قال اكرم العالم لكان ظاهراً في ان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم فكذلك اذا قال اكرم كل عالمٍ فان مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في مدخول كل ان موضوع الامر بالاكرام طبيعيٌ العالم

فاذا کان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم جاء فيه كلام سيدنا الخوئي قدس سرة وهو ان طبيعي العالم بعد مجيء المخصص وقول المولى لاتكرم الفاسق منهم هل نسبته لما خرج نسبة المطلق؟ بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم لا بشرط سواءً كان عادلا ام فاسقا فهذا خلف التخصيص

ام ان موضوع الامر بالاكرام العالم المقيد بالفسق? وهذا تهافتٌ ام ان موضوع الاكرام العالم المقيد بعدم الفسق وهذا هو المتعين والنتيجة هي عنونة العام بعدم الخاص

وتعليق سيد المنتقى على ذلك ان هذا انما يتم بناء على ان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها فاذا حدد ان مدخولها هو الطبيعي كان موضوع العام هو الطبيعي فجاء فيه التشقيق وهو ان نسبته لما خرج نسبة الاطلاق او نسبة التقييد بالوجود او نسبة التقييد بالعدم فاذا بطل الاولان تعين الثالث

والملاحظة على هذا التحليل:

انه لا فرق بين القول بان مفاد اداة العموم استيعاب مدخولها بلا معونة او القول ان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها

فانه بناءً على المبنى الثاني يدعى ان موضوع العام هو الطبيعي فهل المقصود بذلك انه لو قيل بدلالة ادوات العموم على استيعاب ما يراد من مدخولها ان تمام موضوع العام هو الطبيعي من دون لحاظ الافراد او المقصود بذلك ان مقتضى جريان مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم ان الطبيعي لوحظ في موضوع العام لا ان الطبيعي تمام موضوع العام

فان ادعي الاول وهو كون الطبيعي تمام موضوع العام كما في المطلق تماماً فهذا الغاءٌ لدلالة اداة العموم اذ لا يبقى لها موردٌ ما دام مقتضى مقدمات الحكمة ان موضوع العام هو طبيعي العالم فسواءً دخلت كل عليه ام لم تدخل

وهذا يتنافى مع المرتكزات العرفية مما يعني ان المستفاد عرفا ان الطبيعي وان لوحظ في الموضوع الا ان الموضوع افراد الطبيعي وما يصدق عليه طبيعي العالم لا ان تمام الموضوع هو طبيعي العالم

وان قيل ان مؤدى مقدمات الحكمة في مدخول كل هو ان موضوع العام لوحظ فيه طبيعي العالم لا ان طبيعي العالم هو تمام الموضوع فلا فرق حينئذ بين المبنيين اذ حتى لو قيل بالمبنى الاول وهو ان مفاد كل الاستيعاب لمدخولها لا استيعاب ما يراد من مدخولها فان دلالة كل على ان كل فردٍ فردٍ من افراد العالم موضوعٌ لا يعني عدم وجود حيثية مشتركة بين الافراد تكون دخيلة في الامر بالاكرام حيث لم يأمر بإكرام الافراد بما هي زيدٌ وبكرٌ وعمرٌ وانما امر بإكرام الافراد بما هي عالم لا بما هي هي وهذا يعني ان موضوع العام الافراد بما لها من حيثيةٍ مشتركة والمفروض ان الحيثية المشتركة وهي حيثية العالم حيثيةٌ تقييديةٌ في موضوع العام.

فتحصل من ذلك:

ان موضوع العام بناءً على المبنى الاول وهو دلالة كل على استيعاب مدخولها جميع الافراد بما هي مشتركة في عنوان العالم كذلك على المبنى الثاني يتجه ان موضوع العام عند القول بدلالة كل على استيعاب ما يراد من مدخولها هو افراد طبيعي العالم او ما يصدق عليه طبيعي العالم لا الطبيعي

وكما انه على المبنى الثاني يرد السؤال عن نسبة الطبيعي لما خرج بالتخصيص وهل هي الاطلاق او التقييد بالوجود او التقييد بالعدم كذلك يرد السؤال على المبنى الاول حيث ان موضوع العام الافراد بما لها من الحيثية المشتركة وهي حيثية العالم فحيثية العالم التي هي حيثيةٌ مشتركة بين الافراد اما مطلقة بلحاظ ما خرج بالتخصيص او مقيدة بالوجود او مقيدة بالعدم فاذا بطل الاولان تعين الثالث

فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحية اطلاقاً

الملاحظة الثالثة

افيد في المنتقى بانه اذا كان التخصيص احواليا كما اذا قال المولى اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الفاسق منهم والفاسق حالٌ من الاحوال فحينئذ يكون موضوع العام هو الطبيعي فهو طبيعي العالم ونسبته لما خرج بالتخصيص نسبة التقييد بالعدم ويتم كلام السيد الخوئي حيث ان الخارج عن العام ليس مبايناً لما هو داخلٌ في العام تباينا ذاتيا وانما المباينة بين ما خرج وما دخل مباينة عرضية اي انها مباينةٌ بحسب الحال لا بحسب بالذات و اذا كان تخصيص افرادياً كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم فان ما خرج وهو الاموي بالنسبة لما بقي تحت العام وهو العلوي مثلاً نسبة التباينٌ الذاتي ولاجل هذا التباين لا يجتمع العام والخاص

بخلاف ما اذا كان التخصيص احوالياً فان مقتضى التخصيص الاحوالي ان لا يكون تباينٌ ذاتيٌ بين ما خرج وبين ما بقي كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الفاسق منهم حيث لاتباين بين الفاسق والعادل لامكان ان يكون فردٌ واحد داخلاً تحت العام مرة وخارجاً عنه اخرى بحسب اختلاف حاله من العدالة والفسق فلا تباين بناءً على التخصيص احوالي وانما التباين بناءً على التخصيص الافرادي

فلذلك في التخصيص الاحوالي يأتي السؤال في ان نسبة موضوع العام لما خرج نسبة المطلق او المقيد بالوجود او المقيد بالعدم بخلاف التخصيص الافرادي?

ويلاحظ على ما ذكر

ان المقصود بالتباين الذاتي بين ما خرج وبين ما بقي هل هو بمعنى عدم وجود مقسمٍ مشتركٍ جامعٍ بينهما او بمعنى عدم امكان ان يكون الداخل تحت العام خارجاً عنه

فان كان المقصود هو الاول اي ان المباينة الذاتية عبارة عن عدم وجود جامعٍ بين ما خرج وما دخل كما لو كان الخاص هو لا تكرم الاموي منهم فانه لا جامع بين الاموي والعلوي

بخلاف ما لو كان الخارج هو الحال كالفاسق فان هناك جامعاً بين الفاسق والعادل وهو ذات الفرد الذي قد يكون عادلاً تارة وفاسقاً اخرى

ففيه :

ان الجهة الجامعة موجودة على كل حال اذ كما ان الفرد الذي يكون قاسماً مشتركاً بين حالة العدالة وحالة الفسق انما يكون موضوعاً للعام في حالة عدالته وعدم كونه موضوعاً للعام حال فسقه لكونه عالما لا لذات الفرد بما هو فردٌ بل ان المصداق للعالم جامعٌ بين الحالين المتضادين

فكذلك فيما اذا كان التخصيص افراديٍا بان قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي فان الجامع المشترك بينهما هو حيثية العالم وبالتالي فكما يوجد في التخصيص الاحوالي جامعٌ يمنع التباين الذاتي فانه يوجد في التخصيص الافرادي جامع يمنع التباين الذاتي

وان كان المقصود بالمباينة ان الوصفين لا يجتمعان (الاموي والعلوي) بخلاف العدالة والفسق

ففيه:

ان مقتضى تباين العدالة والفسق وتضادهما عدم امكان اجتماعهما في حالٍ واحد في زمنٍ واحدٍ وان كان الفرد قد يكون عادلا لا فاسقا وقد يكون فاسقاً لا عادلاً

كما ان الفرد لا يمكن ان يكون اموياً وغير اموي كذلك لا يمكن للفرد ان يكون عادلاً وفاسقاً في فرض واحد

فلا نرى ثمة فرق بين ما خرج وبين ما بقي بحيث يكون التباين في احدهما ذاتياً والاخر عرضياً بل كلاهما من حيث موضوع العام يلتقيان لان موضوع العام جهةٌ تجمعهما ومن حيث الوصف المأخوذ في التخصيص متباينان اذ لا تجتمع العدالة والفسق في فرض واحد كما لا تجتمع الاموية والعلوية

فلا فرق بين الفرضين من هذه الجهة

ويأتي الكلام في بقية الملاحظات إن شاء الله تعالى

### 094

الملاحظة الرابعة :

ذكر في المنتقى ان هناك فرقاً بين التقييد الاحوالي والتخصيص الافرادي

فاذا كان التقييد احواليا كما اذا قال صل خلف من تثق بدينه ثم قال في دليلٍ اخر لا تصل خلف الفاسق كان مقتضى التقييد باخراج الفاسق عن من يصلى خلفه ان موضوع صحة الائتمام وهو طبيعي الامامي الموثوق بدينه بالنسبة لما خرج وهو الفاسق هل هو على نحو اللا بشرط? ام انه مقيدٌ بوجوده ام مقيد بعدمه؟

واذا كان التخصيص افراديا كما اذا قال صل في جلد كل حيوان وقال في دليلٍ اخر لا تصل في جلد السبع حيث ان كون الجلد جلد سبع ليس حالةً من حالات الجلد بل هو فردٌ من افراده ومقتضى ذلك ان موضوع العام ليس هو الطبيعي بل موضوع العام نفس الافراد من الجلد وقد خرج عنها جلد السبع

وبناء على ان موضوع العام هو الافراد فلا معنى للبحث عن ان موضوع العام بالنسبة لما خرج هل هو على نحو اللا بشرط ام على نحو البشرط شيء? ام على نحو البشرط لا?

والسر في ذلك

ان نسبة الفرد للفرد الاخر نسبة الاجنبي فكما ان نسبة فردٍ من الانسان لفردٍ من الشجر نسبة الاجنبي فهذه النسبة تقتضي ان لا يكون الفرد مقسماً للاطلاق والتقييد فان المنقسم للاطلاق والتقييد هو الطبيعي بلحاظ حالاته واما الفرد بلحاظ الفرد الاخر فليس مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة اليه لانهما متخالفان وكلٌ منهما اجنبيٌ عن الاخر

مضافا الى ان التخصيص الافرادي مساوق للتباين الذاتي بين الفرد الخارج والفرد الباقي ومع وجود التباين الذاتي فلا حاجة الى تقييد احد الفردين بعدم الاخر لانه مباين له بالذات كالتباين بين الشجر والحجر ، والتباين يقتضي افتراقهما بلا حاجةٍ لتقييد الشجر بعدم الحجر او وصف الحجر بعدم الشجر

والبحث في باب استصحاب العدم الازلي من قبيل التخصيص الافرادي لان البحث في الوصف الملازم للذات منذ وجودها ولا يكون الوصف ملازماً للذات من حين وجودها الا اذا كان من مشخصات الفرد بحيث يميزه عن غيره تمييزا ذاتيا

ولاجل ذلك:

فالتخصيصات الافرادية تخرج عن موضوع جريان استصحاب العدم الازلي

ولكن الملاحظ على هذا المفاد:

ان كون الشيء مقسماً للاطلاق والتقييد لا ينحصر في انقسام الشيء بلحاظ حالاته وانواعه واصنافه بل يشمل انقسام الشيئ بلحاظ ملابساته ومقارناته فانه متى اقترن شيء بشيء في حكم معين او كان بينهما ملابسة تقتضي ربط احدهما بالاخر فلا محالة يكون كلٌ منهما بالنسبة للاخر مقسما للاطلاق والتقييد

وهذا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك

حيث افاد بانه حتى لو كان في البين جوهران متميزان فانه يمكن ان يكون احد الجوهرين بالنسبة للاخر مقسما للاطلاق والتقييد

مثلاً: موت المورث واسلام الوارث متباينان فان موت المورث عرضٌ لجوهر واسلام الوارث عرضٌ لجوهرٍ اخر الا انه لو لوحظ موت المورث في نفسه لم يكن مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة لاسلام الوارث ولكن اذا لوحظ موت المورث من حيث كونه موضوعاً للحكم الشرعي بالارث فبلحاظ هذه الجهة يقع ربط بينه وبين اسلامٍ الورث ومقتضاه كون موت المورث مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة لاسلام الوارث حيث يقع السوال في ان موضوع الارث موت المورث لا بشرط من حيث اسلام الوارث او بشرطه او بشرط عدمه وان كانا عرضين لجوهرين متمايزين الا ان وقوعهما في سياق حكمٍ واحدٍ وهو الارث اوجب ملاحظة احدهما بالنسبة للاخر مقسماً للاطلاق والتقييد

وكذل الامر في المقام فانه وان كان ما هو الباقي تحت العام افراد وما هو الخارج افراد اخرى كما اذا قال صل في جلد كل حيوان وقال لا تصل في جلد السبع فان القضيتين حيث وقعتا في سياق حكمٍ واحدٍ وهو صحة الصلاة كان احدهما وهو افراد الجلد الحيواني بالنسبة للاخر موضوع للاطلاق والتقييد حيث يرد السؤال في ان الافراد الباقية تحت قوله صل في جلد الحيوان هل هي بالنسبة لما خرج وهو جلد السبع على نحوٍ اللا بشرط? ام بشرط شيءٍ ام بشرط لا? اذ لم ينظر الى الافراد من الجلد الحيواني بما هي هي حتى تكون اجنبيةً عن جلد السبع بل نظر اليها بما هي موضوعٌ للحكم في العام ، وبما انها موضوع للحكم المأخوذ في العام اقتضى ذلك النظر لنسبتها الى ما خرج وهو جلد السبع هل هي على نحو الاطلاق ام على نحو التقييد الوجودي ام العدمي?

وثانياً

بان ما افيد من ان التخصيص الافرادي يعني التباين الذاتي بين ما خرج وما بقي فلا معنى بعد المباينة الذاتية لتقييد ما بقي بغير ما خرج محل تأملٍ باعتبار ان مناط التباين الذاتي هو التناقض او التضاد فمتى ما كان الوصفان مما لا يعقل اجتماعهما في موضوعٍ واحد في زمان واحد كان بينهما تباينٍ ذاتي سواءً كانا من الصفات المفردة ام من الحالات?

فمثلاً

القيام والقعود من الحالات للجسم الواحد حيث يمكن للجسم الواحد ان يكون تارة قائما واخرى قاعدا الا ان بينهما تباينا ذاتيا لاستحالة اجتماعهما في الجسم في زمانٍ واحد فكذلك اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لاتكرم الفاسق فان الفسق وان كان حالةً من الحالات الا ان المباينة بين الفسق والعدالة بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد في زمانٍ واحد اقتضى ان يكون بينهما تمام الافتراق

فلو كان التباين الذاتي مانعاً من تقييد ما بقي تحت العام بعدم الخاص فهو مانعٌ حتى في التقييد الاحوالي اذ الذي خرج هو الفاسق وما بقي من الافراد غيره ومقتضى ذلك ان لا يتعنون ما بقي بغير الفاسق للتباين الذاتي بين الوصفين

الملاحظة الخامسة

افيد في المنتقى بانه لو سلم ان التخصيص يقتضي عنونة العام بعدم الخاص فهل الثابت بعد خروج الخاص العدم المحمولي? وهو مفاد ليس التامة الذي يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي او العدم النعتي وهو مفاد ليس الناقصة الذي لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي الا على نحو الاصل المثبت

والصحيح

ان هناك تفصيلاً وهو ان الخارج من تحت العام ان كان من المشتقات كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لاتكرم الفاسق فان الفاسق مشتقٌ ومقتضى خروجه ثبوت نقيضه ونقيض الفاسق اللا فاسق كما ان الفاسق نعت فنقيضه وهو اللا فاسق نعت

وبالتالي فموضوع العام بناءً على العنونة العالم اللا فاسق وحيث ان الماخوذ في الموضوع هو العدم النعتي فلا يمكن تنقيحه باستصحاب عدم الازلي

وان كان الخارج عن العام المبدأ وليس المشتق كما اذا قال كل شرطٍ نافذ وقال مخالفة الشرط للكتاب تمنع من نفوذه فكان الخارج عنوان المخالفة وهو مبدا وليس مشتقاً فالثابت بعد خروجه بناءً على التسليم بالعنونة عدمه وعدم المخالفة عدمٌ محموليٌ يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي

ويلاحظ على ذلك

انه لا فرق بين عدم المبدأ وعدم المشتق لما قرر في الحكمة من ان:

نقيض كل رفع او مرفوع

تعميم رفعٍ لهما مجموع

اي ان نقيض العدم ما هو مرفوعٌ به وهو الوجود ونقيض الوجود رفعه فكما ان نقيض المبدأ رفعه اي عدم المبدأ على نحو عدم المحمولي فان نقيض المشتق رفعه ورفعه عبارة عن العدم المحمولي وكما ان نقيض الفسق عدم الفسق فان نقيض الفاسق عدم الفاسق لا ان لا فاسق على نحو الاتصاف والا لو كان الخاص نعتاً وهو الفاسق ونقيضه نعتٌ اخر وهو اللا فاسق لزم ارتفاع النقيضين في فرض عدم وجود النعت لا بالفسق ولا بعدمه وارتفاع النقيضين محال

الملاحظة السادسة

افيد بانه على فرض التسليم بان الثابت مكان الخاص هو عدمه ولكن حيث يحتمل ان الثابت عدم محمولي او عدم نعتي فلا معين لاحدهما دون الاخر

وقد استدل سيدنا الخوئي قدس سره على تعيين العدم المحمولي الذي يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي بانه اذا دار الامر بين العدم النعتي والعدم المحمولي فقد دار الامر بين ما لا مؤنة في اخذه وهو العدم المحمولي وما فيه المؤنة وهو العدم النعتي واذا دار الامر بين ما به المؤنة وما ليس له مؤنة فالمتعين هو الثاني

واشكل عليه سيد المنتقى

اولاً

بان عدم الوصف قد يكون وصفاً

وثانياً ان البحث في المقام ليس بحثاً اثباتياً حتى اذا دار الامر بين ما يحتاج الى مؤونة في مقام الاثبات وما لا يحتاج فالمتعين ما لا يحتاج وانما البحث ثبوتي وهو ان التخصيص بما هو تخصيص بغض عن لسان دليله هل يقتضي عنونة العام بعدمه? وعلى فرض انه يقتضي عنونة العام بعدمه فهل العنوان هو العدم المحمولي ام العدم النعتي وهذا بحث ثبوتي لا اثباتي

فلا تلازم بين القول بالعنونة وبين ان الثابت بعد خروج الخاص عدمه على نحو العدم المحمولي

ويلاحظ على ذلك

اما بالنسبة للوجه الاول من المناقشة فان عدم الوصف وان صار وصفاً في بعض الموارد الا ان بحثنا في اتخاذ العدم وصفاً في القضية الجعلية والمفروض ان اتخاذ العدم وصفاً في القضية الجعلية كان يقول المرأة غير القرشية ترى الحمرة الى الخمسين او ان يقول صل خلف من تثق بدينه غير الفاسق او يقول كل شرطٍ متصفٍ بعدم المخالفة للكتاب فهو نافذٌ فان اخذ الاتصاف بالعدم في موضوع القضية الجعلية مما يحتاج الى المؤونة جزماً

فصيرورة العدم وصفاً احيانا لا يستلزم ان يكون العدم في القضية الجعلية وصفاً بذاته ما لم يلحظ وصفاً ولحاظه وصفاً يحتاج

واما الوجه الثاني

ففيه انه لو سلم ان البحث ثبوتيٌ فمع ذلك اذا دارالامر ثبوتا بين ان يكون الملحوظ في عالم الجعل هو التركيب بحيث يكون موضوع الحكم المرأة وعدم القرشية او ان يكون الملحوظ في عالم الجعل المرأة المتصفة بعدم القرشية فان الاتصاف يحتاج الى لحاظ اذ لايؤخذ شيء في وعاء الجعل الا ما كان دخيلاً في الملاك واذا التفت المولى الى ان الاتصاف بالعدم دخيلٌ في الملاك اخذ حيثية الاتصاف في موضوع حكمه

فاذا دار الامر بين ان يكون المأخوذ في عالم الجعل هو نفس عدم الوصف او ان يكون المأخوذ فيه الاتصاف بعدم الوصف فان الثاني يحتاج الى مؤونة اللحاظ والجعل ومقتضى الاصل عدم ذلك

وهذا ما نظر اليه سيدنا قدس سره في قوله اذا دار الامر بين ما له المؤنة وما ليس له المؤنة فالمتعين الثاني لمطابقته لمقتضى الاصل

غاية ما في الباب ان اصالة عدم لحظ الاتصاف لا ينقح الموضوع في الشبهة المصداقية بل في طول ثبوت ان المأخوذ في موضوع العام هو عدم الاتصاف لاجل انه مقتضى الاصل اذا شك في ان المراة الخارجية هل هي قرشيةٌ فتحيض الى الستين? ام ليست قرشيةً فتحيض الى الخمسين? جرى استصحاب العدم الازلي لتنقيح الموضوع الماخوذ في العام

فاصالة عدم لحظ الاتصاف اثبتت ان موضوع العام هو العدم المحمولي واستصحاب العدم الازلي اثبت ان الفرد المشتبه في مصداقيته للخاص او العام من مصاديق العام

### 095

المطلب الثاني

ذكر سيد المستمسك :

ان استصحاب العدم الازلي انما يجري في عوارض الوجود لا في عوارض الماهية

فمثلاً:

اذا شك في ان الشاخص هل هو ذكرٌ ام انثى? فلا يجري استصحاب عدم كونه انثى على نحو استصحاب العدم الازلي لاجل جواز النظر الى بدنه باعتبار ان الذكورة والانوثة من عوارض الماهية فان ماهية النفس من حيث هي اما ذكرٌ او انثى

بينما اذا شك في ان المرأة قرشيةٌ ام لا? او ان العالم امويٌ ام لا? جرى استصحاب العدم الازلي لنفي القرشية او الاموية بلحاظ ان القرشية من عوارض الوجود اذ ماهية الانسان من حيث هو لا قرشيٌ ولا غير قرشي وانما اذا استند وجوده لابٍ من قريش كان قرشيا فهو من عوارض الوجود التي يمكن نفيها باستصحاب العدم الازلي

وقد رتب على ذلك عدم جريان الاستصحاب في مثالين

المثال الاول : الكر

حيث افاد انه اذا شك في كون الماء كراً وعدمه ولم تحرز حالته السابقة فلا يمكن استصحاب عدم كونه كراً او عدم كريته على نحو استصحاب العدم الازلي وذلك لان الكرية من مراتب الماهية بلحاظ ان سائر انواع الكيل والوزن والمقادير هي من مراتب الماهية

فكما ان ماهية العدد ذات مراتب كالخمسة والسبعة والعشرة ونحو ذلك بحيث يكون العدد المرقم بخمسة من مراتب ماهية العدد لا من مراتب وجوده فكذلك انواع الكيل والوزن والمقدار فان ماهية الماء ذات مراتب ومنها مرتبة الكرية وماهية الذهب ذات مقادير ومنها مثقال ذهبٍ وماهية المسافة ذات مراتب ومنها مثلاً عشرون كيلومتر وامثال ذلك

وفي هذه الموارد لا يجري استصحاب العدم الازلي لكون الوصف من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود

المثال الثاني مخالفة الشرط وعدمه

حيث انه اذا شك في كون اشتراط تملك شيءٍ على المشتري زيادة على الثمن من الشرط المخالف للكتاب ام لا? فلا يجري استصحاب عدم مخالفة الشرط للكتاب على نحو استصحاب العدم الازلي لان اتصاف الشرط بالمخالفة من عوارض الماهية حيث ان الشرط ازلا اما مخالف او ليس بمخالف وليس لهذا الوصف عدمٌ سابق كي يجري استصحابه

ولكن يلاحظ على ما افيد

انه غير تامٍ وذلك بالنظر لامورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان هناك فرقاً بين لوازم الوجود ولوازم الماهية فان لازم الماهية ما ينتزع من نفس تصور الماهية مع غض النظر عن وجودها بحيث لو كانت الماهية ممتنعة الوجود لكان الوصف من لوازمها ايضاً فمن هذا القبيل زوجية الاربعة فان من تصور الاربعة ادرك زوجيتها سواءً كانت الاربعة امراً ممكن الوجود ام ممتنع الوجود

ومن هذا القبيل اتصاف الماهية بالامكان او الامتناع او الوجوب فان ماهيةً المحدود ممكنة الوجود وماهية اجتماع النقيضين ممتنعة الوجود ومفهوم الخالق الذي ليس بمخلوق واجب الوجود فهذه الاوصاف من لوازم نفس الماهية بحيث ان الذهن متى تصورها انتزع منها هذا الوصف

ففي مثل هذه الاوصاف لا يجري استصحاب العدم الازلي اذ لا يتصور لعدمه حالة سابقة لعدم انفكاكه عن الماهية كي يكون مجرى لاستصحاب العدم الازلي

واما لوازم الوجود فهي ما ينتزع من الماهية المفروض وجودها وان كان وصفاً للماهية الا انه اصبح وصفاً للماهية في طول افتراض كون الماهية موجودة كاتصاف الانسان بكونه حيواناً ضاحكا فان هذا من لوازم الوجود لا من لوازم الماهية

ومن هذا القبيل اتصاف الانسان بالذكورة والانوثة فان الذكورة والانوثة خصائص منتزعةٌ من الماهية في طول وجودها لا انها ملازمةٌ لتصور الماهية وان كانت ممتنعة الوجود فهي كاتصاف العالم بالاموية او اتصاف المرأة بالقرشية ونحو ذلك

الامر الثاني

ان هناك بحثاً في عدة امثلة

المثال الاول

مثال قبح الافعال وحسنها كقبح الظلم وحسن العدل وقبح الكذب وحسن الصدق فان الحسن والقبح محل خلاف بين الاعلام فان كان الحسن والقبح في قبح الظلم وحسن العدل بمعنى الكمال والنقص فالكمال والنقص من شؤون الوجود فان الوجود هو الذي يمكن ان يتصف بالكمال او النقص وبالتالي لامانع من استصحاب العدم الازلي فيهما

وان كان النقص بمعنى ما يتلائم مع النفس وما يتنافر معها فما يتلائم حسن وما يتنافر قبيح فهما ايضاً من شؤون الوجود لان التلائم والتنافر فرع الوجود وان كان الحسن والقبح بمعنى ما ينبغي وما لا ينبغي فان فرض ان ما ينبغي وما لا ينبغي قضية انشائية كما هو مبنى سيدنا الخوئي قده فمن الواضح ان موضوع الانشاء بالامر او النهي بالزجر او الترغيب ما كان من لوازم الوجود لا ما كان من لوازم الماهية

وان بني على ان مرجع ما ينبغي وما لا ينبغي الى قضيةٍ خبرية منتزعة من حاق ماهية الظلم والعدل بمعنى ان العقل البشري اذا تصور الظلم ادرك قبحه بلا ضميمةٍ فهو منتزعٌ من حاق ماهية الظلم كما هو رأي المتكلمين فبناءً على ذلك لا يجري استصحاب العدم الازلي اذ هو من لوازم الماهية وليس من لوازم الوجود كي يتصور فيه الوجود والعدم فيكون مجرىً لاستصحاب العدم الازلي

المثال الثاني

اتصاف الشرط بالمخالفة وعدم الخالفة وهو مورد الاستصحاب

فان مرجع اتصاف الشرط بالمخالفة الى اتصاف الشرط بمخالفة الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب او السنة حيث ان الشرط المخالف لحكمٍ شرعيٍ مستفادٍ من الكتاب او السنة ليس بنافذٍ فالبحث في ازلية الاتصاف بالمخالفة وعدمه يرجع الى البحث في ازلية الحكم الشرعي وعدمه لان المخالفة وصفٌ متقومٌ بطرفين الشرط والحكم الشرعي فكون المخالفة وصفاً ازلياً منوطٌ بالبحث في ازلية الحكم الشرعي التكليفي

فان قيل:

ان الاحكام الشرعية التكليفية ازليةٌ باعتبار ان مرجعها لامرٍ واقعي وهو اقتضاء الفعل للملاك وعدمه بحيث يرجع وجوب الصلاة لاقتضاء فعل الصلاة للملاك المعين وترجع حرمة الغيبة لاقتضاء فعل الغيبة لمفسدةٍ معينة ومن الواضح ان الاقتضاء امر واقعي ازلي فان الفعل بما هو هو هل يقتضي المصلحة الفلانية? او هل يقتضي المفسدة الفلانية ام لا?

فلا يتصور حينئذ استصحاب العدم الازلي في ذلك لان الفعل منذ الازل اما ذو اقتضاءٍ او ليس بذي اقتضاءٍ

وان قيل برجوع الحكم الى المقولة النفسية كما هو مبنى المحقق العراقي بحيث ترجع الحرمة الى المبغوضية النفسانية المبرزة والوجوب الى المحبوبية النفسانية المبرزة او لمقولة الاعتبار بحيث يرجع الوجوب والحرمة الى الجعل والاعتبار من قبل المشرع الشرعي او العرفي فهي امر وجودي والامر الوجودي مسبوق بالعدم

فبناءً على ذلك:

يكون الحكم التكليفي من الامور التي يجري استصحاب العدم الازلي فيها لكونه من شؤون الوجود لا من عوارض الماهية

المثال الثالث

هو مثال الكرية فان من الواضح ان سائر الاوصاف العائدة للكيل او الوزن او المقادير هي من شؤون الوجود لا من شئون الماهية فان المساحة اذا امتدت كان امتدادها كيلومتر او اكثر والمثقال من شؤون تضاعف كمية الذهب بحيث يصل الى المثقال والكر من شئون تواصل ذرات الماء بحيث تصل الى مستوى الكرية

فكل الاوصاف الراجعة للكيل او الوزن او المقادير انما هي من شؤون الوجود المسبوقة بالعدم وليست من مراتب الماهية في شيء

الامر الثالث

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في تنقيحه

من جريان الاستصحاب حتى لو بني على ان الوصف من الذاتيات فمثلا من ذاتيات الشرط كونه مخالفاً لحكم الكتاب او السنة ، فان استصحاب العدم الازلي يجري في الذاتيات بلحاظ الحمل الشائع لا بلحاظ الحملٍ الذاتي الاولي

وبيان ذلك بعدة امثلة فقهية اقر في بعضها سيد المستمسك قدس سره بالنتيجة

المثال الاول

الشك في كون الماء دما فلو خرج من رحم المرأة مائعٌ شك في كونه دماً لكي تترتب عليه اثار الحيض او الاستحاضة وعدمه فانه ان لم يجر استصحاب العدم الازلي بالحمل الاولي جرى استصحاب العدم الازلي بالحمل الشائع وذلك لان عنوان الدم ان اسند لماهية المائع بما هي كان هذا الاسناد من الحمل الاولي وحيث انه من الحمل الاولي الذي لم يلحظ فيه اتحاد العنوانين في الخارج لم يتصور له عدمٌ سابق كي يجري بلحاظه استصحاب العدم الازلي

و اذا اسند الدم للمائع الموجود فهذا من الحمل الشائع الذي يكون مناط صحته اتحاد الموضوع والمحمول خارجاً فحينئذ يجري فيه استصحاب العدم الازلي حيث يقال ان المائع قبل نزوله من الرحم لم يكن مصداقاً لدم الحيض او الاستحاضة فهو كذلك الان فانه اذا لوحظ الحمل الشائع تصور لعدمه حالةٌ سابقة فيجري بلحاظها الاستصحاب

المثال الثاني

ما اذا شك في الدم انه دم نفس سائلة ام لا؟ فيقال بان ما فرض كونه دما عندما لم يخرج من جسم الحيوان لم يكن مصداقاً لدم النفس السائلة فهو كذلك الان ليس مصداقاً لدم النفس السائلة مع ان اتصاف الدم بكونه من ذي نفسٍ سائلة من الذاتيات الا انه لا يجري فيه استصحاب العدم الازلي اذا لوحظ وصفاً للماهية ويجري فيه استصحاب العدم الازلي اذا لوحظ وصفا للوجود

المثال الثالث

وهو كون السمك ذا فلسٍ وعدمه وهذا ما اقر فيه السيد الحكيم قدس سره الشريف بالنتيجة فانه اذا شك في السمك في انه ذو فلسٍ ام لا? جرى استصحاب العدم الازلي فيه بلحاظ الحمل الشائع فيقال هذا السمك عندما لم يولد لم يكن مصداقاً لذي الفلس فهو الان ليس كذلك حرمة ويترتب عليه حرمة اكله

فسائر ما يعد من الذاتيات ما لم يكن من لوازم الماهية التي لاينفك تصور الماهية عن تصورها مما يجري فيه استصحاب العدم الازلي بلحاظ الحمل الشائع لا بلحاظ الحمل الاولي

### 096

### المطلب الثالث من مطالب استصحاب العدم الازلي

في ميزان التمييز بين العدم المحمولي والعدم النعتي حيث بني على ان العدم المأخوذ في موضوع العام بعد خروج الخاص ان كان بنحو العدم المحمولي جرى استصحاب العدم الازلي لاثباته وان كان بنحو العدم النعتي لم يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي

ولذلك وقع البحث عن ميزان الفرز والتمييز بين العدم المحمولي والعدم النعتي

وهنا عدة آراء:

الاول:

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره وبيانه بذكر عدة مقدمات :

المقدمة الاولى

يعتبر في التناقض الاتحاد في الرتبة

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع ومحمول وزمان

وبما انه يعتبر في النقيضين ورودهما على محلٍ واحد وهو المعبر عنه بالموضوع فمقتضى ذلك ان يكون النقيضان في رتبةٍ واحدة لا في رتبتين والا لم يتواردا على موضوعٍ واحد

المقدمة الثانية

ان الاوصاف على قسمين

اذ تارةً يكون الوصف في نفس مرتبة الذات

وتارةً يكون الوصف في المرتبة المتأخرة عن الذات

فاذا كان الوصف في نفس مرتبة الذات نظير اتصاف المائع بكونه دما اتصاف في نفس مرتبة ذات المائع حيث ان ذات المائع اما دمٌ او غير دم جرى فيه استصحاب العدم

بينما اتصاف الماء بالكرية اتصافٌ في مرتبة متأخرة عن الذات حيث ان اتصاف الماء بالكرية لا من حيث ذاته بل من حيث ازدياد كميته فهو في مرتبة متأخرة عن ذات الماء

ومقتضى ذلك:

ان الوصف في مرتبة نفس الذات نقيضه ثابتٌ في مرتبة نفس الذات ايضا فاذا شك في كون المائع دماً ام ليس بدمٍ صح جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كونه دما باعتبار ان اتصاف المائع بالدم في مرتبة نفس ذات المائع فعدم اتصافه بالدم في نفس المرتبة

وبالتالي يمكن اثبات العدم باستصحاب العدم الازلي ما دام العدم الملحوظ هو العدم في مرتبة الذات

واما بالنسبة للكرية فحيث ان الاتصاف بها متأخر رتبةً عن رتبة ذات الماء ولا يجتمع مع العدم السابق على الماء لانهما عدمان مختلفان باختلاف الرتبة حيث ان العدم لعدم الماء متقدمٌ رتبةً على العدم المتأخر عن ذات الماء

ولاجل ذلك :

لا يمكن اثبات العدم المتأخر عن ذات الماء باستصحاب العدم الازلي وهو العدم لعدم الماء

المقدمة الثالثة

ان ما ذكر لا يعني انكار استصحاب العدم الازلي مطلقاً بل هو منشأ للتفصيل بين ما كانت كيفية الجعل فيه باخذ الوصف في موضوع الجعل في عرض الذات و ماكان مأخوذاً في موضوع الجعل في طول الذات

حيث ان الوصف كالقرشية والاموية وان كان طولياً دائماً بلحاظ وجوده الخارجي لان العرض متأخر رتبةً عن وجود موضوعه فهو في طوله دائماً الا ان الميزان ليس هو ملاحظة الوصف بالنسبة لوجوده الخارجي بل الميزان ملاحظة ما هو الموضوع في عالم الجعل حيث ان مصب الاستصحاب موضوع الحكم في عالم الجعل اثباتاً ونفياً

وبناءً على ذلك:

فالميزان في التمييز بين العدم النعتي والعدم المحمولي هو ملاحظة كيفية اخذ وصف الاموية او القرشية في موضوع الحكم في عالم الجعل فان كان الوصف مأخوذا على نحو الطولية لوجود المرأة كما اذا قيل اذا وجدت امرأةٌ وكانت قرشيةً فهي تحيض الى الستين الظاهر في ان موضوع الحكم بالتحيض الى الستين القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة لا مطلقا

فهنا لا يجري استصحاب العدم الازلي لان نقيض القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة عدم القرشية في هذه المرتبة اي العدم الخاص في رتبة وجود المرأة ومن الواضح ان العدم الخاص لا يمكن اثباته باستصحاب مطلق العدم ولو لعدم المرأة

وان كان وصف القرشية ملحوظا في عرض وجود المرأة كما اذا قيل اذا وجدت امرأة قرشية فهي تحيض الى الستين بحيث فرض وصف القرشية في مرتبة ذات المراة موضوعا للحكم الشرعي جرى الاستصحاب وان كان الوصف في عالم الخارج في طول الموصوف دائما الا ان ذلك لا دخل له في الحكم بحسب عالم الجعل فالاتصاف الطولي والعرضي الذي هو الميزان في جريان الاستصحاب وعدمه هو الملحوظ في عالم الجعل لا عالم وجود الوصف في الخارج

المقدمة الرابعة

لا فرق بين كون الموضوع على نحوٍ القضية المركبة او القضية التقييدية

اي لا فرق بين كون موضوع العام المرأة وعدم القرشية على نحو التركيب او المرأة المتصفة بعدم القرشية على نحو التقييد فانه حتى في فرض التركيب بين المرأة و عدم القرشية اذا كانت القرشية ملحوظة في رتبةٍ متأخرةٍ عن وجود المرأة فان عدمها المحمولي كذلك وبالتالي لا يمكن اثبات موضوع الحكم بعدم التحيض او نفي الحكم بالتحيض باستصحاب العدم الازلي وان كان العدم المأخوذ في الموضوع هو العدم المحمولي على نحو التركيب

بخلاف ما لو لوحظ الوصف الماخوذ جزءا من الموضوع في مرتبة الذات فان عدمه المأخوذ في موضوع الحكم المقابل هو العدم المجتمع مع عدم الذات اذ ان عدم المقيد قد يكون لعدم القيد وقد يكون لعدم الذات المقيدة وقد يكون لعدم النسبة فان كل ذلك مصداقٌ لعدم الوصف على نحو العدم المحمولي.

وقد اشكل على كلامه قدس سره بوجوه

الوجه الاول

ما اشكل به نفس المحقق العراقي قدس سره في رسالته في استصحاب العدم الازلي:

مناقشة لما ذكره في اصوله المطبوعة بعنوان نهاية الافكار تقرير تلميذه الشيخ البروجردي قده

قال:

ان العدم الازلي للقرشية في طول وجود المرأة ايضا من دون تفصيلٍ لكونه نقيضاً لقرشيتها ، وذلك لان العدم الازلي للقرشية معلول لعدم المراة وبما ان عدم المرأة متحدٌ في الرتبة مع وجود المرأة بمقتضى اعتبار الاتحاد في الرتبة بين النقيضين فالنتيجة ان عدم القرشية في طول وجود المرأة وبيانه انه هناك علتان ومعلولان فكما ان العلتين متحدتان في الرتبة اذا كانا نقيضين فالمعلولان كذلك

وفي المقام يوجد لدينا علتان:

وجود المرأة وهو علةٌ لوجود القرشية وعدم المرأة وهو علةٌ لعدم القرشية وبما ان العلتين وهما وجود المرأة وعدمها في رتبةٍ واحدة فكذلك المعلولان وهما وجود القرشية وعدم القرشية في رتبةٍ واحدة

وبناءً على ذلك:

فلا يصح التفصيل بين اخذ القرشية في رتبة نفس الذات او في رتبةٍ متأخرةٍ عن الذات فان نقيض القرشية متحدٌ معها رتبة على كل حالٍ

ولكن قد يقال:

ان مقتضى اشتراط الاتحاد بين النقيضين موضوعاً ومحمولاً اعتبار اتحادهما بحسب الزمن ايضاً ومن الواضح ان عدم القرشية ازلا متحدٌ رتبةً مع وجود المرأة ازلاً وعدم القرشية في ظرف جريان الاستصحاب متحدٌ مع القرشية في ظرف جريان الاستصحاب

ومقتضى ذلك: ان بينهما اختلافاً بحسب الزمان

فيقال:

في رتبة وجود المراة نقيضه متحد معه وهو عدم المرأة في رتبة وجودها عند جريان الاستصحاب ومقتضى ذلك ان يكون عدم وجود القرشية عند اجراء الاستصحاب متحداً رتبةً مع القرشية المتأخر رتبة عن وجود المراة عند جريان الاستصحاب

واما العدم الازلي للقرشية فهو متحد رتبة مع القرشية في الازل فيكون عدم المراة الازلي متحداً رتبة مع وجود المرأة في الازل

فلاجل ذلك:

يكون العدم الازلي للقرشية غير متحدٍ زمناً مع عدم القرشية في رتبة وجود المرأة في زمن جريان الاستصحاب

الا يراد الثاني

ما ذكره سيد المنتقى ج 3 ص365 من المنتقى

حيث قال:

ان ما ذكره المحقق العراقي اجنبي عما هو محل البحث في استصحاب العدم الازلي فان محل البحث في العدم المأخوذ في موضوع الحكم وهو العام حيث ان المولى اذا قال كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين ثم قال ان القرشية ترى الحمرة الى الستين فهل عدم القرشية المأخوذ في موضوع العام بعد الخصيص بنحو العدم النعتي الذي لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي او بنحو العدم المحمولي

فما هو المفروض في البحث اخذ عدم الوصف في نفس موضوع العام ومقتضى ذلك ان الحاجة لاستصحاب العدم الازلي انما هي لاثبات الحكم المأخوذ في العام لا لنفي الحكم الماخوذ في الخاص اذ بعد خروج القرشية عن العام ثبت تعنون العام بعدم القرشية وجرى البحث في ان العدم الذي تعنون به العام هل هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

والغرض من استصحاب العدم الازلي انه اذا حصلت شبهة مصداقية ولا يعلم ان المرأة قرشيةٌ ام غير قرشية امكن اثبات انطباق موضوع العام عليها باستصحاب عدم القرشية لاجل اثبات تحيضها الى الخمسين لا ان الغرض من استصحاب العدم الازلي نفي موضوع الخاص

بينما مصب كلام المحقق العراقي في ان القرشية المأخوذة موضوعاً للحكم في الخاص وهو ان القرشية تحيض الى الستين نقيضه عدم القرشية المتأخر رتبةً عن وجود المرأة فلا يمكن اثبات هذا العدم باستصحاب العدم الازلي فان استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم المتأخر رتبة عن وجود المرأة وبما انه لا يثبته لا يمكن باستصحاب العدم الازلي نفي موضوع الخاص وهو المرأة القرشية التي تحيض الى الستين

ويلاحظ عليه

ان الظاهر من كلمات المحقق العراقي ان كلامه ليس منصباً على نفي موضوع الخاص فقط وانما هو منصبٌ على كلا الطرفين اي ان المخصص اذا اخرج القرشية عن العام فقد ثبت نقيضه واذا ثبت نقيضه فان نقيض القرشية المأخوذ متأخراً رتبةً عن وجود المرأة ليس الا العدم في نفس هذه الرتبة

وبناء على ذلك:

فاستصحاب العدم الازلي سواء كان الغرض منه تنقيح موضوع العام او كان الغرض منه نفي موضوع الخاص فانه على كل حالٍ لا يجري لان استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم المتأخر وجوداً او المتأخر رتبة عن ذات المراة فاذا لم يمكن اثبات العدم المتأخر رتبةً عن ذات المرأة بالعدم السابق عليها فكما لا ينتفي موضوع الخاص لا يثبت موضوع العام فان العدم المأخوذ في موضوع العام ما كان نقيضاً للخاص والمفروض ان نقيض الخاص هو العدم في الرتبة المتأخرة عن ذات المراة وهذا مما لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي.

### 097

الملاحظة الثالثة على ما افيد من قبل المحقق العراقي من كون نقيض الوصف المتأخر رتبةً عن الذات عدما متأخرا رتبة عن الذات بمقتضى اعتبار اتحاد الرتبة في التناقض

وهي ما ذكره جملةٌ من الاعلام من ان المقصود باتحاد الرتبة المعتبر في التناقض ماهو ؟ والمحتملٌ احد معنيين

المعنى الاول

الاتحاد بالمعنى الايجابي وهو يتصور على نحوين

1- الاتحاد في المعلولية

2- الاتحاد في ملاك التاخر الرتبي .

وكلاهما مما لا يعقل في الاعدام اما الاول وهو الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي الراجع للاتحاد في المعلولية كالمعلولين لعلةٍ ثالثة

كما يقال ان الليل والنهار ظاهرتان وجوديتان معلولتان لعلةٍ ثالثة وهي حركة الارض تجاه الشمس فان هذا المعنى من الاتحاد مما لا يعقل بين الوصف وعدمه

والسر في ذلك:

ان النقيضين وهما الوصف وعدمه لا يعقل ان يكونا معلولين لعلةٍ واحدة فان هذا خلف كونهما نقيضين بل علة احدهما منافرةٌ مع علة الاخر حتما اذ من غير المحتمل ان يصدر من العلة الواحدة معلولان متناقضان بمقتضى اعتبار السنخية بين العلة والمعلول وفاقد الشيء لا يعطيه فمثلا لا يتصور ان تكون النار علةً للحرارة وعدمها ؟ او يكون المشي علةً لنبض القلب وعدمه ؟ فان هذا خلف السنخية بين العلة والمعلول

واما الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي الراجع للاتحاد في الملاك فهو مما لا يعقل ايضاً في عدم الوصف

والسر في ذلك:

ان هناك ملاكا يقتضي تأخر الوصف رتبة عن موصوفه وهو كون الوصف وجوداً عرضياً والوجود العرضي ما كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فهو متقومٌ بالافتقار للموضوع ومقتضاه ان يكون متأخراً رتبةً عن الموضوع

الا ان هذا الملاك المتحقق في وجود الوصف مما لا يعقل تحققه في عدم الوصف لان وجود العرض هو المفتقر لوجود الموضوع واما عدم العرض فهو بطلانٌ محض فلامعنى لان يفتقر لوجود الموضوع

والنتيجة:

ان النقيضين لا يعتبر فيهما الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي لا من حيث كونهما معلولين لعلةٍ ثالثة ولا من حيث امتداد الملاك الذي يقتضي التأخر الرتبي او التقدم الرتبي في طرف الوجود لطرف العدم بلحاظ كون العدم بطلانا محضا

وان كان المقصود الاتحاد في الرتبة بالمعنى السلبي بمعنى ان لا يكون احد النقيضين متقدما على الاخر رتبة فهذا المعنى صحيحٌ لان التقدم الرتبي يحتاج الى ملاك كأن يكون احد الطرفين علةً للاخر فيكون متوفراً على ملاك التقدم او يكون احد طرفين جزء علةٍ لوجود الاخر فيكون متقدماً عليه بالرتبة تقدم العلة على المعلول او يكون احد الطرفين موضوعاً لعروض الاخر فيكون متقدماً عليه رتبةً لتقدم المعروض على العارض

وحيث ان شيئا من ملاكات التقدم الرتبي غير متحققٍ بل لا يعقل تحققه بين النقيضين فلا يعقل تقدم احد النقيضين على الاخر رتبة

فهذا المعنى من اعتبار الاتحاد في الرتبة بالمعنى السلبي بين النقيضين وهو ان لا يكون احدهما متقدماً على الاخر رتبة مما لاإشكال في تقوم التناقض به اذ لا يعقل ان يكون احد النقيضين متقدماً على النقيض الاخر بحسب الرتبة

الا ان هذا لا يمنع اثبات عدم الوصف باستصحاب العدم الازلي حيث ان عدم الوصف على نحو العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة ليس متقدما رتبة على الوصف المتأخر رتبة عن وجود الذات

وبيان ذلك:

انه لو فرض ان موضوع القضية الجعلية هو قول المولى اذا وجدت امرأةٌ وكانت قرشية فهي تحيض الى الستين الظاهر في ان الوصف المتأخر رتبة عن وجود المرأة

ونقيضه هو عدم القرشية الذي لا يتقدم رتبةً على وصف القرشية لاعدم القرشية في رتبته بحيث يكون متأخراً رتبةً عن وجود المرأة اذ لا يعتبر الاتحاد الرتبي بين النقيضين بالمعنى الايجابي بحيث يكون تأخر احد النقيضين عن شيء رتبة موجبا لتأخر نقيضه عن ذلك الشيء رتبة فان هذا مما لا يعقل بين النقيضين فضلاً عن اعتباره حيث ان النقيض عدمٌ والعدم بطلان محض والبطلان المحض مما لا يعقل فيه ان يكون متضمنا لملاك يقتضي تقدمه او تأخره رتبةً اذ ملاك التقدم او التاخر الرتبي اما العلية او المعروضية وكلاهما مما لا يتصور في الاعدام

فكون القرشية متأخرة رتبةً عن ذات المرأة لا يعني ان عدم القرشية متأخر رتبةً عن ذات المرأة بل لا يعقل ان يكون كذلك فلا محالة عدم القرشية بنحو العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة هو عين عدم القرشية لعدم وجود المرأة وليس شيئاً اخر ولا ميزة في الاعدام من حيث العدم

الملاحظة الاخيرة

ما ذكره السيد الشهيد قده ص348 ج 3 من كتاب البحوث

من ان مركز النزاع في جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات العدم المأخوذ جزءا في موضوع العام وعدمه هو العدم بمعنى انتفاء الوصف لا بمعنى النقيض المنطقي حتى يدور الامر مدار شروط التناقض المنطقي كي يقال ان نقيض المتأخر رتبةً عن ذات الموضوع متأخر رتبة وانما مركز النزاع هو ان التخصيص مما يقتضي تعنون العام بعدم الخاص بمعنى انتفائه سواءً صدق على النقيض المنطقي ام لم يصدق?

ومن الواضح ان انتفاء الوصف الثابت كجزءٍ في موضوع العام اعم من النقيض المنطقي للوصف وتقريب ذلك ان موضوع الاثر اذا كان مشتملا على جزئين كقول المشرع المرأة والقرشية موضوعٌ للتحيض الى الستين فمقتضى ذلك انه يكفي في انتفاء الحكم وهو التحيض الى الستين انتفاء احد جزئي الموضوع وانتفاء احد جزئي الموضوع كما يحصل بانتفاء القرشية عن المرأة الموجودة بحيث يكون مصداقاً للنقيض الاصطلاحي فانه ينتفي بانتفاء ذات المرأة اذ بانتفاء ذات المرأة ينتفي احد جزئي الموضوع فينتفي الحكم

او بانتفاء النسبة اي نسبة القرشية عن المرأة الموجودة اذ ما دام الحكم مجعولاً للموضوع المركب من الجزئين فانتفاؤه بانتفاء احد الجزئين او بانتفاء النسبة بينهما وبالتالي يمكن نفي موضوع الاثر بجريان استصحاب العدم الازلي الصادق مع عدم الموضوع

فان قلت

ان ماذكر انما يجدي في جريان استصحاب العدم الازلي لنفي موضوع الاثر لكنه لا يجدي في جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات موضوع الاثر حيث ان هناك قضيتين كما سبق بيانه من قبل سيد المنتقى قدس سره

احداهما

ان يكون في البين موضوعٌ للاثر يراد نفيه باستصحاب العدم الازلي كما لو قال المشرع يحرم اكرام العالم الاموي وشك في كون العالم امويا او قال مثلاً يحل اكل السمك ذي الفلس وشك في ان السمك المنظور اليه ذو فلسٍ ام لا? فاريد باستصحاب العدم الازلي نفي موضوع الاثر

فحينئذ يتم التوجيه المزبور بان يقال ان نفي الحلية يتم بنفي احد جزئي الموضوع اما بانتفاء الفلس عن السمك الموجود او بانتفاء السمك نفسه فيصدق نفي الموضوع المركب باستصحاب العدم الازلي وهو عدم الفلس ولو لعدم السمك

واما لو اريد باستصحاب العدم الازلي اثبات موضوع الاثر كما لو كان هناك عامٌ وخاصٌ كما في المثال المعروف وهو كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين وقال في دليلٍ اخر القرشية ترى الحمرة الى الستين وكان مقتضى الجمع بين العام والخاص تعنون العام بعدم الخاص فموضوع الحكم في العام وهو رؤية الحمرة الى خمسين مركبٌ من جزئين المرأة وعدم القرشية فاذا شك في امراة انها قرشية ام لا? فيراد باستصحاب العدم الازلي تطبيق موضوع العام عليها لاثبات تحيضها الى خمسين لا نفي الموضوع?

و في مثل هذا الفرض لا معنى لان يقال انه يكفي في نفي الحكم نفي احد جزئيه اذ ليس المراد هو نفي الحكم وانما المراد هو تنقيح موضوع الحكم

وبالتالي لابد من احراز كلا جزئي الموضوع المركب لدخالة احرازهما في احراز الحكم وحيث ان الجزء الاول محرزٌ بالوجدان وهو كون الشاخص امرأة وانما الشك في الجزء الثاني وهو ان العدم هل هو عدمٌ نعتيٌ فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي او عدم محمولي فيمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي فلا معنى حينئذ لان يقال انه لا يمكن اثبات الجزء الثاني من الموضوع باستصحاب العدم الازلي اذ يكفي في انتفاء الحكم نفي احد جزئي الموضوع

قلت

لا فرق بين الموردين اذ المقصود ان الجمع بين العام والخاص الذي اقتضى عنونة العام بعدم الخاص هل يقتضي عنونة العام بالنقيض الاصطلاحي الخاص? او يقتضي عنونة العام عرفاً بنفي الخاص والمقصود بنفيه عدم ثبوته الذي يجتمع حتى مع عدم الموضوع

فبما ان مقتضى الجمع بين .العام والخاص عنونة العام بانتفاء الخاص بالمعنى اللغوي الصادق على عدم الخاص مع وجود المرأة او عدم الخاص ولو لعدم المراة فحينئذ يقال حيث ان ماثبت بخروج الخاص هو محض انتفائه الاعم من الانتفاء الخاص وهو الانتفاء عن المرأة الموجودة وهو مما يصدق حتى مع عدم المرأة امكن اثبات ذلك باستصحاب العدم الازلي

### 098

الرأي الثاني

ما ذهب اليه السيد الشهيد قده من عدم معقولية العدم النعتي

وقد فصل الكلام فيه في ج 3 ص 331 فما بعدها

وبيان ذلك بذكر امور

الاول

ان الموضوع المركب تارة يكون مؤلفاً من جوهرين:

كان يقول ان موضوع صحة الاعتكاف هو قبر النبي ص وروضته الشريفة وهما جوهران

وقد يكون مؤلفاً من عرضين لجوهرين: كموت المورث واسلام الوارث

وقد يكون مؤلفاً من جوهرٍ وعرضٍ لجوهرٍ اخر:

نحو المروة والتقصير موضوعٌ للتحلل من الاحرام حيث ان المروة جوهرٌ والتقصير عرضٌ لجوهرٍ اخر

وفي الموارد ثلاثة لا يعقل افتراضٌ النعتية بان يكون احدهما نعتاً للاخر اذ يستحيل ان يكون الجوهر نعتا لجوهر او العرض نعتا لعرض او عرض جوهرٍ نعتاً لغير جوهره

نعم لو اخذ بينهم نسبةٌ اخرى كنسبة التقارن او التقدم او التأخر او الظرفية او الاستعلاء كان النعت هو النسبة الملحوظة لانفس الجوهر او العرض

وهذا مما لم يقع فيه خلافٌ بين المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والسيد الشهيد قده

الامر الثاني

اذا كان الموضوع مركباً من جوهرٍ وعرضه فتارة يلحظ العرض بما هو وجودٌ نفسيٌ مع غمض النظر عن استناده للجوهر المعروض له وهذا ما يعبر عنه بالوجود المحمولي او مفاد كان التامة

وتارةً يلحظ كما هو واقعه حيث ان واقعه ان العرض وجوده النفسي عين وجوده لموضوعه فهو بهذا اللحاظ يكون منظوراً على نحو الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة

الامر الثالث

لاريب ان العرض اذا لوحظ في موضوع الحكم الشرعي بنحوٍ يتطابق مع واقعه فمقتضى ذلك ان يكون نعتاً لموضوعه حيث ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وانما البحث في ان النعتية التي هي عبارة عن اتصاف الجوهر بالعرض هل تمتد لعدم العرض بحيث لو كان الجزء الثاني من الموضوع المركب هو عدم العرض لكان الموضوع هو عبارة عن اتصاف المحل بعدم العرض كما هو مدعى المحقق النائيني حيث افاد ان مقتضى تخصيص العام كما في قوله كل امرأة ترى الحمرة الى خمسين بقوله القرشية ترى الحمرة الى الستين ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية على نحو العدم النعتي وبما انه ليست له حالةٌ سابقة لم يجر الاستصحاب فيه واستصحاب العدم الازلي لا يثبته

وهذا ما خالف فيه السيد الخوئي شيخه النائيني حيث ذهب الى ان عدم العرض عدمٌ محموليٌ لا عدمٌ نعتيٌ

الامر الرابع

ان النعتية يراد بها احد معانٍ ثلاثة

المعنى الاول

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك من ان المراد بنعتية العرض لمحله اخذ الوجود الرابط في الموضوع فاذا قال اكرم الرجل العالم كان كلٌ من الرجل والعلم وجودين نفسيين اذ كما ان وجود الجوهر وجود في نفسه فان وجود العرض وجودٌ في نفسه ومقتضى كونهما وجودين نفسيين عدم ارتباط احدهما بالآخر

ولذلك افتقرت النسبة الى الوجود الرابط الذي لا ماهية له ولا واقع له الا الربط بين الجوهر وعرضه او المحل وعرضه ولولا الوجود الرابط لما تحققت النعتية ومفاد كان الناقصة

ولكن هذا المعنى من النعتية ليس مضطرداً في سائر الاوصاف لان الوجود الرابط انما يعقل في باب الاعراض المقولية الحقيقية كالعلم والحرارة والقيام والقعود بينما موضوعات الاحكام الشرعية قد تتضمن اعراضاً مقولية وقد تتضمن عوارض انتزاعية او اعتبارية كالزوجية والطهارة التي هي من الاوصاف الاعتبارية او الفوقية والتحتية والقبلية والبعدية التي هي من العوارض الانتزاعية

وهذه العوارض لا اشكال في انها نعتٌ لموضوعها مع ان نعتيتها مما لا تحتاج الى الوجود الرابط ولا تتقوم به

المعنى الثاني

ما ذكره المحقق النائيني في رسالته في اللباس المشكوك:

من ان المراد بالنعتية ملاحظة العرض بما هو وجودٌ رابطيٌ لموضوعه

وتوضيح ذلك:

ان العرض وان كان في مرحلة التعقل موجودٌ في نفسه كالجوهر ولكنه بلحاظ مرحلة التحقق في الخارج وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه خلافاً للجوهر فالنعتية هي عبارة عن ملاحظة العرض من جهة تحققه في الخارج ليرى بهذه النظرة انه موجودٌ لغيره ونعتٌ من نعوته

وهذا المعنى من النعتية مما لا يعقل بين عدم العرض والجوهر فان الوجود من شأنه ان يكون في نفسه ولغيره واما عدم العرض فهو بطلانٌ محض فلا معنى لان يكون ثبوته في نفسه عين ثبوته لغيره اذ لا ثبوت له كي يكون متصفاً بالنعتية بهذا المعنى

المعنى الثالث

ان النعتية هي النسبة التحصيصية القائمة في عالم المفاهيم بين العرض ومحله كما اذا قيل اكرم العالم العادل فان الموضوع مما ينتزع منه حصةٌ خاصة وهي عدالة العالم حيث ان العدالة وصفٌ قابل للعروض على العالم والجاهل الا ان عروضه على العالم اوجب تحصصه اذ نتج عن ذلك ان عدالة العالم تختلف عن عدالة الجاهل فهما حصتان والحصة يعرضها الوجود بما هي حصة لا ان التحصص فرع الوجود بمعنى ان التحصص حيث انه في عالم المفاهيم فمن الممكن ان المشرع يلحظ هذه الحصة وهي عدالة العالم في رتبةٍ سابقةٍ على الوجود بحيث يعرض الوجود على العالم المتصف بالعدالة بما هو متصفٌ مقابل حصةٍ اخرى من العالم .

الامر الاخير

ان النعتية بالمعنى الثالث مما تختص بالعلقة بين العرض ومحله و لاتتصور بين جوهرٍ وجوهر او عرضين لموضوعين او جوهر وعرض لموضوع اخر او جوهر وعدم العرض وان تصور بينهما انواعٌ اخرى من النسب والاضافات كنسبة الظرفية بين الماء والكوز او نسبة الاستعلاء بين الكرسي والارض او نحو ذلك واما النعتية بمعنى التحصيص المفاهيمي فلا .

وقد استدل على ذلك السيد الشهيد قدس سره ص 335:

وبيانه :

ان الربط النعتي الذي هو عبارة عن تحصيص احد المفهومين بالاخر مما لا يتصور في موردين

المورد الاول

بين الجوهرين او العرضين او الجوهر وعرض محلٍ اخر بلحاظ ان النكتة في التحصيص هي كون المعروض للوصف صالحا لتنويع حصصه بلحاظ كونه اعم منه موردا كما تصور بين العالم والعدالة حيث ان العالم صالحٌ لتنويع العدالة وتحصيصها الى حصتين باعتبار عروضها عليه واما في النسبة بين جوهرٍ وجوهر فان الجوهر المسند اليه غير صالحٍ في نفسه لتنويع الجوهر الاخر المسند لعدم عروضه عليه

وكذلك الامر بالنسبة لعرض جوهرٍ وعرض جوهرٍ اخر او جوهرٍ وعرض محلٍ اخر

المورد الثاني

ان النعتية بمعنى التحصيص مما لا يتصور بين عدم العرض ومحله بل مطلق الربط بينهما غير معقولٍ

والوجه في ذلك

ان الربط النعتي الذي يعني تحصيص احد المفهومين بالاخر لا يشمل العدم فان العدم دائماً يكون عدماً للمحصص لا عدماً محصصا فالعالم مثلاً في عدالة العالم محصصٌ للعدالة لا لعدمها والمرأة محصصةٌ للقرشية لا لعدمها فعدم العرض عدمٌ محمولي دائما

ويمكن البرهنة على ذلك بان يقال:

ان عدم العدالة بالنسبة للعالم اذا فرض تحصيصه الى حصتين وهما عدم العدالة في العالم وعدم العدالة في الجاهل فيقع السؤال هل ان العدالة التي اضيف اليها العدم لها حصتان او حصةٌ واحدة فان كان للعدالة نفسها حصتان كما هو الواقع حيث ان للعالم عدالة وللجاهل عدالة استحال تحصيصه مرةً اخرى في جانب العدم اذ العدالة نفسها متحصصة ومقتضى تحصصها تحصص عدمها فكما ان هناك عدالةً في العالم وعدالةً في الجاهل فهناك عدم عدالة في بعض العلماء وعدم عدالةٍ في بعض الجهلاء والمتحصص لا يقبل التحصيص مرة اخرى

وان فرض ان العدالة المضاف اليها العدم ليس لها الا حصةٌ واحدة بمعنى انه لم تلحظ متحصصةً وانما لوحظت على نحو الطبيعي والجامع بين الافراد

فلا يعقل مع ذلك ان يكون لعدمها حصتان والا للزم ارتفاع النقيضين? اذ يكون طرف الوجود واحدا وهو طبيعي العدالة بينما طرف العدم الذي هو نقيضه حصتان وهما عدم العدالة على نحو العدم المحمولي وهو عدم العدالة في نفسها وعدم العدالة الذي يكون متحصصا بما اضيف اليه وهو عدم خاص ونحو ذلك ولا يعقل ان يكون للشيئ نقيضان فمثلا عدم العدالة المتحصص باضافته الى العلماء ارتفع في رتبته النقيضان وهما العدالة والعدم المحمولي لها وحيث لا يعقل ارتفاع النقيضين فلا يعقل ان يكون للعدالة عدمان

فتحصل من ذلك:

عدم معقولية النعتية بين عدم العرض ومحله وبذلك يثبت ان عدم العرض لا يكون الا محمولياً ولا يعقل ان يكون عدماً نعتياً كي يمتنع اثباته باستصحاب العدم الازلي

والنتيجة:

ان مبنى السيد الشهيد قده في الميزان في الفرق بين العدم المحمولي والعدم النعتي ان العدم النعتي مما لا يتصور في النسبة بين عدم العرض ومحله فضلا عن تصوره بين عدم جوهر وجوهر او عدم عرض لمحلٍ وعرض لمحل اخر او عدم عرضٍ لمحلٍ وجوهرٍ اخر فهو امر غير معقول في نفسه فلا معنى لتفصيل الاعلام بين العدم النعتي حيث لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي والعدم المحمولي الذي يمكن اثباته به بل لا يعقل تصورٌ للعدم النعتي اطلاقاً

### 099

ويمكن الملاحظة على ما افيد من قبل السيد الشهيد في انكاره للعدم النعتي

وذلك بذكر امور ثلاثة

الاول

ان هناك فرقاً واضحاً بين العدم النقيض وعدم الملكة حتى جعل علماء المنطق عدم الملكة قسيماً للعدم النقيض والفرق بينهما في ان عدم الملكة عنوانٌ انتزاعيٌ ذو منشأ خارجيٍ

مثلا

ان هناك فرقاً بين عدم البصر في الانسان وعدم البصر في الحجر والشجر حيث ان عدم البصر في الحجر من قبيل العدم النقيض الذي لا يحتاج ادراكه الى قيام الذهن بعمليةٍ انتزاعية بل يكفي فيه المقارنة بين وجود البصر للانسان وخلو الشجر والحجر عنه

بينما عدم البصر في الانسان عنوانٌ انتزاعيٌ ومنشا إنتزاعه هو وجود قابليّة الإنسان للبصر فلذلك يعبر عنه عند اهل الحكمة بان له حظاً في الوجود مع انه عدم ، و مقصودهم بان له حظاً في الوجود باعتبار منشأ انتزاعه وهو الموضوع القابل لعروض الملكة فإن الموضوع القابل لعروض الملكة موجودٌ خارجي وحيث ان عنوان عدم البصر منتزعٌ منه عبر عن العنوان المنتزع بان له حظاً من الوجود والا فهو موجودٌ بالعرض وما هو الموجود بالأصالة هو منشأ انتزاعه

ولاجل انه عنوانٌ انتزاعيٌ يلحظ على نحو المشيرية لمنشأ انتزاعه عبر عنه العرف بالعنوان الوجودي فيقال الانسان اعمى او الانسان فقير او الانسان جاهل مع ان الفقر والجهل والعمى ليس شيئاً وراء اعدام هذه الملكات

الامر الثاني

ان عدم الملكة متحصص بموضوعه القابل له بخلاف العدم النقيض فان عدم البصر عن الحجر عدم الحصة وهي الحجر المبصر لا العدم المتحصص بخلاف عدم البصر عن الانسان حيث يقال الانسان اعمى والانسان بصير فان العدم هنا ليس عدماً للمتحصص فقط بل هو عدم متحصص اذ يتحصص هذا العدم بموضوعه القابل له فيقال ابناء زيدٍ الاول اعمى والثاني بصير ، وتحصصه ليس مجرد عملٍ ابداعيٍ ناشئ عن تفنن الذهن في تصور المفاهيم بل هو تحصصٌ مستندٌ لمنشأٍ واقعيٍ وهو انتزاعه عن الموضوع القابل للوجود

الامر الثالث

لاريب ان المرتكز العرفي يفرق بين العدم النقيض وعدم الملكة ليس بحسب المفهوم فقط وفي مقام الحكاية والتعبير بل في الاثار القانونية فهناك فرق بحسب المرتكز العرفي بين المجنون وبين الجاهل حيث ان الجاهل هو ما اضيف اليه عدم العلم مع قابليته للتعلم كما ان هناك فرقاً بين الذكر وبين الانثى العقيم او الانثى اليائس من الحيض فان عدم الحيض وان كان مشتركاً بينهما الا ان المرأة اليائس او التي هي في سن من تحيض ولا تحيض موضوع قابل للاتصاف بالملكة فلذلك ترتب فرقٌ بحسب الاثر بين مورد عدم النقيض ومورد عدم الملكة

وبناءً على هذه الامور الثلاثة فكما يتصور عنوان النعتية بمعنى النسبة التحصيصية بين المفهومين في العرض وموضوعه فانه يتصور بين عدم العرض وموضوعه

ولكن السيد الشهيد قده ج 3 ص 336 من البحوث افاد

بانه لو سلم تصورٌ النعتية بين عدم العرض والموضوع فانه لا يمنع من جريان استصحاب العدم الازلي لاثباته وذلك في فرض اضافة عدم العرض لذات الموضوع لا الى الموضوع المتحقق خارجاً حيث ان ذات الموضوع كما لها ثبوتٌ في الازل بلحاظ ان لوح الواقع -بناء على اصالة الماهية- اوسع من لوح الوجود كذلك لاضافة عدم العرض اليه ثبوتٌ بثبوته

مثلا

ذات المرأة -لا المرأة الموجودة بما هي موجودة- كما ان لها ثبوتاً في الازل فيقال ذات المرأة قد توجد وقد لا توجد مما يعني ان للذات تقرراً في الازل كذلك لعدم القرشية تقرر في الازل وكما يقال ذات المرأة عندما لم توجد لم تكن بقرشية فانه يقال ذات المرأة -في حال عدم وجودها - غير قرشية على نحو الموجبة المعدولة مع ان المنظور اليه هو المرأة في فرض عدم وجودها وهي مع ذلك متصفةٌ بعدم القرشية ولذا صح الاخبار عنها بقضيةٍ صادقةٍ وهي الموجبة المعدولة فيقال ذات المرأة قبل وجودها لاقرشية

فإن قلت

ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت الاتصاف بعدم القرشية للمراة فرع ثبوتها والمفروض ان لاوجود لها فكيف يخبر عن عدم قرشيتها بنحو الموجبة المعدولة مع ان صدق الموجبة المعدولة منوط بثبوت المثبت له

قلت

ان المقصود بالثبوت ليس هو الوجود بل الثبوت بالمعنى الاعم ولو كان ثبوتا في لوح الواقع وبناءً عليه فالمقصود بان ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له هو ثبوته في وعاء الثابت لاثبوته في الخارج فاذا كان الثابت من العناوين الواقعية التي لايحتاج الاتصاف بها الى الوجود الخارجي كان المثبت له وهو الموضوع ثابتا في عين ذلك الوعاء كما يقال ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع على نحو النعتية منذ الازل بلحاظ ان الوصف وهو الامتناع لما كان من الامور المتقررة في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود كان ثبوته لموضوعه مما يكفي فيه ثبوت الموضوع في وعاء لوح الواقع

وكذلك الامر في المقام بالنسبة الى نعتية عدم العرض

والنتيجة هي

لو سلم اتصاف عدم العرض بالنعتية لامكن اثباته باستصحاب العدم الازلي بلحاظ ثبوت هذا الاتصاف ازلا بثبوت موضوعه

وهذا نظير صدق الاخبار عن الانسان بانه ممكن او الاخبار عن شريك الباري بانه ممتنع مع عدم ثبوت الانسان خارجا وعدم ثبوت شريك الباري خارجاً وذلك لانه يكفي في الموجبة ثبوت الموضوع في وعاء المحمول ولا يعتبر في صدقها ثبوت الموضوع بحسب الوجود الخارجي

ولكن يلاحظ عليه

ان محل البحث بين الاعلام كالاخوند والمحقق النائيني والسيد الخوئي قدهم وغيرهم ممن بحث وعلق على بحث استصحاب العدم الازلي هو النعتية للعدم على نسق نعتية الوجود فمعنى العدم النعتي ما كان على نسق الوجود النعتي فكما ان نعتية العرض لموضوعه او نعتية الوصف الاعتباري كالزوجية لموضوعه او نعتية العنوان الانتزاعي لموضوعه كالقبلية والبعدية انما هو عن عبارة عن الاتصاف في ظرف الوجود بحيث يكون الوصف متأخراً رتبةً عن الموصوف فكذلك نعتية عدم العرض لموضوعه فان المقصود بها الاتصاف في ظرف تحقق الموضوع لا الاتصاف الانتزاعي الذي يقوم به الذهن كعمليةٍ ابداعية منه في ظرف عدم وجود الموضوع

وبالتالي فما ذكره السيد الشهيد قده من تصور نعتية عدم العرض ازلا بحيث يمكن اثباتها باستصحاب العدم الازلي غير تامٍ بل لو فرض اتصاف الموضوع بعدم العرض ازلا لكان الاصل في عدم كل عرض هو العدم النعتي ولا يخرج عن هذا الاصل الا بقرينةٍ على وجود العرض والا فالاصل هو اتصاف كل موضوعٍ ازلاً بعدم العرض وهذا يعني عدم الحاجة لاستصحاب العدم الازلي لانه اذا كان اتصاف الموضوع بعدم العرض ثابتا ازلا وفي لوح الامر والواقع كثبوت كل ماهيةٍ من الماهيات فمتى شك بعد وجود الموضوع كما لو وجدت امرأةٌ وشك في انها قرشيةٌ ام لا? كان مقتضى الاصل الاولي العقلائي ثبوت الاتصاف بعدم القرشية بلا حاجةٍ لاجراء استصحاب العدم الازلي فان مقتضى ثبوت هذا الاتصاف ازلا ان يكون لدى المرتكز العقلائي اصلٌ عقليٌ يعول عليه كسائر الاصول اللفظية والمحاورية والنظامية التي يستغنى بها عن اجراء الاستصحاب

وحيث ان هذا اللازم باطل فهو منبه على ان مجرد توصيف ذات المرأة ازلا بانها غير قرشية على نحو العدم النعتي المعبر عنه بالموجبة المعدولة مجرد تفننٍ ذهنيٍ لا انه اتصافٌ واقعيٌ مع غمض النظر عن ادراك الذهن له كثبوت كل ذاتٍ ازلا بناءً على اصالة الماهية مع غمض النظر عن ادراك الذهن له

### 100

الرأي الثالث ما ذكره المحقق النائيني قده

ومحصله :

ان العدم الثابت في موضوعات الاحكام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي

وبيان ذلك بذكر امورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان هناك فرقاً بين تقييد الموضوع بالعدم النعتي وبين تقييد الحكم بالعدم المحمولي

ففي الفرض الاول يكون العدم النعتي وصفاً للموضوع فهو دخيل في الحكم بلحاظ كونه قيدا في الموضوع ، و في الفرض الثاني وهو العدم المحمولي يكون دخيلا في الحكم مباشرةً لا في الموضوع باعتبار ان الموضوع بناءً على تقييد الحكم بالعدم المحمولي مركب من جزئين الذات والعدم بحيث يكون موضوع الحكم بالتحيض الى الخمسين مثلاً المراة وعدم القرشية فعدم القرشية جزء في عرض الجزء الاول وليس وصفاً له ولا قيداً فيه

غاية الامر انه اذا قيد الحكم بالعدم النعتي اغنى عن تقييده بالعدم المحمولي لانه اذا تقيد الموضوع بالعدم النعتي والمفروض ان الحكم متقيد بموضوعه بما للموضوع من قيود ومن قيوده هو العدم النعتي فمقتضى ذلك تقيد الحكم بالعدم

ولكن لو قيد الحكم بالعدم المحمولي مباشرةً بحيث يكون العدم المحمولي جزءاً من الموضوع لم يتقيد به الموضوع اذ لا ملازمة بين تقيد الحكم بشيءٍ وتقيدٍ الموضوع به بينما اذا تقيد الموضوع بشيء تقيد الحكم به حيث ان نسبة الموضوع للحكم نسبة العلة للمعلول بحيث تدور فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع فكل قيدٍ دخيل في الموضوع فهو دخيلٌ في فعلية الحكم

الامر الثاني

على فرض ان العدم قيدٌ في الحكم فان الموضوع وهو ذات المرأة مثلاً بالنسبة الى العدم اما مهمل او مطلقٌ او مقيدٌ به وحيث ان الاهمال ممتنعٌ في الواقع فالموضوع نحو ذات المرأة اما مطلق بالنسبة الى عدم القرشية او مقيد به والاطلاق خلف كونه قيدا في الحكم حيث ان مقتضى اخذ الموضوع بما هو موضوعٌ للحكم على نحوٍ اللا بشرط من جهة العدم كعدم القرشية ان لا دخل لعدم القرشيّة في الحكم مع انّه دخيلٌ فيه وهذا خلفٌ . فيتعيّن ان يكون الموضوع متقيّداً بعدم القرشية على نحو العدم النعتي ، والنتيجة انه متى كان العدم قيدا في الحكم تقيد الموضوع به لأنه متى كان العدم قيدا في الحكم فالموضوع لا يعقل ان يكون مهملا ولا يعقل ان يكون مطلقاً بالنسبة اليه فيتعين ان يكون مقيداً به فلا محالة يرجع تقييد الحكم بالعدم الى كون العدم عدما نعتيا و وصفا للموضوع

الامر الثالث

قد يقال اذا دار الامر بين ان يكون عدم القرشية ملحوظاً في الحكم مباشرةً بحيث يكون جزءا في عرض جزئية الموضوع وهو ذات المرأة او ان يكون قيداً في الموضوع على نحو العدم النعتي فكأنه قال المرأة اللاقرشية تحيض الى الخمسين فما هو المرجح لكون العدم ملحوظاً على نحو العدم النعتي وصفاً للموضوع دون اخذه جزءا ؟

وهنا طريقان للترجيح

الطريق الاول :

ما يظهر من عبارة اجود التقريرات من ان انقسام الماهية لاوصافها سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها فانقسام ذات المرأة بلحاظ اوصافها ككونها قرشية او لاقرشية وكونها عربية او لا عربية سابقٌ على انقسامها بلحاظ مقارناتها كأن يقترن بالمرأة عدم الذكر او يقترن بالمراة عدم الاب والام وما اشبه ذلك من المقارنات فان كل انقسام كل ماهيةٍ بلحاظ اوصافها وعوارضها سابق رتبة على انقسامها بلحاظ مقارناتها وملابساتها فاذا دار امر العدم بين ان يكون عدماً نعتياً فيقع وصفا للمرأة او يكون عدماً محمولياً فيكون مقارناً للمرأة وليس وصفاً لها فان انقسام المرأة الى الوجود والعدم النعتي سابق رتبةً على اي انقسام آخر . ولذا اذا دار امر العدم بين ان يكون عدماً نعتياً او عدماً محمولياً تعين ان يكون عدما نعتيا لان انقسام المرأة الى النعت بالقرشية وعدم القرشية سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ اقترانها بعدم القرشية

ومقتضى هذا السبق الرتبي ان ما يلحظه المولى اولا وبالاصالة هو انقسام الماهية الى اوصافها فلأجل ذلك متى لاحظ المولى ذات المرأة فلا بد ان يلاحظ انها متصفة بالقرشية او بغير القرشية قبل ان يلاحظ اقترانها بعدم القرشية على نحو العدم المحمولي لانه لو لاحظها بما هي فهي امّا مهملة وهو محالٌ او مطلقة من جهة القرشية وعدمه وهو خلف دخل العدم في الحكم فيتعين ان تكون متقيدةً بعدم القرشية على نحو العدم النعتي واذا تقيدت بعدم القرشية على نحو العدم النعتي فمن اللغو بعد ذلك اخذ العدم المحمولي قيداً في الحكم في عرض اخذ المراة المتقيدة به في الحكم ايضا حيث اصبح عدماً نعتياً للمرأة فلا معنى لاخذه مرةً اخرى في الحكم

وهذا الطريق اشكل عليه سيدنا الخوئي قدس سره بعبارة واضحة": وهي انه لا تقدم رتبي بين الوصف والمقارن

فان هذا الطريق مبنيٌ على ان انقسام الماهية لاوصافها سابق رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها ولكن فيه ان التقدم الرتبي يحتاج الى ملاك كالعلية والمعروضية وحيث لاملاك يقتضيه فلا يوجد برهانٌ عقليٌ على ان انقسام الماهية لاوصافها سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها مضافا الى ان البحث ليس في لحاظ الماهية من حيث هي بل في لحاظها من حيث كونها موضوعا للحكم فلو كان في البين تقدم رتبي عند لحاظ ذاتها فلا ريب انه لا يوجد تقدم رتبي للوصف على المقارن عند لحاظها بماهي موضوع للحكم فلا مرجح لاخذ العدم عدماً نعتياً على اخذه عدماً محموليا

الا ان منظور ما ذكره المحقق النائيني قدس سره هو وفق الطبع اذ ليس المدعى المعبر عنه بالتقدم الرتبي التقدم الرتبي العقلي كي يقال ما هو البرهان على ذلك? وانما هو تقدمٌ طبعي اي ان طبع الذهن حين النظر للماهية من حيث وجدانها لملاك الحكم ان يلحظ الماهية وعوارضها قبل ان يلحظ الماهية بالنسبة لمقارناتها وملابساتها?

لا ان المدعى ان هناك تقدماً عقلياً كي يقال ما هو الملاك في التقدم الرتبي العقلي?

الطريق الثاني

وهو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك التي كتبها بقلمه

حيث افاد بانه بعد المفروغية عن ان عدم القرشية دخيل في الملاك لان ملاك الحكم بتحيض المراة الى خمسين متقوم بعدم القرشية . فمقتضاه دخالته في الحكم لا محالة و حينئذ اذا كان العدم دخيلاً في الحكم على اية حالٍ فاما ان يلحظ عدما نعتيا فيكون دخيلاً في الموضوع او يلحظ عدماً محمولياً فيكون مقارنا ؛ فيرى المولى انه ان اخذه عدماً نعتياً في الموضوع فسوف يتحقق بذلك الغرض وهو دخالته في الحكم ويغني عن اخذه بعد ذلك قيداً في الحكم اذ بعد تقيد الموضوع به فهو دخيلٌ في الحكم فلامعنى بعدئذ لاخذه قيداً في الحكم

وان عكس المولى فاخذه قيداً في الحكم مقارنا للموضوع فسوف لن ينقطع السؤال عن نسبة الموضوع له? اذ لا يعقل الاهمال فاما ان يكون نسبة الموضوع له نسبة المطلق وهذا خلف دخله في الحكم واما ان تكون نسبة التقيد فيلزم تقييدان و هما كون العدم المحمول قيداً في الحكم مقارناً للموضوع وكونه قيداً في الموضوع ايضاً ومن الواضح ان الجمع بين التقييدين لغو فاذا دار الامر بين اخذه عدماً نعتياً في الموضوع او اخذه عدماً محمولياً في الحكم فقد دار الامر في الواقع بين تقييدٍ واحد وتقييدين وبما ان الطريق العقلائي في مقام الجعل والتقنين هو ان تكون صياغة الجعل على طبق الملاك بلانقصان ولازيادة فلا موجب لارتكاب تقييدين في مقام الجعل فيتعين اخذه عدماً نعتياً في الموضوع

وبذلك صار المحقق النائيني الى ان كون العدم الدخيل في الحكم عدماً محمولياً وجزءاً من الموضوع المركب ممتنع اما عقلا او بحسب المرتكز العقلائي وان المتعين دائماً في اخذ اي عدمٍ في الحكم ان يكون عدماً نعتيا مغايراً لما ذهب اليه السيد الصدر قده .

وهنا ايرادان على المحقق النائيني قدس سره

الا يراد الاول

ان هناك فرقاً بين الاهمال الذاتي والاهمال اللحاظي وان الممتنع هو الاهمال الذاتي لاالاهمال اللحاظي

وبيان ذلك

ان ما هو ممتنعٌ ثبوتا هو ان يكون اقتضاء الملاك للحكم مهملا فان هذا امرٌ واقعي والاهمال في الواقعيات مستحيل فالملاك بالنسبة الى الحكم متعين الاقتضاء فهو اما ان يقتضي الحكم على نحوٍ اللا بشرط او يقتضي الحكم على نحو البشرط ولا يعقل في النسبة بين الملاك والحكم ان يكون الامر مهملاً بل نسبة الملاك للحكم متعينةٌ واقعاً وثبوتاً بغض النظر عن لحاظ المولى .

وهذا هو معنى استحالة الاهمال

واما في مقام الجعل فيمكن ان يلاحظه مهملاً فان ذلك ليس مستحيلا وانما المستحيل الاهمال الثبوتي لا اللحاظي بمعنى ان المولى في صياغة القضية الجعلية لم يلحظه لا بالاطلاق ولابالتقييد بل اهمله من هذه الجهة

نظير اهمال الموضوع بالنسبة الى المحمول فان كل موضوع مهمل بالنسبة الى محموله فلو قيل زيد عالمٌ لورد السؤال : ان زيدا بالنسبة الى عالم هل هو مطلق؟ او مقيد? فان كان مطلقا فهو خلف اذ كيف يكون زيدٌ لا بشرط من حيث العلم وعدم العلم عالما واذا كان مقيدا أي زيدٌ بقيد العلم عالم صارت قضية ضرورية بشرط المحمول بينماالقضية موجهة بجهة الإمكان لا بجهة الضرورة

فيتعين ان يكون الموضوع بالنسبة للمحمول مهملا اهمالاً لحاظياً لا مطلقا ولا مقيدا فلا مانع من الاهمال اللحاظي ثبوتاً

### 101

ولكن السيد الشهيد قده من البحوث ج 3 صفحة 339 صاغ الا يراد بنحوٍ اخر

حيث افاد

بانه يمكن اختيار كون الذات في عالم الجعل قد لوحظت بنحو الاطلاق من جهة عدم الوصف الا ان لحاظ الذات كذات المراة مثلاً على نحو الاطلاق من جهة عدم القرشية لا يلزم منه التهافت بين اخذ الجزء الاول من الموضوع ملحوظا على نحو اللا بشرط من جهة عدم القرشية وبين تقيد الحكم بعدم القرشية في فرض ان عدم القرشية على نحو العدم المحمولي جزءٌ من الموضوع

وذلك :

لان الاطلاق ليس جمعاً للقيود بحيث يلحظ معه ثبوت الحكم مع كل قيدٍ من قيود الموضوع كي يقال ان مقتضى اطلاق الجزء الاول وهو ذات المرأة من جهة عدم القرشية هو ثبوت الحكم لذات المرأة مع القرشية ايضا وهذا مما يتنافى مع تقيد الحكم بعدم القرشية

وانما الاطلاق هو عبارةٌ عن رفض القيود اي كون طبيعي المرأة على نحوٍ اللا بشرط من جهة عدم القرشية لا ان الاطلاق بمعنى سريان الحكم للقرشية وعدم القرشية كي يتنافى مع تقيده بالقرشية وانما هو بمعنى عدم اخذ عدم القرشية في موضوعية المرأة للحكم

وسريان الحكم لكل فردٍ فردٍ من افرادها بعد اخذ الطبيعي موضوعاً للحكم على نحو اللا بشرط ليس هو معنى الاطلاق وانما هو حكمٌ للعقل متفرعٌ على الاطلاق

ومن الواضح حينئذ ان اطلاق الطبيعي في الرتبة السابقة انما يكون موضوعاً لحكم العقل بسراية الحكم الى كل فرد اذا لم يقيد الحكم في الرتبة المتأخرة بقيدٍ يتنافى مع ذلك الاطلاق كما في المقام حيث ان الجزء الاول من الموضوع وهو ذات المرأة وان اخذ لا بشرط من جهة الجزء الثاني وهو عدم القرشية الا ان ذلك انما يوجب سراية الحكم- بالتحيض الى الخمسين -للمرأة القرشية وعدم القرشية بحكم العقل لولا تقييد الحكم في الرتبة المتأخرة بعدم القرشية

اذ مع تقييد الحكم في الرتبة المتأخرة عن رتبة ذات الموضوع بعدم القرشية فلا تنافي بين اطلاق الجزء الاول وتقيد الحكم بالجزء الثاني حيث لا يترتب على اطلاق الجزء الاول سريان الحكم لكل فرد بعد تقيد الحكم بخصوص عدم القرشيية

ولكن هذه الصياغة انما تنسجم مع مبنى السيد الشهيد قدس سره في حقيقة الاطلاق من ان الاطلاق امرٌ عدميٌ وان اطلاق ذات المرأة بمعنى عدم لحاظه مقيداً بعدم القرشية او بالقرشية، وعدم لحاظه مما يجتمع مع تقيد الحكم بعدم القرشية في الجزء الثاني من الموضوع اذ ان الاطلاق بمعنى عدم اللحاظ مما يصلح ان يكون تعبيرا اخر عن الاهمال اللحاظي الذي سبق بيانه في صياغة الا يراد

واما بناء على مبنى المحقق النائيني من ان الاطلاق عبارةٌ عن عدم الملكة او مبنى سيدنا الخوئي قدس سرهما من ان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد لا عدم لحاظ القيد

فمقتضى ذلك

ان تلحظ الذات وهي الجزء الاول من الموضوع بالنسبة للجزء الثاني على نحو اللا بشرط فاذا لوحظت الذات بالنسبة الى الجزء الثاني على نحوٍ اللا بشرط بحيث تكون اللا بشرطية واقعة تحت اللحاظ كان ذلك موجباً للتهافت بين كون الجزء الاول ملحوظاً على نحو اللا بشرط من جهة الجزء الثاني مع تقيد الحكم بالجزء الثاني

ولذلك يقال

ان تقييد الحكم بالجزء الثاني على نحو التقييد اللحاظي باعتبار ان عدم القرشية جزء من موضوع الحكم- بالتحيض الى الخمسين- يرفع موضوع الاطلاق والتقييد اللحاظيين في الجزء الاول اذ مقتضى تقيد الحكم بالجزء الثاني لحاظا طرو الضيق الذاتي على الجزء الاول بالنسبة للجزء الثاني بمعنى ان الجزء الاول بالنسبة الى الجزء الثاني لا يصلح ان يكون موضعا للاطلاق والتقييد اللحاظيين بعد تقييد الحكم بالجزء الثاني وهو عدم القرشية اذ ان المولى في مقام قد لاحظ الجزئين في عرضٍ واحد وهما ذات المرأة وعدم القرشية فاذا لاحظهما في عرضٍ واحد وقيد الحكم تقييدا لحاظيا بالجزء الثاني حصل ضيق قهري في نسبة الجزء الاول للجزء الثاني ومقتضى هذا الضيق القهري المعبر عنه بالتقيد الذاتي عدم صلاحية الجزء الاول لكونه موضعاً للاطلاق والتقييد اللحاظيين

فعلى مبنى السيد الشهيد في حقيقة الاطلاق يمكن القول ان الجزء الاول بالنسبة الى الجزء الثاني لم يلحظ فيه القيد وهذا لا يتنافى مع تقيد الحكم به اي بالجزء الثاني وهو عدم القرشية

واما على مبنى من يرى ان الاطلاق امرٌ وجوديٌ او ان له حظٌا من الوجود بحيث يقع تحت اللحاظ فمن غير الممكن ان يلحظ المولى الجزء الاول لا بشرط بالنسبة الى الجزء الثاني في عرض لحاظ الحكم متقيداً بالجزء الثاني اذ لا يجتمع ان يكون الجزء الاول موضوعاً للحكم على نحو اللا بشرط من حيث الجزء الثاني مع كون الحكم متقيداً بالجزء الثاني

فلاجل ذلك ينبغي في مقام الا يراد على المحقق النائيني قده ان يقال ان اخذ الجزء الاول مهملاً لحاظا او مطلقا بمعنى عدم لحاظ تقيده بالجزء الثاني مما يمكن اجتماعه مع تقيد الحكم بعدم الوصف في مقام الثبوت .

الا يراد الثاني على مطلب المحقق النائيني قدس سره ما ذكره سيدنا الخوئي قده

من ان لازم كلام المحقق النائيني انكار جميع الموضوعات المركبة التي يمكن احراز احد اجزاءها بالوجدان والاخر بالاصل كما لو قيل ان موضوع حلية السمك مركبٌ من جزئين: ذات السمك و ثبوت الفلس له

وبيان ذلك:

ان مقارنة الجزء الثاني للجزء الاول هي من اوصاف الجزء الاول فان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوته واوصافه فمقتضى ذلك ان يكون انقسام الجزء الاول من جهة اقترانه بالجزء الثاني متقدما رتبة على اخذ الفلس جزءا في عرض الجزء الاول لان اخذه جزءا في عرض الجزء الاول من مقارناته

بينما اقتران الاول بالثاني من نعوته والمفروض ان النعت متقدمٌ رتبةً على المقارن

وبناءً على ذلك يقال

حيث لابد من تقييد الجزء الاول بوجود الجزء الثاني باعتبار ان اقترانه به من نعوته فيتقيد به نحو تقيد ذات السمك باقترانه بالفلس فاذا تقيد به فاما ان يبقى مطلقاً من جهة ثبوت الجزء الثاني في نفسه كجزءٍ لموضوع الحكم في عرض الجزء الاول او يتقيد به

فان ادعي انه مطلق ورد محذور التدافع بين الاطلاق والتقييد اذ لا يجتمع ان يكون الجزء الاول وهو ذات السمك متقيداً بالفلس مع اطلاقه من جهة كون الفلس جزءا من موضوع الحكم او عدم كونه جزءاً اي من جهة دخله في الحكم وعدم دخله

وعلى الثاني وهو ان الجزء الاول ذات السمك المقيد تقييداً لحاظيا بالجزء الثاني وهو ثبوت الفلس فلا يعقل تقييده بثبوت الفلس مرة اخرى على نحوٍ مفاد كان التامة و الوجود المحمولي اذ المفروض ان الفلس ان كان قيداً في السمك بحيث يكون الجزء الاول السمك المتقيد بالفلس لا ذات السمك كان الفلس ملحوظاً في الموضوع على نحو الوجود النعتي وهو مفاد كان الناقصة ولو كان الفلس مأخوذاً في موضوع الحلية كجزء في عرض الجزء الاول وهو ذات السمك لكان مقتضى ذلك ان الملحوظ في الموضوع هو الفلس على نحو الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة

وبناءً على ذلك

فلا يمكن الجمع بين التقييدين بان يكون الجزء الاول متقيداً بالفلس على نحو مفاد كان الناقصة ومتقيداً به على نحو مفاد كان التامة بحيث يكون الفلس قيدا فيه وجزءا في عرضه فان حصول الاول موجبٌ للغوية الثاني

مثلاً

في باب الصلاة حيث ان الصلاة مركبةٌ من ركوعٍ وسجودٍ واقتران الركوع بالسجود من نعوت الركوع حيث ان من صفات الركوع ان يقترن بالسجود او لا يقترن ، فبما ان الركوع لا بد ان يلحظ اولاً من حيث انقساماته لنعوته قبل ملاحظة انقسامه بلحاظ مقارناته فلا بد حينئذ من ان يتقيد الركوع المأخوذ في الصلاة بالسجود لان اقترانه بالسجود من جملة نعوته وبعد تقيده بالسجود فاما ان يكون مطلقاً بالنسبة الى السجود الذي هو جزءٌ اخر من الصلاة او يكون مقيدا به

فان لوحظ مطلقاً بالنسبة اليه جاء محذور التهافت اذ لا يجتمع لحاظ الركوع المتقيد بالسجود جزءاً من الصلاة مع لحاظه لا بشرط بالنسبة الى السجود من حيث جزئية الركوع للصلاة

وان كان مقيداً به فيلزم اللغوية اذ بعد تقييد الركوع تقييداً لحاظياً بالسجود بما هو جزء من الصلاة فيلغو تقييده بالسجود بما هو جزءٌ في عرضه اي بعد تقييده بالسجود على نحو مفاد كان الناقصة فمن اللغو تقيده به على نحو مفاد كان التامة فلازم ذلك على مبنى المحقق النائيني الغاء الموضوعات المركبة اذ لا يبقى موضوعٌ مركبٌ من جزئين بل جميع الموضوعات المركبة ترجع الى الموضوعات المقيدة فان كل جزء بالنسبة الى الجزء الاخر متقيدٌ به وبعد تقيده به لا معنى لاخذه جزءاً في عرضه وبناءً على ذلك فتلغو الموضوعات المركبة التي يمكن احرازها بثبوت احد جزئيها بالوجدان والاخر بالاصل مع انه لا كلام في شيوع الموضوعات المركبة في الادلة الشرعية

وقد اجاب عنه سيد المنتقى ج 3 ص 352 وافاد بانه

ان مرتبة الجزء متقدمة على مرتبة الكل بلا اشكال والامر الذي يؤخذ جزءا كالركوع مثلا الذي يؤخذ جزءا من الصلاة لابد ان يلحظ في مرحلة جزئيته بالاضافة الى جميع صفاته فلابد ان يلحظ الركوع مقارناً بجميع صفاته لمعرفة ان صفاته دخيلة في جزئيته للصلاة ام لا? اذ ما دام يحتمل دخل صفاته في جزئيته للصلاة بحيث يترتب عليه الاثر وهو سقوط الامر الضمني بالركوع فلابد حينئذ من لحاظ الركوع مقترناً بالسجود او لامقترنا به في هذه المرحلة وهي مرحلة جزئيته من الصلاة اذ قد لا تكون ذات الجزء وهو ذات الركوع بدون وصفٍ خاص جزءا وانما يكون الركوع جزءاً من الصلاة اذا كان متصفاً باقترانه بالسجود والا لم يترتب عليه الاثر وهو سقوط الامر الضمني به

وبعد ملاحظة الركوع بما هو جزءٌ من الصلاة اما مطلقاً او مقيداً ببعض الصفات تصل النوبة حينئذ الى لحاظه بالاضافة الى الاجزاء الاخرى كالسجود مثلا واخذه معها بحيث يلحظان جزئين في عرضٍ واحد من حيث هما متعلقٌ للأمر بالصلاة لما عرفت من ان الجزء كالركوع اسبق رتبةً من الكل وهو الصلاة المتكونة من ركوعٍ وسجود فلحاظ الركوع بخصوصياته بما هو جزءٌ في نفسه اسبق رتبةً من لحاظه في عرض الاجزاء الاخرى للصلاة الذي هو عبارة عن لحاظ الكل

فعليه اذا فرض ان عدم القرشية دخيل في جزئية ذات المرأة للحكم بالتحيض الى الخمسين بحيث لا تكون ذات المراة جزءا لهذا الحكم الا اذا اقترنت بعدم القرشية فاذا فرض ذلك كان الجزء الاول وهو ذات المرأة مقيداً بعدم القرشية ولم يكن مطلقاً، اذ المفروض ان تقيده بعدم القرشية دخيلٌ في جزئيته لموضوع الحكم ومع تقييده بعدم القرشية فاخذ عدم القرشية بعد ذلك جزءاً في موضوع الحكم في عرض الجزء الاول لغو، اذ بعد كون عدم القرشية دخيلاً في موضوع الحكم على نحو مفاد ليس الناقصة فمن اللغو اخذه في موضوع الحكم بعد ذلك على نحو مفاد ليس التامة

وعليه فلا يرد ما ذكره السيد الخوئي قده على الوجه المذكور في التقدم الرتبي فان كل جزءٍ من جزءي الموضوعٍ المركب لا بد ان يلحظ في مرحلة الجزئية مع اوصافه اذ لعل بعض اوصافه دخيلٌ في جزئيته وبعد لحاظه مقيداً ببعض اوصافه لدخله في جزئيته لم يكن جزءاً مستقلاً في الموضوع فان اخذ الوجود النعتي منه يغني عن اخذ الوجود المحمولي واخذ العدم النعتي في الجزء الاول يغني عن اخذه في الموضوع على نحو عدم المحمولي

### 102

وهنا جوابان عما ذكره سيد المنتقى في ص 352 توجيها لكلمات المحقق النائيني

الاول ما ذكره هو بنفسه ص 354 ج 3

ومحصله

ان هناك فرقاً بين اثر الجزء واثر الكل فان للجزء اثراً ضمنياً وللكل اثرٌ مجموعيٌ

مثلاً

للركوع اثرٌ ضمني وهو سقوط الامر الضمني بالاتيان به وللمركب الصلاتي اثرٌ مجموعيٌ وهو سقوط الامر بالمركب التام ولاجل ذلك قد يكون الجزء الاقتران بالجزء الاخر دخيلاً في الاثر ضمني للجزء وقد لا يكون دخيلا فاذا فرض ان اقتران الركوع بالسجود مثلا دخيل في الاثر الضمني للركوع لزم من ذلك تقيد الركوع في مرحلة جزئيته بالاقتران بالسجود فيقال ان ما هو جزءٌ للصلاة هوالركوع المقترن بالسجود لا مطلقا

وبعد تقييد الركوع الذي هو جزءٌ بالسجود فلا وجه لتقييد الحكم به من حيث اخذه في موضوع الاثر المجموعي بل يكون تقييده به لغواً ، اذ المفروض ان ما هو جزءٌ للصلاة هوالركوع المقترن بالسجود وبعد تقيد الركوع في مرحلة جزئيته باقترانه بالسجود يكون تقييده به كجزء من موضوعٍ الاثر المجموعي لغوا

واما اذا فرض ان الاقتران بالجزء الاخر لا دخل له في الاثر الضمني بل ان ما هو محققٌ للجزئية هو ذات الركوع من دون دخلٍ للاقتران بالسجود في جزئيته لعدم دخله في اثره الضمني فيتعين حينئذ ان تكون نسبة الركوع في مرحلة جزئيته للسجود هي الاطلاق واللا بشرطية اذ المفروض ان اقترانه بالسجود مما لا اثر له في جزئيته واثره الضمني

وبناءً على ذلك

فالركوع في مرحلة جزئيته لا بشرط من حيث السجود وهذا لا يعني ان السجود لا دخل له في الاثر المجموعي حيث انه يمكن في مرتبة لاحقة ان يؤخذ السجود جزءاً من موضوع الاثر المجموعي في عرض جزئية الركوع

والنتيجة

ان لا ملازمة بين كون الشيء دخيلا في اثر المركب و كونه قيداً في الجزء اذ قد يكون دخيلاً في المركب ومع ذلك لا يجب تقيد الجزء به بل يؤخذ الجزء بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط

فما ذكر في كلام المحقق النائيني قدس سره من انه متى ما كان الوصف او عدم الوصف دخيلاً في الحكم فلا بد ان يتقيد به الجزء وبعد ان يتقيد به يكون تقييده به مرةً اخرى ضمن موضوعٍ الحكم لغواً

بل قد يقال لا ملازمة بين دخله في الاثر المجموعي وتقييد الجزء به

ولكن ما افيد مبنيٌ على ثبوت الاثر الضمني للجزء وهذا ما انكره سيد المنتقى قدس سره في عدة بحوث له من ان الاثر الضمني ما هو الا عنوان انتزاعي تحليلي لا اكثر

فمثلاً

بالنسبة للصلاة لا يوجد الا امرٌ واحدٌ بالمركب الصلاتي لا ان هناك اوامر ضمنية و لكل جزءٍ جزءٍ أمر ، وانما هو مجرد اعتبار حيث ان الامر بالمركب ينحل لاوامر ضمنية بعدد الاجزاء والانحلال مجرد تحليل عقلي لا اكثر والا فليس هناك اوامر تكليفية ضمنية

وبالتالي ليس للجزء في مرحلة جزئيته اثر وما يعبر عنه بالاثر الضمني ليس الا قضيةً شرطيةً هي عبارة عن ان الركوع لو انضم اليه السجود لترتب الاثر فهذه القضية الشرطية هي التي يعبر عنها بالاثر الضمني والا فهو مجرد تحليل

وبناءً على ذلك

فلا وجه لان يقال ان الجزء الاخر سواءً كان امراً وجودياً كالقرشية او امراً عدمياً كعدم القرشية كالسجود او عدم السجود ان كان دخيلاً في الاثر الضمني تقيد الجزء الاول به فاخذه جزءاً في موضوع الاثر المجموعي لغو وإن لم يكن دخيلاً فلا مانع من اخذ الجزء بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط

فإنه يقال

ان ما فرضه المحقق النائيني في كلامه هو نسبة الجزء الاول للجزء الثاني بالنظر للاثر المجموعي اذ ليس في البين اثرٌ ضمنيٌ كي تعقد هذه المناقشة بلحاظه .

الجواب الثاني

وقد ذكره سيد المنتقى قدس سره ص 354 ولكن لابد من تقريبه

وبيان ذلك بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان هناك فرقاً بين مرحلة الملاك ومرحلة الجعل والتقنين ففي مرحلة الملاك مقتضى الطبع ان يلحظ المقنن الماهية وصفاتها قبل ان ينتقل الى مقارناتها لا ان هناك برهاناً عقلياً كما زعم المحقق النائيني قدس سره يقتضي ان تلاحظ صفات الماهية اولاً قبل ملاحظة مقارناتها وملابساتها فانه لا يوجد برهانٌ عقليٌ يفرض ذلك اذ التقدم الرتبي لابد له من ملاك واذا لم يكن هناك ملاكٌ له فدعوى التقدم الرتبي مدفوعةٌ وانما مقتضى الطبع ان يلاحظ الانسان الماهية وصفاتها قبل ان يلاحظ ملابساتها ومقارناتها

والا لو احتمل المقنن ان للمقارنات دخلاً في الملاك للاحظها في عرض لحاظ صفات الماهية ونعوتها

مثلاً

اذا لاحظ المقنن ان موضوع الارث موت المورث فمقتضى الطبع ان يلحظ صفات المورث من كونه مسلماً ام غير مسلم وله وصيةٌ ام ليس له وصية وعليه دين ام لا قبل ان يلحظ المقارنات

ولكن لو احتمل ان للمقارن دخلاً في الملاك بمعنى ان اسلام الوارث الذي هو مجرد مقارن لموت المورث هل له دخل في ثبوت الارث ام لا و احتمل ان للمقارن دخلاً في الملاك فربما يلحظه في عرض ملاحظته لصفات الجزء الاول

فكما ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في مناقشته للمحقق النائيني انه ليس هناك برهانٌ يقتضي التقدم الرتبي لملاحظة الصفات على ملاحظة المقارنات

واما في مرحلة الجعل والتقنين اي بعد المفروغية عن حدود الملاك ووصول المقنن لمرحلة الجعل والتقنين فلا محالة تكون صياغة القانون على طبق الملاك ولا معنى حينئذ لتقدم لحاظ صفات الماهية قبل لحاظ مقارناتها اذ في مرحلة التقنين لا يؤخذ قيدٌ او اطلاقٌ الا بما يتطابق مع حدود الملاك . المقدمة الثانية: اذا رأى المقنن ان اصل الوصف دخيل في الملاك او عدم الوصف دخيل في الملاك

كما لو

لاحظ المقنن ان اصل ثبوت الفلس للسمك دخيل في ملاك حليته . ولكن هل ان الدخيل في حلية السمك الوجود النعتي للفلس بمعنى ان ما هو مقومٌ للملاك السمك المتصف بالفلس او ان الدخيل في الملاك الوجودي المحمولي وهو مفاد كان التامة

فان انتهى في مرحلة دخل الملاك الى ان الدخيل هو الوجود النعتي فلا محالة سوف يكون موضوع الحلية هو القضية الوصفية اي السمك المتصف بالفلس وبعد اتصاف السمك بالفلس فلامعنى لاخذ الفلس جزءا اخر في عرض الجزء الاول لا لانه لغٌو بل لعدم دخله في الملاك حيث ان الدخيل في الملاك هو الوجود النعتي فلا معنى لملاحظة الوجود المحمولي بعد ذلك

وان انتهى الى ان الدخيل في وجود الملاك هو الوجود المحمولي بمعنى ان ما هو المقوم للملاك سمك وفلسٌ على نحو واو الجمع لا اتصاف السمك بالفلس فمقتضى ذلك ان يلحظ السمك لا بشرط من جهة الفلس وعدمه فان كل جزءٍ منهما بما هو جزءٌ لا بشرط من حيث الآخر وانما كونهما في زمانٍ واحدٍ موضوعٌ للحلية لا تقيد احدهما بالاخر

وبعبارة اخرى ان مقتضى عدم دخالة الوجود النعتي في الملاك ان يؤخذ الوصف جزءاً في عرضٍ الاول

ومقتضى دخالة الوجود المحمولي تعين كون القضية المأخوذة موضوعاً هي القضية التركيبية اي السمك وفلس لا السمك المتصف بالفلس فيكون كل جزءٍ منهما بلحاظ الموضوع لا بشرط من حيث الجزء الاخر

ولايرد اشكال المحقق النائيني من انه لابد ان يلاحظه نعتاً وبعد ان يلاحظه نعتاً يلغو ملاحظته جزءاً بل يتعين ملاحظته جزءا لا نعتا فان القضية التقنينية على طبق حدود الملاك

ولذلك ذكر سيد المنتقى قدس سره ص354

ان هناك خلطاً بين الوصف والاتصاف اي ان هناك خلطاً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي فكون الوصف بوجوده المحمولي دخيلا في الملاك لا يعني اخذه على نحو الوجود النعتي وبالعكس

وهذا كما يتأتى في الامر الوجودي يتاتى في الامر العدمي فلو فرض ان الدخيل في حكم التحيض الى الخمسين عدم القرشية فان المولى لا يدور امره بين العدم النعتي والعدم المحمولي واذا قيد بالعدم النعتي لغى التقيد بالعدم المحمولي ، فان الدوران لا معنى له في القضية التقنينية بل هي على ضوء الملاك فان شخص المولى ان الدخيل هو العدم النعتي فلا محال سوف يكون موضوع الحكم قضية وصفية المرأة اللاقرشية او المرأة المتصفة بعدم القرشية ولاتقييد اخر بعد ذلك

وان شخص ان الدخيل في الملاك هوالعدم المحمولي فمقتضى ذلك ان يكون موضوع الحكم القضية التركيبية اي ان موضوع الحكم مركب من جزئين في عرضٍ واحد وهما المرأة وعدم القرشية على نحو مفاد الجمع ويكون كل جزء من هذين الجزئين في مرحلة جزئيته للموضوع على نحو اللا بشرط من حيث الجزء الآخر

فلا ترديد بين العدمين كي يقال ان قيد بالعدم النعتي لغى العدم المحمولي او بالعكس

فتلخص من ذلك

ان ما افاده المحقق النائيني قدس سره الشريف من انه يلاحظ في مقام الجعل نعوت الماهية قبل ان تلاحظ مقارناتها فاذا قيدت الماهية بوجود الوصف او بعدمه على نحوٍ النعتية لغى تقييدها بها على نحو المحمولية غير تام اذ النظر اما الى مرحلة الملاك او مرحلة التقنين فان كان النظر الى مرحلة الملاك فيلغو التقييد الثاني لا لاجل انه لغو بعد التقييد الاول بل لان الملاك لا يقتضيه واذا نظر الى مرحلة التقنين فلابد ان تتطابق مع مرحلة الملاك ولا تردد فيها

تم الكلام

### 103

واما ما ذكره سيدنا قده من ان لازم كلام المحقق النائيني قده هو الغاء الموضوعات المركبة باعتبار انه لو فرض موضوعٌ مركب نحو موضوع حلية السمك فانه مركب من جزئين السمك والفلس فاذا قيل بان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوت الجزء الاول وكانت ملاحظة صفات الماهية متقدمةً رتبةً على ملاحظة مقارناتها

فمقتضى ذلك ان تلاحظ ماهية الجزء الاول وهو السمك من حيث اقترانها بالفلس وعدمه قبل ملاخظة ثبوت الفلس في نفسه فاذا كان الاقتران دخيلا في الحكم كما هو المفروض حيث فرغ عن كون الفلس جزءاً من موضوع الحكم فمقتضاه تقيد الجزء الاول باقترانه بالفلس وفي طول تقييد الجزء الاول باقترانه بالفلس يرد المحذور الذي اثاره المحقق النائيني من ان نسبة السمك المتقيد بالفلس الى الفلس كمقارن لا كنعتٍ هل هي نسبة الاطلاق بمعنى ان ما هو موضوعٌ للحكم السمك لا بشرط من حيث ثبوت الفلس وعدمه

وهذا يعني التهافت بين الاطلاق و تقيد الجزء الاول باقترانه بالفلس

ام نسبة التقييد فيلزم من ذلك تقييدان تقييدٌ للسمك باقترانه بالفلس على نحو مفاد كان الناقصة وتقييدٌ للسمك بثبوت الفلس بما هو جزءٌ لموضوع الحكم في عرض جزئية السمك للموضوع على نحو مفاد كان التامة وهو تقييد لغو اذ بعد دخالة ثبوت الفلس في موضوع الحكم على نحو مفاد كان الناقصة فدخالته فيه على نحو مفاد كان التامة لغوٌ

فلا يبقى موضوعٌ مركب بل ترجع جميع الموضوعات الى مقيد

وهذا كما يتصور في الامر الوجودي وهو ما اذا كان الجزء الثاني من موضوع الحكم عنواناً وجودياً كثبوت الفلس فانه يتصور في الامر العدمي كما لو كان الجزء الثاني امرا عدمياً كعدم القرشية مثلاً

ويلاحظ عليه ملاحظتان :

الاولى

ان الاقتران الذي يعد من نعوت الجزء الاول هل المراد به الاقتران الواقعي? او الاقتران العنواني؟

فان كان المقصود به الاقتران الواقعي فمن الواضح ان اقتران شيء بشيء واقعا ليس من نعوته اذ ليس الاقتران الا مفاد واو الجمع ومفاد واو الجمع ليس الا وجود هذين الامرين في زمانٍ واحد من دون ان يتصف احدهما بالاخر او يرتبط احدهما بالاخر ما سوى اجتماعهما في زمن فلا معنى لدعوى ان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوت الجزء الاول

فمثلاً

اذا كان موضوع صحة الائتمام اقتران ركوع المأموم بركوع الامام فليس المقصود بالاقتران الا مفاد واو الجمع الذي يعني اجتماع الركوعين في زمانٍ واحد من دون تقيد احدهما بالاخر كي يكون الاقتران نعتاً اذ لا معنى لان يكون من صفات ركوع الامام ركوع المأموم

وكذلك موضوع الارث هو موت المورث واسلام الوارث

لكن اقتران موت المورث باسلام الوارث واقعاً لا يعني الا اجتماعهما في زمانٍ واحد ليس من نعوت موت المورث حتى يلزم ملاحظته في رتبةٍ سابقةٍ على ملاحظة مقارناته

وبالتالي لو اريد من الاقتران الاقتران الواقعي فلا ملازمة بينه وبين النعتية وان اريد بالاقتران الاقتران العنواني اي عنوان الاقتران الذي هو عنوانٌ انتزاعيٌ وجوديٌ فهذا العنوان وان كان من النعوت اذ من نعوت الشيء اتصافه بعنوان الاقتران

الا ان ذلك مما يحتاج الى ملاك فمجرد ان يكون بين الشيئين اجتماعٌ في زمنٍ واحد كما هو بين ركوع الامام وركوع المأموم لا يعني ان الملحوظ في ركوع الامام ان يكون متصفاً بعنوان الاقتران بركوع المأموم او بالعكس فان اخذ عنوان الاقتران مما يحتاج الى ملاكٍ يقتضيه ولاملاك يقتضيه فان دخالة وجود الجزئين في زمن لا يعني دخالة عنوان الاقتران في موضوع الحكم

والمتحصل

ان الموضوعات المركبة التي تتألف من جزئين ليس بينهما علقةٌ النعتية وان كان يعتبر في ترتب الحكم عليهما وجودهما في زمنٍ واحدٍ مما لا يرد عليه نقض سيدنا الخوئي قده

الملاحظة الثانية

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج ٣ص354

من انه لو سلم كون اقتران شيءٍ بشيء من نعوته وصفاته الا ان المحذور واردٌ في كلا الجزئين فكما

ان اقتران موت المورث باسلام الوارث من نعوت موت المورث فكذلك اقتران اسلام الوارث بموت المورث من نعوت اسلام الوارث

ولازم ذلك ان يقال:

ان الجزء الاول وهو موت المورث بلحاظ مقارنته مع الجزء الثاني اما مطلق بالنسبة اليه فيلزم التهافت او مقيد فيرد محذور اللغوية كذلك يقال ان الجزء الثاني وهو اسلام الوارث بلحاظ مقارنته مع الجزء الاول وهو موت المورث اما مطلقٌ فيلزم التهافت او مقيدٌ به فيرد محذور اللغوية

وتعيين كون الموضوع هو الجزء الاول المتصف باقترانه بالجزء الثاني دون الجزء الثاني ترجيح بلامرجح

فيتعين ان يكون موضوع الحكم كلا الجزئين باعتبار ان تحديد احدهما لموضوعية الحكم متصفا باقترانه بالاخر دون الاخر ترجيح بلا مرجح وهذا كما لو كان في كلٍ من المتلازمين كاستقبال القبلة واستدبار الجدي مصلحةٌ ملزمة فانه يتعين اعتبار كليهما لان اعتبار احدهما بالخصوص مع وجود مصلحةٍ ملزمةٍ في الاخر ترجيحٌ بلا مرجح

ولكن يمكن الجواب عن ذلك

بانه لو فرض ان الاقتران من نعوت كلٍ من الجزئين وان مقتضى ذلك ملاحظة اقتران الجزء الاول بالثاني قبل ملاحظة الثاني وملاحظة اقتران الجزء الثاني بالاول قبل ملاحظة الاول الا ان ذلك لا يفضي الى اعتبار كليهما موضوعاً للاثر بذريعة ان اعتبار احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وانما مؤداه اعتبار الجامع اذ ما دام اقتران كل منهما بالاخر كافياً في تنقيح موضوع الحكم الشرعي فما هو المجعول موضوعاً للحكم الشرعي هوالجامع بينهما الذي يعني كفاية اقتران احدهما بالاخر في ترتب الحكم لا اعتبار كليهما

ولاوجه لقياس المقام بالمتلازمين فان مثال المتلازمين قد فرض فيه ان في كلٍ من المتلازمين مصلحة ملزمة مستقلة عن مصلحة الاخر فلذلك لزم اعتباركليهما بينما في المقام لا يوجد في كل من الجزئين متصفاً باقترانه بالجزء الاخر ملاكٌ مستقلٌ عن الاخر كي يلزم اعتبارهما بل ان اقتران كلٍ منهما بالاخر محقق للملاك الملزم ومقتضى ذلك ان يكون المعتبر هو الجامع

ولذلك حتى في المتلازمين لو كان كل منهما محققاً للمصلحة الملزمة المعتبرة فلازمه ان يكون المأمور به هو الجامع

هذا تمام الكلام في المطلب الثالث وهو تحديد الصغرى اي بعد المفروغية عن الكبرى وهي ان المأخوذ في موضوع الاثر الشرعي ان كان هو العدم المحمولي امكن اثباته بالاستصحاب وان كان العدم النعتي لم يمكن اثباته بالاستصحاب وقع الكلام في الصغرى وهي ان الثابت هل هو العدم المحمولي او العدم النعتي?

حيث ذهب المحقق النائيني الى ان الثابت هو العدم النعتي وذهب السيد الشهيد الى ان الثابت هوالعدم المحمولي وذهب المحقق العراقي الى التفصيل بين الوصف المأخوذ في مرتبة الذات فعدمه عدم محمولي او الوصف المأخوذ في مرتبةٍ متأخرةٍ عن الذات فعدمه عدم نعتي

وقد سبق النقاش في جميع ذلك وانه كما يتصور العدم المحمولي يتصور العدم النعتي والامر يختلف باختلاف الملاك وما يقتضيه

المطلب الرابع

وهو مما لا يرتبط ببحث استصحاب العدم الازلي وانما يرتبط ببحث العام والخاص الا ان الاعلام لما دمجوا بين البحثين اقتضى ان نتعرض لهذا المطلب كما تعرض له الاعلام في بحث استصحاب العدم الازلي بنحو من الاختصار

وهو هل ان مقتضى خروج الخاص عن العام تعنون العام بعدمه وعلى فرض تعنونه بعدمه فهل يتعنون بالعدم المحمولي ام بالعدم النعتي

فهنا مقامان

والكلام فعلاً في المقام الاول

وهو هل ان خروج الخاص عن العام يوجب تعنون العام بعدم الخاص ام لا?

حيث اقام المحقق الاصفهاني قده برهانا عقليا على استحالة تعنون العام بعدم الخاص

وبيان مرامه بذكر مقدمتين

الاولى

ان البعث الانشائي المعبر عنه بالجعل متقومٌ بعناصر ثلاثة

الاول

الانشاء اذ لا يعقل تحقق التشريع من دون انشاءٍ

العنصر الثاني

ان الانشاء بداعي جعل الداعي نحو متعلقه فاذا قال المولى اكرم كل عالمٍ كان انشاءاً بداعي قدح الداعي في نفس المكلف لو وصل اليه الخطاب نحو متعلق هذا الامر وهو اكرام العالم

ومقتضى ذلك استحالة الانشاء بداعي جعل الداعي لغير ما تعلق به الانشاء

فانشاء الحكم المتعلق بالصلاة مما يستحيل ان يكون قادحاً للداعي نحو الصوم وانشاء الحكم المتعلق بإكرام العالم مما يستحيل ان يكون داعياً لاهانة العالم او لاكرام غير العالم فان كل انشاءٍ صدر بداعي جعل الداعي مقتضاه ان يكون المقوم له قدح الداعي نحو متعلقه لا غيره

العنصر الثالث

ان مقتضى اصالة الموضوعية والاطلاق الاحوالي ان ما اخذ في القضية التشريعية تمام الموضوع للحكم فاذا قال اكرم العالم فان مقتضى اصالة الموضوعية في العالم والاطلاق الاحوالي حيث لم يقيده بحالٍ او صفةٍ ان العالم تمام الموضوع للحكم

المقدمة الثانية

ان موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي اذ المفروض ان البعث الانشائي ما كان بعثاً بداعي جعل الداعي فمقتضى تقومه بداعي جعل الداعي ان يتحقق بعثٌ حقيقي بمجرد البعث الانشائي حيث ان البعث الحقيقي منتزع من البعث الانشائي ومقتضى ذلك ان يكون موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي

ونتيجة هاتين المقدمتين:

انه لو ورد المخصص فقال في دليلٍ اكرم العالم وقال في دليلٍ اخر لاتكرم الفاسق منهم او لا تكرم زيداً العالم ان دور المخصص مجرد بيان ان الحكم المفاد بالعام لا يشمل هذا الخاص لا انه يوجب تعنون العام بعدم الخاص بل هو مستحيل والسر في الاستحالة ان لازم تعنون العام بعدم الخاص الانقلاب وهو محالٌ اذ بعد كون موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي فلا يعقل ان ينقلب عما هو عليه ويصبح موضوع البعث الحقيقي هو العالم الذي ليس بزيد او العالم الذي ليس بفاسق فان البعث الحقيقي منتزعٌ من البعث الانشائي ولا يعقل التغاير بين العنوان المنتزع ومنشأ انتزاعه فان نسبة منشأ الانتزاع للعنوان الانتزاعي نسبة العلة للمعلول ولا يعقل ان يكون موضوع المعلول مغايرا لموضوع العلة

ويلاحظ على ما افيد

ان النكتة في كون الموضوع المأخوذ في القضية الجعلية هو الموضوع الواقعي للبعث الحقيقي ليست نكتة ثبوتية ولا برهاناً عقلياً وانما النكتة هي الاصول المحاورية اي ان مقتضى اصالة الموضوعية في عنوان العالم انه هو موضوع البعث ومقتضى الاطلاق وعدم تقييده بقيدٍ انه تمام الموضوع والا فليس هناك برهانٌ عقليٌ يقتضي ان يكون العنوان المأخوذ في القضية الجعلية هو الموضوع الواقعي للبعث

وحيث ان النكتة في كونه تمام الموضوع نكتةٌ اثباتيةٌ لا ثبوتية فمن الواضح ان اصالة الاطلاق في العنوان المأخوذ في القضية الجعلية انما تكون حجةً بنظر اهل المحاورة ما لم يرد المقيد والا فمقتضى ورود المقيد انكشاف ان الموضوع للبعث الحقيقي ليس هو عنوان العالم وان كان عنوان العالم جزءاً منه لكنه ليس تمام الموضوع اذ لا كاشف عن انه تمام الموضوع الا الاطلاق والاطلاق ليس حجة مع ورود المقيد او المخصص وحيث انكشف انه ليس تمام الموضوع وان هناك عنصراً اخر وراء عنصر العالمية فيأتي السؤال وهو ان نسبة العالم الذي هو احد جزئي الموضوع للخاص الذي خرج بالمخصص المنفصل اما الاطلاق بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام العالم اللا بشرط من حيث الفسق وعدمه وهذا خلف التخصيص او مقيدٌ بوجوده وهو تهافت او مقيدٌ بعدمه وهو المطلوب

فتحصل من ذلك ان ما يقتضيه البرهان هوالتعنون لا ان ما يقتضيه البرهان هواستحالة التعنون

### 104

بعد المفروغية عن ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص

فهل يتعنون بعدم الخاص على نحو العدم النعتي ام على نحو العدم المحمولي وبالتالي هل يجري الاستصحاب لتنقيح موضوع العام او لنفي موضوعٍ الخاص ام لا?

وقد تعرض المحقق النائيني في فوائد الاصول الى موردين

المورد الاول

ما اذا اريد باستصحاب العدم الازلي تنقيح موضوعٍ العام بحيث يترتب عليه الاثر

كما لو قال المولى كل امرأةٍ تحيض الى الخمسين وقال القرشية تحيض الى الستين فعلم ببركة التخصيص ان موضوع العام هوالمرأة التي ليست بقرشية ويراد باستصحاب عدم القرشية على نحو استصحاب العدم الازلي اثبات موضوع العام بحيث يترتب عليه حكمه وهو التحيض الى الخمسين

المورد الثاني

ان لا يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام بل نفي موضوعٍ الخاص حيث قال القرشية تحيض الى الستين ويراد باستصحاب العدم الازلي نفي هذا الحكم بنفي موضوعه لا اثبات موضوع العام

فهنا موردان للبحث في جريان الاستصحاب

المورد الاول

وهو ان يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام ليترتب عليه حكمه

فقد ذكر المحقق النائيني قده انه ما دام لايدرى ان الذي ثبت للعام بعد خروج الخاص هو العدم المحمولي فيمكن اثباته بالاستصحاب او العدم النعتي فلا يمكن فالعام مجمل من هذه الجهة

ولكن الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره والسيد الصدر وغيرهم اجابوا عن هذه النقطة

بان العام ليس مجملا بل هو ظاهرٌ في العدم المحمولي

وبيان ذلك بنكاتٍ اثباتية ثلاث

النكتة الاولى

ان مقتضى التخصيص ان حكم العام منطبق على مورد لم ينطبق عليه عنوان الخاص فانه اذا قال كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال القرشية ترى الحمرة الى الستين فان مقتضى التخصيص ان حكم العام وهوالتحيض الى الخمسين ينطبق على كل امرأة لم ينطبق عليها عنوان الخاص ففي كل موردٍ لا ينطبق عنوان الخاص وهو القرشية فانه ينطبق عنوان العام وهذا هو عبارة عن اخذ العدم المحمولي اذ لا يراد بالعدم المحمولي شيء اكثر من ذلك فلا يراد بالعدم المحمولي الا انه اذا لم ينطبق عنوان الخاص جرى حكم العام وهذا مما يستفاد من نفس التخصيص .

النكتة الثانية

على فرض انه لا يوجد ظهور لنفس التخصيص في ذلك ولكن دوران الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي من دوران الامر بين الاقل والاكثر حيث ان العدم النعتي عبارة عن اخذ حيثية الاتصاف والا فالعدم على كل حال ثابت، و بما ان الخاص خرج فنقيضه عدمه والعدم على اية حال مأخوذ في موضوعٍ العام لكن هل اخذ زيادةً على اصل العدم حيثية الاتصاف بالعدم فهذا المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر واذا دار الامر بين الاقل والاكثر يمكن نفي التقييد بالاكثر بمقتضى اصالة الاطلاق فان مقتضى اصالة الاطلاق في العام نفي تقييد موضوعه بحيثية الاتصاف

فان قلت

في الوقع لا فرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي فالعدم كما انه لا فرق بين الوجود المحمولي والوجود النعتي يعني مثلاً القرشية اذا كانت ثابتة فوجودها المحمولي ملازم لوجودها النعتي اي كما ان لها وجوداً في نفسها لها وجودٌ لموضوعها ففي الخارج هناك ملازمة بين الوجود المحمولي والوجود النعتي

كذلك في جانب العدم لو ثبت عدم القرشية للمراة فان عدم القرشية في نفسه ملازمٌ لعدم القرشية للمرأة فكما ان هناك تلازماً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي هناك تلازم خارجي بين العدم المحمولي والعدم النعتي

فبناءً على ذلك

لا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد فلو افترضنا ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية فهل تغير شيء في الخارج? فما خرج عن العام هو القرشية سواءً كان المأخوذ في العام العدم المحمولي او كان المأخوذ العدم النعتي فالعدم النعتي لم يوجب تخصيصاً زائداً ولن يغير ما عليه صفحة الواقع من ان العدمين متلازمان واقعا كما ان الوجودين متلازمان واقعا فاذا لم يترتب على العدم النعتي اي حيثية زائدة في الخارج فكيف تنفونه بالإطلاق?

انما ينفى بالإطلاق ما يترتب عليه اثر وهنا لا يترتب عليه اثر نشك هل ان الماخوذ العدم المحمولي ام العدم النعتي نقول سواء اخذ هذا ام هذا هما في الخارج هم على حدٍ سواء ولا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد كي ينفى باصالة العموم

قلت

ما دام يترتب على حيثية العدم النعتي اثرٌ وهو عدم جريان الاستصحاب لتنقيح الموضوع اذا حصلت شبهةٌ مصداقية فهذا كاف صحيح ان في الخارج لا يتغير شيء لكن ان كان المأخوذ العدم المحمولي جرى الاستصحاب لتنقيح الموضوع في الشبهة المصداقية وان كان المأخوذ العدم النعتي لم يجر الاستصحاب

اذن يكفي هذا اثراً في ان يقال اذا دار الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي فمقتضى اصالة الاطلاق يعني عدم التقييد بالعدم النعتي فاذا انتفى تمهد الموضوع لجريان الاستصحاب في تنقيح موضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

النكتة الثالثة

ان قلت

ليس دوران الامر بينهما دوران الامر بين الاقل والاكثر بل دوران الامر بينهما دوران الامر بين المتباينين فالعدم النعتي والعدم المحمولي قسمان من اقسام العدم فالنسبة بينهما نسبة التباين لا نسبة الاقل والاكثر كي ينفى احدهما باصالة الاطلاق

قلت

لو سلم ذلك مع ذلك بما انه اصالة الاطلاق النافية للعدم النعتي لها اثر وهو جريان الاستصحاب بينما اصالة الاطلاق لنفي العدم المحمولي لااثر له فالعدم على اية حال متحقق فما هو الاثر لجريان اصالة الاطلاق لنفي اخذ العدم المحمولي هل يراد منه اثبات القرشية? قطعاً القرشية خرجت

هل يراد منه اثبات العدم النعتي? هذا اصلٌ مثبت

اذن اصالة الإطلاق لنفي العدم المحمولي لا اثر لها بينما اصالة الإطلاق لنفي العدم النعتي لها اثر فتتعين للجريان في مورد دوران الامر بينهما من باب دوران الامر بين المتباينين

فتلخص من ذلك:

ان الصحيح لو وصل الامر لمقام الاثبات ان موضوع العام متعنون بعدم الخاص على نحو العدم المحمولي الذي يمكن اثباته وتنقيحه باستصحاب العدم الازلي

المورد الثاني

اذا لم يكن الغرض من الاستصحاب اثبات موضوع العام بل الغرض من الاستصحاب نفي الخاص لاندري هذه المراة قرشية ام لا ان كانت قرشية تتحيض الى الستين نحن فقط نريد ان ننفي تحيضها الى الستين من دون ان نثبت تحيضها الى الخمسين فقط نريد ان ننفي موضوع الخاص

او لنفترض ان هذا ليس خاصا ابتداءاً جاءنا موضوع يقول لنا اكرم المؤمن الذي ليس فاسقاً او اكرم العالم الذي ليس ناصبياً ونحن نريد ان ننفي موضوعه بالاستصحاب

فهنا ذكر المحقق النائيني قدس سره اشكالا ثبوتيا

وبيان هذه المشكلة الثبوتية بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الفرق بين النعتية والمحمولية انما هو من شئون الوجود لا من شئون الماهية فان ماهية العرض والجوهر من حيث الماهية واحدة كل من المهيتان ماهيةٌ مستقلة اي لا فرق بين ماهية المرأة وماهية القرشية من حيث كون كل منهما ماهية مستقلة وانما الفرق بين المرأة والقرشية في عالم الوجود لا في عالم الماهية اي ان المرأة لو وجدت وجدت لا في موضوع بينما القرشية لو وجدت وجدت في موضوع فالفرق بينهما في عالم الوجود لا في عالم الماهية ولذلك فان النعتية والمحمولية من شئون الوجود ما من شوؤن الماهية

المقدمة الثانية

الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لايعرض احدهما على الاخر لان هذا خلف التقابل فان المتقابلان لا يلتقيان ولا يعرض احدهما على الاخر هذا خلف التقابل لذلك العدم لايعرض على الوجود والوجود لا يعرض على العدم بل معروض الوجود والعدم الماهية فالماهية تتصف بالوجود والعدم لا ان الوجود يعرض على ذات العدم او العدم يعرض على ذات الوجود فان هذا خلف التقابل بينهما

بعد بيان هاتين المقدمتين يقول المحقق النائيني:

" عندما يراد استصحاب عدم القرشية لنفي اثر القرشية ما هو العدم المستصحب؟ هل المراد بالعدم المستصحب عدم وجود القرشية فهذا منفي بالمقدمة الثانية ان العدم لا يعرض على الوجود فكيف تريدون بالاستصحاب استصحاب عدم وجود القرشية مع ان العدم لا يعرض على الوجود ولذا اريد بالعدم عدم حال الماهية لا عدم الوجود فيقال الماهية الموضوع للتحيض الى الستين الماهية المنعوتة بالقرشية فنحن لا نريد ان ننفي وجود القرشية وانما نريد ان ننفي اتصاف الماهية بالقرشية هكذا نريد

فاذا اردتم بالعدم المستصحب عدم النعتية يعني عدم اتصاف المرأة بالقرشية فهل المستصحب هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

فاذا كان المستصحب العدم النعتي فليست له حالة سابقة واذا كان المستصحب العدم المحمولي فالعدم المحمولي ليس نقيض الوجود النعتي بل نقيض الوجود النعتي العدم النعتي لا العدم المحمولي

ويلاحظ على ما افيد

اولا

ما سبق بيانه من ان نقيض كل شيءٍ رفعه فنقيضٌ النعتية عدم النعتية لانقيض النعتية العدم النعتي نقيض الوجود النعتي عدمه لا ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي عدم النعت لا العدم النعتي

وبالتالي فاذا اخذ في الخاص وجود القرشية سواء اخذ وجود القرشية في الخاص على نحو الوجود المحمولي او على نحو الوجود النعتي فنقيضه رفعه وعدمه لا ان نقيضه عدمٌ نعتي كي يقال بان العدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

وثانياً

لو سلمنا جدلاً ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي فليس المدار هنا على النقيض الاصطلاحي وانما المدار هنا على نفي الاثر بنفي موضوعه هناك اثر وهو التحيض الى الستين موضوعه المرأة القرشية نحن نريد ان ننفي هذا الاثر بنفي موضوعه ونفي موضوعه كما يتحقق بنفي القرشية عن المرأة يتحقق بنفي المراة من الاصل او بنفي القرشية لعدم المرأة فلا يتوقف نفي الموضوع على النقيض الاصطلاحي كي يقال بان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي والعدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

فتلخص بذلك

ان الصحيح جريان استصحاب العدم الازلي سواءً كان لاثبات موضوع العام ام كان لنفي موضوع الخاص

بقي بحث واحد في استصحاب العدم الازلي يأتي ان شاء الله

### 105

بعد المفروغية عن ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص

فهل يتعنون بعدم الخاص على نحو العدم النعتي ام على نحو العدم المحمولي وبالتالي هل يجري الاستصحاب لتنقيح موضوع العام او لنفي موضوعٍ الخاص ام لا?

وقد تعرض المحقق النائيني في فوائد الاصول الى موردين

المورد الاول

ما اذا اريد باستصحاب العدم الازلي تنقيح موضوعٍ العام بحيث يترتب عليه الاثر

كما لو قال المولى كل امرأةٍ تحيض الى الخمسين وقال القرشية تحيض الى الستين فعلم ببركة التخصيص ان موضوع العام هوالمرأة التي ليست بقرشية ويراد باستصحاب عدم القرشية على نحو استصحاب العدم الازلي اثبات موضوع العام بحيث يترتب عليه حكمه وهو التحيض الى الخمسين

المورد الثاني

ان لا يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام بل نفي موضوعٍ الخاص حيث قال القرشية تحيض الى الستين ويراد باستصحاب العدم الازلي نفي هذا الحكم بنفي موضوعه لا اثبات موضوع العام

فهنا موردان للبحث في جريان الاستصحاب

المورد الاول

وهو ان يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام ليترتب عليه حكمه

فقد ذكر المحقق النائيني قده انه ما دام لايدرى ان الذي ثبت للعام بعد خروج الخاص هو العدم المحمولي فيمكن اثباته بالاستصحاب او العدم النعتي فلا يمكن فالعام مجمل من هذه الجهة

ولكن الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره والسيد الصدر وغيرهم اجابوا عن هذه النقطة

بان العام ليس مجملا بل هو ظاهرٌ في العدم المحمولي

وبيان ذلك بنكاتٍ اثباتية ثلاث

النكتة الاولى

ان مقتضى التخصيص ان حكم العام منطبق على مورد لم ينطبق عليه عنوان الخاص فانه اذا قال كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال القرشية ترى الحمرة الى الستين فان مقتضى التخصيص ان حكم العام وهو التحيض الى الخمسين ينطبق على كل امرأة لم ينطبق عليها عنوان الخاص ففي كل موردٍ لا ينطبق عنوان الخاص وهو القرشية فانه ينطبق عنوان العام وهذا هو عبارة عن اخذ العدم المحمولي اذ لا يراد بالعدم المحمولي شيء اكثر من ذلك فلا يراد بالعدم المحمولي الا انه اذا لم ينطبق عنوان الخاص جرى حكم العام وهذا مما يستفاد من نفس التخصيص .

النكتة الثانية

على فرض انه لا يوجد ظهور لنفس التخصيص في ذلك ولكن دوران الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي من دوران الامر بين الاقل والاكثر حيث ان العدم النعتي عبارة عن اخذ حيثية الاتصاف والا فالعدم على كل حال ثابت، و بما ان الخاص خرج فنقيضه عدمه والعدم على اية حال مأخوذ في موضوعٍ العام لكن هل اخذ زيادةً على اصل العدم حيثية الاتصاف بالعدم فهذا المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر واذا دار الامر بين الاقل والاكثر يمكن نفي التقييد بالاكثر بمقتضى اصالة الاطلاق فان مقتضى اصالة الاطلاق في العام نفي تقييد موضوعه بحيثية الاتصاف

فان قلت

في الوقع لا فرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي فالعدم كما انه لا فرق بين الوجود المحمولي والوجود النعتي يعني مثلاً القرشية اذا كانت ثابتة فوجودها المحمولي ملازم لوجودها النعتي اي كما ان لها وجوداً في نفسها لها وجودٌ لموضوعها ففي الخارج هناك ملازمة بين الوجود المحمولي والوجود النعتي

كذلك في جانب العدم لو ثبت عدم القرشية للمراة فان عدم القرشية في نفسه ملازمٌ لعدم القرشية للمرأة فكما ان هناك تلازماً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي هناك تلازم خارجي بين العدم المحمولي والعدم النعتي

فبناءً على ذلك

لا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد فلو افترضنا ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية فهل تغير شيء في الخارج? فما خرج عن العام هو القرشية سواءً كان المأخوذ في العام العدم المحمولي او كان المأخوذ العدم النعتي فالعدم النعتي لم يوجب تخصيصاً زائداً ولن يغير ما عليه صفحة الواقع من ان العدمين متلازمان واقعا كما ان الوجودين متلازمان واقعا فاذا لم يترتب على العدم النعتي اي حيثية زائدة في الخارج فكيف تنفونه بالإطلاق?

انما ينفى بالإطلاق ما يترتب عليه اثر وهنا لا يترتب عليه اثر نشك هل ان الماخوذ العدم المحمولي ام العدم النعتي نقول سواء اخذ هذا ام هذا هما في الخارج هم على حدٍ سواء ولا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد كي ينفى باصالة العموم

قلت

ما دام يترتب على حيثية العدم النعتي اثرٌ وهو عدم جريان الاستصحاب لتنقيح الموضوع اذا حصلت شبهةٌ مصداقية فهذا كاف صحيح ان في الخارج لا يتغير شيء لكن ان كان المأخوذ العدم المحمولي جرى الاستصحاب لتنقيح الموضوع في الشبهة المصداقية وان كان المأخوذ العدم النعتي لم يجر الاستصحاب

اذن يكفي هذا اثراً في ان يقال اذا دار الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي فمقتضى اصالة الاطلاق يعني عدم التقييد بالعدم النعتي فاذا انتفى تمهد الموضوع لجريان الاستصحاب في تنقيح موضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

النكتة الثالثة

ان قلت

ليس دوران الامر بينهما دوران الامر بين الاقل والاكثر بل دوران الامر بينهما دوران الامر بين المتباينين فالعدم النعتي والعدم المحمولي قسمان من اقسام العدم فالنسبة بينهما نسبة التباين لا نسبة الاقل والاكثر كي ينفى احدهما باصالة الاطلاق

قلت

لو سلم ذلك مع ذلك بما انه اصالة الاطلاق النافية للعدم النعتي لها اثر وهو جريان الاستصحاب بينما اصالة الاطلاق لنفي العدم المحمولي لااثر له فالعدم على اية حال متحقق فما هو الاثر لجريان اصالة الاطلاق لنفي اخذ العدم المحمولي هل يراد منه اثبات القرشية? قطعاً القرشية خرجت

هل يراد منه اثبات العدم النعتي? هذا اصلٌ مثبت

اذن اصالة الإطلاق لنفي العدم المحمولي لا اثر لها بينما اصالة الإطلاق لنفي العدم النعتي لها اثر فتتعين للجريان في مورد دوران الامر بينهما من باب دوران الامر بين المتباينين

فتلخص من ذلك:

ان الصحيح لو وصل الامر لمقام الاثبات ان موضوع العام متعنون بعدم الخاص على نحو العدم المحمولي الذي يمكن اثباته وتنقيحه باستصحاب العدم الازلي

المورد الثاني

اذا لم يكن الغرض من الاستصحاب اثبات موضوع العام بل الغرض من الاستصحاب نفي الخاص لاندري هذه المراة قرشية ام لا ان كانت قرشية تتحيض الى الستين نحن فقط نريد ان ننفي تحيضها الى الستين من دون ان نثبت تحيضها الى الخمسين فقط نريد ان ننفي موضوع الخاص

او لنفترض ان هذا ليس خاصا ابتداءاً جاءنا موضوع يقول لنا اكرم المؤمن الذي ليس فاسقاً او اكرم العالم الذي ليس ناصبياً ونحن نريد ان ننفي موضوعه بالاستصحاب

فهنا ذكر المحقق النائيني قدس سره اشكالا ثبوتيا

وبيان هذه المشكلة الثبوتية بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الفرق بين النعتية والمحمولية انما هو من شئون الوجود لا من شئون الماهية فان ماهية العرض والجوهر من حيث الماهية واحدة كل من المهيتان ماهيةٌ مستقلة اي لا فرق بين ماهية المرأة وماهية القرشية من حيث كون كل منهما ماهية مستقلة وانما الفرق بين المرأة والقرشية في عالم الوجود لا في عالم الماهية اي ان المرأة لو وجدت وجدت لا في موضوع بينما القرشية لو وجدت وجدت في موضوع فالفرق بينهما في عالم الوجود لا في عالم الماهية ولذلك فان النعتية والمحمولية من شئون الوجود ما من شوؤن الماهية

المقدمة الثانية

الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لايعرض احدهما على الاخر لان هذا خلف التقابل فان المتقابلان لا يلتقيان ولا يعرض احدهما على الاخر هذا خلف التقابل لذلك العدم لايعرض على الوجود والوجود لا يعرض على العدم بل معروض الوجود والعدم الماهية فالماهية تتصف بالوجود والعدم لا ان الوجود يعرض على ذات العدم او العدم يعرض على ذات الوجود فان هذا خلف التقابل بينهما

بعد بيان هاتين المقدمتين يقول المحقق النائيني:

" عندما يراد استصحاب عدم القرشية لنفي اثر القرشية ما هو العدم المستصحب؟ هل المراد بالعدم المستصحب عدم وجود القرشية فهذا منفي بالمقدمة الثانية ان العدم لا يعرض على الوجود فكيف تريدون بالاستصحاب استصحاب عدم وجود القرشية مع ان العدم لا يعرض على الوجود ولذا اريد بالعدم عدم حال الماهية لا عدم الوجود فيقال الماهية الموضوع للتحيض الى الستين الماهية المنعوتة بالقرشية فنحن لا نريد ان ننفي وجود القرشية وانما نريد ان ننفي اتصاف الماهية بالقرشية هكذا نريد

فاذا اردتم بالعدم المستصحب عدم النعتية يعني عدم اتصاف المرأة بالقرشية فهل المستصحب هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

فاذا كان المستصحب العدم النعتي فليست له حالة سابقة واذا كان المستصحب العدم المحمولي فالعدم المحمولي ليس نقيض الوجود النعتي بل نقيض الوجود النعتي العدم النعتي لا العدم المحمولي

ويلاحظ على ما افيد

اولا

ما سبق بيانه من ان نقيض كل شيءٍ رفعه فنقيضٌ النعتية عدم النعتية لانقيض النعتية العدم النعتي نقيض الوجود النعتي عدمه لا ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي عدم النعت لا العدم النعتي

وبالتالي فاذا اخذ في الخاص وجود القرشية سواء اخذ وجود القرشية في الخاص على نحو الوجود المحمولي او على نحو الوجود النعتي فنقيضه رفعه وعدمه لا ان نقيضه عدمٌ نعتي كي يقال بان العدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

وثانياً

لو سلمنا جدلاً ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي فليس المدار هنا على النقيض الاصطلاحي وانما المدار هنا على نفي الاثر بنفي موضوعه هناك اثر وهو التحيض الى الستين موضوعه المرأة القرشية نحن نريد ان ننفي هذا الاثر بنفي موضوعه ونفي موضوعه كما يتحقق بنفي القرشية عن المرأة يتحقق بنفي المراة من الاصل او بنفي القرشية لعدم المرأة فلا يتوقف نفي الموضوع على النقيض الاصطلاحي كي يقال بان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي والعدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

فتلخص بذلك

ان الصحيح جريان استصحاب العدم الازلي سواءً كان لاثبات موضوع العام ام كان لنفي موضوع الخاص

بقي بحث واحد في استصحاب العدم الازلي يأتي ان شاء الله

### 106

# التنبيه السادس عشر في تقديم الامارة على الاستصحاب

وهنا مبحثان

### الاول : ما هو وجه تقديم الامارة على الاستصحاب

كما اذا قامت البينة على حلية شيءٍ وكان مقتضى الاستصحاب حرمته او على نجاسة شيء وكان مقتضى الاستصحاب طهارته

وهنا وجوهٌ للتقديم

الاول :

ان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هو الورود

وتقريب الورود بعدة انحاء

النحو الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في الكفاية :

من ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الامارة المعتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين فان المكلف وان لم يحصل له يقينٌ بالواقع ولكن له يقيناً بحجية الامارة ومقتضاه اليقين بلزوم العمل على طبقها

فاذا فرض ان مقتضى الاستصحاب طهارة الثوب ولكن قام خبر الثقة على نجاسته فان رفع اليد عن الطهارة من رفع اليد عن اليقين بحدوث الطهارة باليقين بلزوم العمل على طبق خبر الثقة لليقين بحجيته

فان قلت

ان ورود الامارة على الاستصحاب بلحاظ ان اليقين بحجية الامارة رافعٌ لموضوع الاستصحاب وهو الشك فرع شمول دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وهذا هو اول الكلام ، اذ ما هو وجه الاخذ بعموم دليل الامارة لمورد الاستصحاب من دون الأخذ بعموم دليل الاستصحاب، فارتفاع الاستصحابٌ متوقفٌ على شمول دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وشمول دليل حجية خبر الثقة لمورد الاستصحاب متوقف على عدم شمول دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة

وبالتالي فتقديم احد العمومين لمورد الاخر دون الثاني ترجيحٌ بلا مرجح

قلت

ان المفروض ان عموم دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة غير محرز في حد نفسه لان التمسك بدليل الاستصحاب كاستصحاب الطهارة مع قيام خبر الثقة على النجاسة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية اذ لا يحرز ان المورد من موارد الشك في البقاء فلا عموم في دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة بينما عموم دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وجدانيٌ بمقتضى ظهوره في العموم وفعلية موضوعه، فلا مانع من شمول دليل حجية الامارة لمورد قيام الاستصحاب الا دعوى المخصص ولا مخصص له

واما شمول دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة فهو فرع تحقق موضوعه بان يكون موضوعه وهو كون المورد من موارد الشك في البقاء صادقاً، والحال ان صدق الموضوع وهو الشك في البقاء فرع عدم شمول دليل حجية الامارة له فببركة شمول دليل حجية الامارة وحصول اليقين بحجية الامارة ولزوم العمل على طبقها يرتفع موضوع الاستصحاب وهو الشك في البقاء

وهذا هو مقتضى ورود كل دليلٍ على دليلٍ اخر وهو ان يكون الشمول الوارد لمورد المورود وجدانيا بخلاف شمول المورود لمورد قيام الوارد فانه متوقفٌ على تحقق موضوعه والمفروض ان موضوعه مما يرتفع بشمول دليل الوارد له

وقد اشكل على ذلك سيدنا الخوئي قده كما في مصباح الاصول:

بانه لابد من تحليل قضية لا تنقض اليقين بالشك اذ المقصود بها محتملٌ لمعنيين

المعنى الاول

ان يكون المراد بالنهي عن نقض اليقين بالشك هوالنهي عن نقض اليقين استناداً الى الشك بحيث لاداعي للمكلف لرفع اليد عن اليقين الا شكه

ولكن هذا المحتمل مندفع بوجهين

اولا

ان المراد من الشك غير اليقين كما اختاره صاحب الكفاية ايضاً ومقتضى ذلك ان مفاد الرواية عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين وحصر الناقض في اليقين حيث قال لا ينقض اليقين بالشك وانما ينقضه بيقينٍ آخر .

والمفروض ان مورد قيام الامارة مشمولٌ لحرمة النقض لعدم كون الامارة يقيناً بالواقع فقيامها مندرج تحت عموم لا تنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ آخر .

وثانيا

لو كان المراد بقوله لا تنقض اليقين بالشك النهي عن نقض اليقين استنادا الى الشك فلازمه انه يجوز رفع اليد عن الحالة السابقة اذا لم يستند المكلف الى الشك كما لو كان الداعي لرفع اليد عن الحالة السابقة اجابة دعوة المؤمن مثلاً مع انه مما لا اشكال في النهي عن نقض اليقين ما دام الشك موجودا باي داع كان فحصر المنهي عنه في نقض اليقين استناداً الى الشك غير تام .

المحتمل الثاني

ان رفع اليد عن المتيقن السابق لقيام الامارة على خلافه نقضٌ لليقين باليقين بحجية الامارة كما هو ظاهر عبارة الكفاية فهو من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك

وفيه

ان ظاهر قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ان الناقض لليقين الاول خصوص اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين الاول غاية الامر ان اليقين الاول تعلق بحدوثه واليقين الثاني تعلق بارتفاعه، ولذلك كان اليقين الثاني ناقضاً له فان ظاهر التعبير -بلكن- حصرٌ الناقض لليقين بالحدوث باليقين بالارتفاع والمفروض ان قيام الامارة على ارتفاع الحالة السابقة ليس يقيناً بالارتفاع

بل ان قوله في صحيحة زرارة: فان حرك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم? قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امرٌ بين -ظاهرٌ في ان الناقض لليقين بالطهارة اليقين برافعها وناقضها وهو النوم وهو مما لا يصدق على اليقين بحجية الامارة اذ اليقين بحجية الامارة ليس متعلقا بارتفاع ما تعلق به اليقين الاول فليس مصداقا لنقض اليقين باليقين بل هو مصداق لنقض اليقين بغير اليقين

وقد اجيب عن اشكال سيدنا الخوئي قدس سره باجوبةٍ

الجواب الاول

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في حاشية المنتقى ج 6 ص 417 بقوله:

ويمكن الجواب عنه بانه يتم لو فرض كون نظر صاحب الكفاية ما هو ظاهر العبارة بدواً من تعليل الورود بعدم صدق نقض اليقين بالشك في مورد قيام الامارة على خلاف المتيقن السابق

ولكن من المحتمل ان يكون نظره الى دعوى انصراف دليل حرمة نقض اليقين بالشك عن فرض وجود دليلٍ علميٍ على الخلاف

نظير دعوى انصراف دليل النهي عن العمل بغير العلم كما في قوله عز وجل ولا تقف ما ليس لك به علم او قوله عز وجل ان الظن لايغني من الحق شيئا- عن العمل بالامارة المعتبرة

كذلك دليل الاستصحاب وهو النهي عن نقض اليقين بالشك منصرفٌ عن فرض وجود حجةٍ للمكلف على الخلاف فاذا اريد مناقشة صاحب الكفاية فالطريق لمناقشته منع دعوى الانصراف

وقد سلم سيد المنتقى قدس سره في حاشية ص 418 بما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في ذيل كلامه حيث قال :

فالمتجه ان يورد على ما ذكره صاحب الكفاية بان ما افاده خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه ان الناقض تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق لا كل يقينٍ

الجواب الثاني

ما ذكره ايضاً سيد المنتقى قدس سره

بان المقصود باليقين الوارد في صحيحة زرارة في قوله وانما ينقضه بيقينٍ آخر ليس هو اليقين الرافع لمتعلق اليقين الاول بلحاظ تعلق اليقين الاول بالحدوث وتعلق اليقين الثاني بالارتفاع اذ ان قوله وانما ينقضه بيقينٍ آخر مطلق ، اذ لم يقل وانما ينقضه بيقينٍ رافع، ومقتضى اطلاقه ان كل يقينٍ صالح لان يكون ناقضاً لحكم اليقين السابق ومن مصاديق اليقين الصالح للناقضية اليقين بحجية الامارة على الخلاف

ولا يرد النقض على صاحب الكفاية باليقين مثلاً باستحباب اجابة دعوة المؤمن مثلاً او وجوب طاعة الوالدين مثلاً فانه لا علقة له باليقين السابق فمن تيقن بحدوث نجاسةٍ في الثوب ثم دعاه مؤمنٌ للبس الثوب او امره والده بلبس الثوب فان يقينه باستحباب اجابة دعوة المؤمن او بوجوب طاعة الوالد لا علقة له باليقين بحدوث النجاسة كي يكون نقيضاً له اذ لا مزاحمة بين وجوب طاعة الوالد او استحباب اجابة دعوة المؤمن وبين نجاسة الثوب وانما المقصود بقوله وانما ينقضه بيقينٍ اخر ما كان اليقين الثاني صالحا لنقض الاول والمفروض ان اليقين بحجية الامارة الدالة على ارتفاع الحالة السابقة صالحٌ لنقض الاول فيدخل ضمنه

الا ان يقال كما سلم به هو في الحاشية

ان ظاهر سياق صحيح زرارة ولكن ينقضه بيقينٍ اخر هو كون اليقين الثاني متعلقا بارتفاع ما تعلق اليقين السابق بحدوثه وهذا هو الظاهر كما ذكر سيدنا قدس سره بان ظاهر قوله فان حرك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم قال لا -يعني لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام - في ان الغاية الرافعة للجري على وفق الاستصحاب حصول يقين بارتفاع ما تيقن بحدوثه لا مطلقاً والا فلازم كلام سيد المنتقى ورود قاعدة الطهارة على استصحاب بقاء النجاسة للقطع بحجية قاعدة الطهارة و ورود قاعدة الحل على استصحاب بقاء الحرمة لليقين بحجية قاعدة الحل فان مجرد اليقين بحجية شيءٍ له علقة من حيث مفاده بما تيقن المكلف بحدوثه لايندرج تحت قوله وانما ينقضه بيقين آخر بل تحت قوله لا تنقض اليقين بالشك ،-والا لشمل سائر هذه الموارد مما يقطع بعدم ورودها على الاستصحاب

### 107

الجواب الثالث

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله

ومحصله امورٌ

الامر الاول

ان الباء في قوله لا تنقض اليقين بالشك يدور معناها بين السببية نحو قوله تعالى -فاخذناهم بذنوبهم - والظرفية نحو قوله تعالى ان اول بيتٍ وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدىً للعالمين - أي في مكة

ولكن ظاهر الحديث بمقتضى قرينة سياقه وتعقيبه بقوله - ولكن انقضه بيقين آخر - ان المراد بالباء باء السببية فكأنه قال لا تنقض اليقين بسبب الشك وليس باء الظرفية - اي لاتنقض اليقين حال الشك -

الامر الثاني

ان السببية المستفادة من الباء ليست هي السببية الداعوية وانما السببية بمعنى المانعية كما يقال لا تترك النوم على جنبك بالالم اي لا يكن المانع من نومك على جانبك هو الالم او لا تترك زيارة ارحامك بسوء استقبالهم فالسببية في هذه الموارد بمعنى المانعية كانه قال لايكن سوء استقبالهم مانعاً من زيارتك اياهم

فكذلك الامر في المقام فان الظاهر من السياق ان المقصود انه لا ترفع يدك بسبب الشك في البقاء عن الجري على وفق اليقين بالحدوث

الامر الثالث

على فرض ان المراد بالسببية في هذه الفقرة السببية الداعوية فان ظاهر النهي عن نقض اليقين بالشك وتعقيبه بالنقص بيقين آخر انه ناظر للداوعي المزاحمة للعمل بما تيقن بحدوثه لا كل داعٍ

فلامعنى للاشكال على الاخوند قده بانه لو كان المراد بالباء باء السببية الداعوية لصح رفع اليد عما تيقن بحدوثه باي داعٍ غير الشك ولو كان الداعي هو اجابة دعوة المؤمن فان المفروض ان اجابة دعوة المؤمن او اطاعة الوالدين ليس من الدواعي المناقضة لما تيقن بحدوثه او المزاحمة للجري على وفق ما تيقن بحدوثه ، بينما ظاهر الفقرة من خلال قرينة التعبير بالنقض ان المنظور فيه الاسباب المزاحمة للجري على وفق ما تيقن بحدوثه

والنتيجة:

ان المراد بهذه الفقرة هي انه ليس للمكلف ان يرفع يده عما تيقن بحدوثه بسبب احتمال الخلاف او بسبب الشك في البقاء ومن الواضح ان السياق ح ليس بصدد بيان انه لايرفع يده عما تيقن بحدوثه لاجل قيام حجةٍ في حقه فلا تنافي بين النهي عن نقض اليقين بالشك وبين صحة رفع اليد عما تيقن بحدوثه لاجل قيام الحجة.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

ان هذا ليس تفسيرا للورود الظاهر من عبارة المحقق الاخوند فهناك فرقٌ بين مقام الاشكال على كلمات سيدنا الخوئي قدس سره وبين الدفاع عن الاخوند بما يتوافق مع ظاهر كلامه

فان كان المنظور هو مناقشة سيدنا الخوئي قدس سره من دون ان يكون ما افيد دفاعاً عن الاخوند فقد يصح ما ذكر ولكن اذا اريد بذلك الدفاع عن الاخوند فمدعى صاحب الكفاية هو الورود وما افيد من عدم التنافى بين النهي عن نقض اليقين بسبب الشك و صحة رفع اليد عن المتيقن لاجل قيام حجةٍ فعليةٍ في حقه لايعني ورود دليل الامارة على دليل الاستصحاب بل قد يقع السؤال عن المقتضي لرفع اليد عن الاستصحاب لاجل قيام الحجة وانه ما هو المعين لتحكيم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب? اذ ما دام لا يوجد تناف بين النهي عن نقض اليقين بسبب الشك وبين رفع اليد عن المتيقن لا لاجل الشك بل لقيام الحجة فان مجرد ذلك لا يعني ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

الامر الرابع

ان ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ان المراد بالشك غير اليقين وليس المراد به الشك الاصطلاحي وهو المتساوي الطرفين

فيلاحظ عليه

ان مقتضى اطلاق هذا المدعى ان ليس للمكلف ان يرفع يده عن المتيقن حدوثه حتى لو حصل له اطمئنان على خلافه فان الاطمئنان مصداق من مصاديق غير اليقين مع انه مما لم يلتزم به احد مما يكشف عن كون المراد بالشك ليس غير اليقين وانما المراد بالشك الاحتمال غير الراجح اذ الاحتمال الراجح بقوة امارةٌ عقلائيةٌ رافعةٌ للبناء على ما تيقن حدوثه وشك في بقائه، وحيث ان المراد بالشك الاحتمال غير الراجح لم تكن الامارة مصداقاً من مصاديقه حيث ان الامارة ليست مصداقاً للشك كي يشملها لاتنقض اليقين بالشك

ويلاحظ على هذا الامر ايضاً

ان عدم كون الامارة مصداقاً للشك لايعني تقديم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب مع فعلية موضوعهما حيث ان موضوع دليل الاستصحاب الشك في البقاء وموضوع دليل حجية الامارة عدم العلم بالواقع والمفروض في حالة الشك في البقاء فعلية الموضوعين معاً فما هو المرجح والمعين لتقديم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب فان مجرد عدم كون الامارة مصداقاً للشك غايته قابلية دليل حجية الامارة للشمول للمورد لا تعينه

الامر الخامس

افاد ان قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقينٍ اخر- ليس ظاهرا في الحصر حيث ان - لكن- ليست من ادوات الحصر وانما هي من ادوات الاستدراك فكانه قال لا ينقض المكلف يقينه بالشك ولكن يمكنه ان ينقضه بيقينٍ اخر لا ان الفقرة بصدد بيان حصرٍ الناقض في اليقين الاخر

ان قلت

فما هو الموجب لتخصيص الناقض باليقين مع عدم انحصار النقض به؟

قلت

لعل تخصيص اليقين بالذكر لكون مورد صحيحة زرارة فرض احتمال انتقاض الوضوء بالنوم،، ومن الواضح انه في مثل هذا الفرض لا تقوم امارةٌ مقام اليقين الوجداني لان النوم مما لا يمكن استعلامه ومعرفة وقوعه وعدمه بغير الوجدان فلاجل ذلك انحصر ناقض الوضوء باليقين بالنوم لا ان لليقين بالخلاف موضوعيةً بحيث ينحصر الناقض به

وما افيد من ان- لكن -ليست من ادوات الحصر بل هي اداة استدراكٍ صحيحٌ في نفسه ولكن مدعى سيدنا الخوئي قدس سره ان ظاهر السياق كون لكن في مقام الحصر حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقينٍ اخر مع كونه في مقام بيان الوظيفة الفعلية هو حصر الناقض لليقين بالحدوث باليقين بالارتفاع لا انه في مقام بيان امكان نقض ما سبق باليقين بالنوم مثلاً او غيره .

فتلخص من ذلك:

ان ما اورده سيدنا الخوئي قدس سره على مدعى صاحب الكفاية قده تام

النحو الثاني

من تقريبات ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

ما ذكره الاخوند قده في حاشيته على الرسائل لا في متن الكفاية

ومحصله:

ان مقتضى اطلاق هذه الفقرة وهي قوله ولكن ينقضه بيقين اخر شمولها لليقين بالحكم الظاهري المستفاد من الامارة فإن قيام الأمارة وإن لم يكن موجباً لليقين بالواقع إلا أنه مساوق لليقين بالحكم الظاهري المخالف لما تيقن بحدوثه وظاهر هذه الفقرة حصر الناقض فيما كان يقيناً بامرٍ مخالفٍ لما تيقن حدوثه سواءً كان مخالفاً له بالمباشرة كما لو تيقن بارتفاع الحالة السابقة او كان مخالفاً له بالواسطة كما لو تيقن بالحكم الظاهري المستفاد من الامارة المخالف بطبيعة الحال لما تيقن بحدوثه

كما لو فرض انه تيقن بحدوث النجاسة وشك في بقائها وقام خبر الثقة على طهارة الثوب فان مقتضى يقينه بان الحكم الظاهري في حقه هو الطهارة هو اليقين بالخلاف فيندرج تحت قوله ولكن ينقضه بيقينٍ اخر

الا انه اورد عليه

بان ظاهر السياق كون الناقض هو ما كان يقيناً بارتفاع الحالة السابقة فان هذا هو ظاهر التعقيب على النهي عن النقض بالتعبير بالنقض لا ما كان يقينا بأمر ينتهي ببركة التعبد به لليقين بحكمٍ مخالفٍ لما تيقن بحدوثه فانه انما يكون يقيناً بخلاف ما تيقن بحدوثه على فرض التعبد به لا مطلقا والتعبد به في مورد الاستصحاب هو اول البحث

النحو الثالث

ما ذكره السيد الاستاذ وشيخنا الاستاذ قدس سره

من ان قوله -حتى يجيء من ذلك امرٌ بين- يشمل قيام الامارة فانه حتى لو فرض ان المستفاد من قوله عليه السلام -فان حرك في جنبه شيء وهو لايعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام ان اليقين الناقض ما كان يقيناً برافع الحالة السابقة

الا ان تعقيبه بهذه الجملة وهي قوله حتى يجيء من ذلك امرٌ بين موجبٌ لكسر ظهور الجملة السابقة في انحصار الناقض في اليقين بالخلاف وتعميم الناقض لمجيء كل امرٍ بين، ومن الواضح ان من مصاديق الامر البين قيام الامارة

ولكن قد يورد على ما افيد

انه لعل الجملة السابقة هي القرينة على ان المستفاد من اللاحقة من خلال كلمة بين خصوص البيان الوجداني فان دعوى ظهور كلمة بين في البيان الاعم من البيان الوجداني والتعبدي المتحقق بقيام الامارة هو اول الكلام بل قد يقال ان لفظ البين ظاهر في البيان الوجداني وان لم يكن ظاهراً فيه فان سبقه بما هو ظاهرٌ في انحصار الناقض باليقين الوجداني بالخلاف قرينةٌ على ظهور- بين - في البيان الوجداني ولا اقل من كونه مانعا من شموله لكل بيانٍ ولو كان بياناً تعبديا

### 108

النحو الرابع من انحاء الورود:

ما ذكره سيد المنتقى قده في ج 6 ص 419 بعنوان: الوجه الثاني

وبيانه :

ان في قضية لاتنقض اليقين بالشك ظهورين:

احدهما ظهور الباء في السببية

والاخر ظهور الشك في الصفة الوجدانية

ولا يمكن التحفظ على كلا الظهورين اذ يلزم من ذلك ان المكلف لو رفع يده عن المتيقن السابق بداعٍ غير داع الشك كاجابة دعوة المؤمن او طاعة الوالدين لم يكن عمله منهياً عنه مع انه لا يلتزم بذلك احد فان مقتضى التحفظ على ظهور الباء في السببية وظهور الشك في الصفة الوجدانية ان يكون المقصود بهذه الفقرة - لاترفع يدك عن المتيقن السابق بداعي الشك المرتسم في وجدانك -

ومقتضى ذلك:

انه يسوغ له رفع اليد عن المتيقن السابق بداعٍ غير داعي الشك الوجداني ولو كان اجابة دعوة المؤمن فحيث ان لازم التحفظ على كلا الظهورين محذورٌ مستنكر لدى المتشرعة فلا بد من التصرف في احد الظهورين اما ظهور الباء في السببية بحملها على الظرفية كما في كلمات سيدنا قده بحيث يكون المقصود لا تنقض اليقين في حال الشك او التصرف في ظهور الشك بحمله على مطلق ما ليس بحجة بحيث يكون المعنى ان المنهي عنه النقض المستند لغير الحجة فيرتفع المحذور بناءً على احد التصرفين

والصحيح هو تعين التصرف في الظهور الثاني وذلك بتوجيه كون المراد الجدي من الشك ما ليس بحجة لا الصفة الوجدانية

والسر في ذلك يعتمد على ذكر مقدمتين

الاولى:

ان المراد بالشك ليس هو خصوص تساوي الاحتمالين في النفس بل الاعم منه ومن الظن والوهم حيث لا يشك احدٌ في انه لو لم يحصل للمكلف حالة التساوي بين الاحتمالين بعد اليقين بالحدوث وانما حصل له ظنٌ او وهمٌ فان دليل الاستصحاب يشمله ما دام لم يحصل له علم بالخلاف مما يعني بحسب المرتكزات المتشرعية كون المراد بالشك الاعم من الظن والوهم وتساوي الاحتمالين

المقدمة الثانية

اذا كان المراد بالشك المعنى الاعم فلماذا عبر بعنوان الشك ولم يعبر بعدم العلم كأن يقول لا تنقض اليقين بغير اليقين اذ لا وجه لتخصيص عنوان الشك بالذكر مادام موضوع الحكم بجريان الاستصحاب هو العام وهو عدم العلم فلا معنى لبيانه بالحكم على فردٍ خاص من افراد العام وهو خصوص عنوان الشك

فيتبين بذلك لامحالة ان التعبير بعنوان الشك دون التعبير بعدم العلم لخصوصيةٍ تدعو لذكره ولاخصوصية له الا ان الشك هو اظهر افراد عدم الحجة مما يعني ان المراد به ما ليس بحجة

وبناءً على ذلك:

حيث ان موضوع الاستصحاب فرض عدم الحجة كان دليل حجية الامارة وارداً على دليل الاستصحاب رافعا لموضوعه

ولكن يلاحظ على ذلك

اولاً

ان التعبير بالشك مع كون المراد به عدم العلم لا دلالة فيه عرفاً على خصوصيةٍ لعنوان الشك ما دامت القرينة المتصلة على ارادة عدم العلم متوفرةً وهي المقابلة بينه وبين اليقين حيث قال لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقينٍ اخر حيث علم بمقتضى المقابلة ان المراد بالشك عدم اليقين ، والتعببر به عن عدم العلم مع قيام القرينة المتصلة عليه انر عرفي لايحتاج لمبرر يقتضيه ، والنتيجة انه سواءً عبر بالشك او عبر بعدم اليقين او عبر بعدم العلم فانه في اطار التعبير العرفي مع قيام القرينة الواضحة على كون المراد به عدم اليقين

ولعل الموجب لاختيار التعبير بالشك بلحاظ وروده في سؤال السائل في صحيحة زرارة الثانية حيث قال فان شككت انه اصابه، ومن باب المجاراة مع ما ذكر في السؤال عبرت الرواية بعنوان الشك لا لموضوعية في الشك

وثانيا

ان التعبير بالشك دون العناوين الاخرى يرشد الى ان المدار في جريان الاستصحاب ليس على عدم اليقين بل على خصوص الاحتمال غير الراجح لدى المجتمع العقلائي ، و لو عبر بعدم العلم فقال لاتنقض اليقين بغير اليقين فقد يفهم منه شمول المورد لقيام الاطمئنان وانه حتى لو اطمأن بالخلاف فان وظيفته البناء على المتيقن السابق بلحاظ ان الاطمئنان مصداقٌ من مصاديق عدم اليقين

لكنه اختار التعبير بالشك للاشارة الى ان ما لا يصح التعويل عليه في رفع اليد عن المتيقن السابق خصوص ما اذا كان احتمالا غير راجح لدى المرتكز العقلائي او فقل ان المراد به خصوص الاحتمال غير الراجح وشموله للظن غير الحجة بالارتكاز المتشرعي لا بنفس هذا الدليل او بالقطع بعدم ااخصوصية للشك مقابل الظن غير المعتبر

النحو الرابع

ما ذكر في ص 420 من المنتقى بعنوان الوجه الثالث

وبيان ذلك:

ان السائل كزرارة لو فهم من الامام عليه السلام ان المراد من اليقين في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر خصوص اليقين الوجداني لفهم بدوا منافاة هذا الحكم لحجية الامارة في الموضوعات مع انه مما لاريب فيه لدى المتشرعة هوحجية الامارة في الموضوعات ، بينما لازم البناء على ما تيقن بحدوثه في فرض الشك في البقاء نسخ جميع ادلة اعتبار الامارات والطرق فان حجية جميع الامارات والطرق امر حادث والحادث مسبوقٌ بالعدم وحيث حصل للمكلف يقين بعدم حجيتها في اول الشريعة ويشك بقاءا في حجيتها فمقتضى دليل الاستصحاب عدم حجيتها ولازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب ناسخاً لدليل اعتبار الطرق والامارات

فلو فهم زرارة من كلام الامام ان الناقض منحصر في اليقين الوجداني لفهم المنافاة بين ذلك وبين اعتبار الطرق والامارات الذي مما لا اشكال في اعتباره ولترتب على ذلك ان يسأل الامام عليه السلام عن هذه المنافاة الواضحة فعدم سؤاله كاشفٌ عن انه فهم من قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ارادة الحجة المعتبرة لا خصوص اليقين الوجداني بحيث يكون المراد من الشك عدم الحجة

وبالتالي فيتضح بذلك ورود دليل حجية الامارات على دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على ذلك

اولا

ان غاية ما يفهم من عدم سؤال زرارة عن المنافاة بين اطلاق دليل الاستصحاب وما دل على حجية الامارات والطرق ان زرارة لم يجد منافاة بين الدليلين وعدم المنافاة بين الدليلين لا يعني ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب وان المراد من الناقض في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر الحجة المعتبرة ، بل لعل هناك جمعاً عرفياً بين الدليلين اقتضى عدم السؤال او لعل دليل حجية الامارة حاكمٌ على دليل حجية الاستصحاب او لعل هناك شرطا للاستصحاب او لجريان الامارة يرفع التنافي بينهما

والنتيجة

ان عدم سؤال زرارة عن المنافاة اعم من دعوى الورود وان المراد بالناقض خصوص اليقين الوجداني

وثانياً

من المحتمل ورود ما ذكره صاحب الكفاية من ان الامارة وان لم تكن مفيدةً لليقين بالواقع الا ان هناك يقيناً بحجية الامارة فلعل ما فهمه زرارة من قوله ولكن تنقضه بيقين اخر الاعم من كون الناقض اليقين بارتفاع الحالة السابقة او اليقين بالحجية

وهذا وان كان مصداقاً من مصاديق الورود الا انه لا يعني ان المراد باليقين الناقض هو الحجة المعتبرة كما يراد في هذا النحو من انحاء تقريب الورود.

### 109

النحو الاخير من تقريبات ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب:

ما ذكره العلمان السيد الخميني والسيد الروحاني قدس سرهما من قيام القرائن السياقية والارتكازية على ان ذكر الشك في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك انما هو من باب المثال وان المناط ما ليس بحجة ، او ان المراد ماليس بحجة .

وهذه القرائن هي كالتالي

القرينة الاولى

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 418

من ان التعليل الوارد في الرواية وهي قوله عليه السلام- وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك- او ان اليقين لا ينقض بالشك- ليس تعليلاً بامر تعبدي كي يستفاد منه ان الكبرى المعلل بها كبرى تعبدية كما في قوله- انما حرم الخمر لاسكارها- بل ظاهر التعليل انه تعليلٌ بامرٍ ارتكازيٍ: بلحاظ ان المرتكز العقلائي قائمٌ على انه لايرفع اليد عن الامر المحكم بما ليس بمحكم واليقين محكم وغير اليقين ليس بمحكم فلايرفع اليد عند العقلاء عما هو محكم بما ليس بمحكم

فبما ان التعليل تعليلٌ بامر ارتكازي فالمرجع في حدود هذا التعليل واطاره الى المرتكز العقلائي نفسه واذا نظر الى المرتكز العقلائي وجد ان العقلاء لا يرون للشك موضوعية وانما يرون الموضوعية لما ليس بحجة وانه لا يرفع اليد عما هو حجة بما ليس بحجة

فباعتبار اشتمال صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب على التعليل بامرٍ ارتكازيٍ عقلائي وكان مقتضى هذا التعليل لدى العقلاء انه لا يرفع اليد عما هو معتبر بما ليس بمعتبر كان اشتمال الرواية على التعليل قرينة على ان ذكر الشك من باب المثال وان المنظور هو ما ليس بحجة او ان المراد ماليس بحجة

وبما ان موضوع جريان الاستصحاب ما ليس بحجة فاذا قام دليلٌ على اعتبار امارةٍ في مورد الاستصحاب كان وارداً على دليل الاستصحاب رافعاً لموضوعه

القرينة الثانية

ما ذكره السيد الامام قده في الرسائل ومحصله :

انه لما كان من الشائع والمتعارف لدى المرتكزات العقلائية الاعتماد على الطرق والامارات في كشف الواقع حتى في فرض امكان تحصيل العلم وعدم انحصار كشف الواقع باليقين الوجداني . وحيث كان ذلك امرا ارتكازيا شائعا كان احتفاف دليل الاستصحاب به موجباً لظهور قوله لاتنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقين اخر في - لا ترفع يدك عما هو حجة الا بما هو حجة . او لا ترفع يدك عن طريق معتبر الا بما هو طريقٌ معتبر فان هذا هو مقتضى الاحتفاف بهذه القرينة الارتكازية

القرينة الثالثة

ما ذكره ايضاً في الرسائل في ص 124:

من انه لا اشكال في ان المنصرف العرفي من اليقين الاول ماهو حجة في قوله فانك كنت على يقينٍ من طهارتك ، اذ لا يراد من اليقين بالطهارة الذي لا يرفع اليد عنه بالشك خصوص اليقين الوجداني بل يشمل ما لو ثبتت الطهارة بامارةٍ معتبرة وما لو ثبتت الطهارة باصلٍ محرز وان من تيقن بالطهارة وجداناً او تعبداً بامارةٍ او اصلٍ محرز شمله لاترفع يدك عما احرزته بالشك .

فكما ان اليقين الاول في ادلة الاستصحاب لا يفهم منه العرف خصوص اليقين الوجداني وانما هو مطلق الاحراز كذلك المراد من اليقين الثاني في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ليس خصوص اليقين الوجداني وانما الطريق المعتبر لكشف الواقع

القرينة الرابعة

ان يقال كما ذكر شيخنا الاستاذ قدس سره :

ان هناك مرتكزا متشرعيا وعقلائيا على الفرق بين الاصول والامارات وان الاصول وظائف عملية لرفع الحيرة باعتبار توقف حفظ النظام على وجود اصول نظامية لرفع الحيرة وان الطرق والامارات لكشف الواقع واحرازه ، ولذلك فالامارات مقدمةٌ على الاصول التي بني عليها من اجل رفع الحيرة

وبالتالي فاحتفاف روايات الاستصحاب بمثل هذه المرتكزات العقلائية والمتشرعية هو بنفسه قرينة على ظهور قوله لاتنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ اخر في معنى لا ترفع يدك عما تيقنت بحدوثه بما ليس بحجة وانما ترفع يدك عنه فيما اذا قام طريقٌ معتبرٌ لكشف الواقع عليه

فالمتحصل من مجموع هذه القرائن التي ذكرها الاعلام قدست اسرارهم:

عدم خصوصيةٍ لعنوان الشك وان المدار على ما ليس بحجة وعدم خصوصيةٍ لليقينٍ الوجداني في قوله وانما تنقضه بيقينٍ اخر وان المدار على ما هو طريق معتبر في كشف الواقع وبذلك تتم دعوى ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

### 110

الوجه الثاني من وجوه تقديم الامارة على الاستصحاب هوالحكومة

وهو ما نسب الى الشيخ الاعظم قدس سره

بتقريب:

ان موضوع الاستصحاب هو الشك وبما ان مفاد دليل حجية الامارة الغاء الشك تعبدا كان دليل حجية الامارة حاكماً على دليل الاستصحاب لانه رافعٌ لموضوعه تعبدا لا وجدانا

والبحث هنا في مقامين :

الاول في تحقيق الحكومة وقد اورد على دعوى الحكومة صاحب الكفاية قدس سره بايرادين

الايراد الاول

ان الحكومة متقومةٌ بالنظر اي نظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم والشاهد على تقوم الحكومة بالنظر انه لولا وجود الدليل المحكوم لكان وجود الدليل الحاكم لغواً

مثلاً :

في قول المشرع لاشك لكثير الشك نظرٌ لادلة احكام الشكوك ولذلك كان حاكماً عليها والسر فيه انه لولا وجود ادلة احكام الشكوك لكان قوله لا شك لكثير الشك لغواً

بينما دليل حجية الامارة لا يتوقف على وجود ادلة الاصول العملية ومنها الاستصحاب بحيث لو فرض عدم وجود دليلٍ على اعتبار الاستصحاب لم يكن دليل حجية الامارة كحجية خبر الثقة لغواً مما يعني ان دليل حجية الامارة وان كان مفاده الغاء الشك الا انه ليس ناظراً لدليل الاستصحاب كي يكون حاكماً عليه

الايراد الثاني بتقريب مني ان مناط الحكومة ان كان على نسق التخصيص من حيث القرينية على الدليل الآخر ، غاية الامر ان التخصيص قرينة نوعية والحكومة قرينة شخصية فمقتضى ذلك اختصاص الحكومة بفرض المنافاة بين الحاكم والمحكوم كما في باب التخصيص حيث ان تقديم الخاص على العام فرع تنافيهما ، اذ لاتخصيص في المتوافقين بينما الشيخ الاعظم قده يعمم حكومة الامارة على الاستصحاب حتى في فرض توافقهما في المفاد والنتيجة ، وان كان مناطها التصرف في الموضوع كالغاء الشك في دليل حجية الامارة كان ذلك موجباً لتقديم الامارة على الاستصحاب سواءً كانت الامارة مخالفة للاستصحاب كقيام الامارة على نجاسة الثوب مع كون مقتضى الاستصحاب طهارته او موافقةً للاستصحاب كما لو كان مقتضى الاستصحاب نجاسته فان مناط الحكومة وهو الغاء الشك منبسطٌ على كلا النوعين من الامارة ولكن هذا خلف نظر الظليل الحاكم للمحكوم اذ لامعنى للنظر في المتوافقين .

وبعبارة اخرى ان اختير تقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً حتى في فرض موافقتها له كما هو مسلك الشيخ الاعظم فهذا خلف تقديم الامارة على الاستصحاب من باب الحكومة ، اذ الحكومة مصداق للقرينة ، وتقديم القرينة على ذيها فرع المنافاة بينهما .

وان قيل باختصاص تقدم الامارة على الاستصحاب بفرض المخالفة فهو مما لا ينسجم مع المناط المذكور لحكومة الامارة على الاستصحاب -وهو ألغاء الشك- حيث ان المناط المذكور للحكومة اعم

وقد اجيب عن ايرادات صاحب الكفاية على مسلك الحكومة بعدة اجوبة الاول : تحرير معنى الحكومة وذلك بتقريبين

احدهما :

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وسيدنا قده ومحصله:

ان الحكومة على قسمين اثباتيةٍ وثبوتية

فالحكومة الاثباتية تتضمن ثلاثة عناصر

العنصر الاول

ان الحكومة الاثباتية متقومة بالتفسير وهو كون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم ومقتضى شرحه له انه لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوا كقوله عليه السلام لا شك لكثير الشك او قوله ع لا ربا بين الوالد وولده

اذ لولا وجود ادلة احكام الشكوك ودليل حرمة الربا لكان وجود هذين الدليلين لغوا

الثاني

ان تصرف الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم كقوله لا شك لكثير ليس تصرفاً ثبوتياً وانما هو تصرفٌ اثباتيٌ والا فحقيقة الحكومة ثبوتا هي اما الاخبار عن ضيق الحكم او الاخبار عن سعته فلا شمول فيها لفرض تضمنها ثبوتاً تصرفاً في الحكم او الموضوع بل هي مجرد اخبارٍ عن ضيق الحكم اوسعته فهي اما تخصيصٌ او تعميمٌ

العنصر الثالث

ان الحكومة الاثباتية المتقومة بالشرح والنظر اما تضييقية ومرجعها واقعاً الى التخصيص وان كان لسانها لسان نفي الموضوع كما في قوله لارباً بين الوالد وولده

الا ان حقيقتها هي مجرد الاخبار عن ضيق الحكم بحرمة الربا لما بين الوالد وولده

واما تعميمٌ كقوله الطواف بالبيت صلاةٌ فان حقيقتها ليس الا الاخبار عن شمول احكام الصلاة للطواف وان كان لسانها لسان اثبات الموضوع

ولاجل ان هذا القسم من الحكومة مجرد لسانٍ اثباتي لذلك يختص بما اذا كان متعلقه مما لا يقبل الجعل والاعتبار كعنوان الشك وعنوان الربا وعنوان الصلاة فانها عناوين واقعية لا تقبل الجعل والاعتبار فالتصرف فيها تصرفٌ اثباتي محض

القسم الثاني : الحكومة الثبوتية

وهي تتضمن عناصر

العنصر الاول

ان الحكومة الثبوتية عبارة عن رفع الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم ثبوتا وان لم تكن مفسرةً ولا ناظرةً للدليل المحكوم كحكومة دليل اعتبار الامارة كدليل حجية خبر الثقة على ادلة الاصول العملية الشرعية كالبراءة والاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ونحو ذلك

ولذلك لو لم تكن ادلة الاصول مجعولة لم يكن جعل حجية الامارة لغوا فان دليل حجية امارية اليد على الملكية او امارية خبر الثقة على الواقع تامٌ وجد دليل الاستصحاب ام لم يوجد.

العنصر الثاني

ان الحكومة الثبوتية متقومةٌ بجعل فرد مصداقا لموضوع الدليل المحكوم او نفي كونه مصداقا له

فالاول كما لو قال خبر الثقة علمٌ فان قوله خبر الثقة علم مرجعه الى اعتبار العلمية لخبر الثقة بلحاظ ان العلم من العناوين القابلة للجعل والاعتبار بحسب المرتكزات العقلائية وفي طول اعتبار خبر الثقة علماً تتحقق حكومة دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب حيث ان موضوع الاستصحاب عدم العلم والامارة علم تعبدا

وكذا لو كان مفاد دليل حجية الامارة نفي المصداق كما لو قال في الدليل المحكوم لا تنقض اليقين بالشك وقال في الدليل الحاكم: خبر ذي اليد ليس بشك ، فانه محققٌ للحكومة ايضاً

العنصر الثالث

ان دليل اعتبار الامارة علما لا يتوقف على وجود حكمٍ شرعي مستقل في رتبةٍ سابقة يراد من جعل الامارة علما اقحامها في موضوع ذلك الحكم او رفع موضوع ذلك الحكم، بل لا حاجة في اعتبار الامارة علما الى وجود حكمٍ شرعيٍ موضوعه العلم كي يكون المقصود من جعل الامارة علماً تعميم الحكم الذي اخذ في موضوعه العلم لمثل الامارة بل يكفي في جعل الامارة علماً ان للعلمية اثاراً ولو عقلية كالمنجزية والمعذرية فان هذا مصححٌ لجعل الامارة علماً وان لم يكن في البين حكم شرعي لعنوان العلم يراد من اعتبار الامارة علما شموله للامارة فضلا عن ان يكون ناظرا لادلة الاصول العملية

وقد اشكل على التقريب المذكور بعدة اشكالات

الاشكال الاول

ان اليقين المأخوذ عدمه في موضوع الاستصحاب -حيث ان موضوعه عدم اليقين بمقتضى المقابلة بين الشك واليقين - ان اريد به اليقين الاعم من اليقين الوجداني والتعبدي كان دليل اعتبار الامارة يقيناً وعلما واردا على دليل الاستصحاب لا حاكما لان المفروض ان موضوع الاستصحاب اليقين الاعم وكون الامارة يقيناً تعبديا بالوجدان فيكون دليل حجية الامارة رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب وجداناً

كما لو فرض ان المشرع قال: على الزوجة ان تعتد عند وفاة الزوج اربعة اشهرٍ وعشراً وكان المراد من الزوج الماخوذ في الموضوع الاعم من الزوج الوجداني الحقيقي وهو الزوج الشرعي او الزوج الاعتباري كما لو فرض ان لدى العرف انواعاً من الزواج وان لم تكن انكحةً شرعية الا ان عنوان الزوج يطلق على من تلبس بالنكاح العرفي

فبالتالي اعتبار العرف الزوجية للنكاح العرفي واردٌ على دليل عدة الوفاة من الزوج

وان كان اليقين المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب خصوص اليقين الوجداني كما هو المفروض في كلام المحقق النائيني فلا بد ح من كون الحكومة اثباتية اذ الموضوع بعد اختصاصه باليقين الوجداني مما لا يقبل الجعل والاعتبار

ومقتضى ذلك ان تكون الحكومة اثباتيةً لا ثبوتية ولازم الحكومة الاثباتية النظر للدليل المحكوم بحيث لو لم يكن لكان الدليل الحاكم لغوا مع ان دليل اعتبار الثقة علماً و وصولاً مما لا يتقوم بالنظر لدليل الاستصحاب فانه لايتوقف وجوده على وجوده

### 111

و هناك عدة ملاحظات على تقريب المحقق النائيني لحكومة دليل اعتبار الامارة على الاستصحاب وقد سبقت الملاحظة الاولى

الملاحظة الثانية

هي منع الصغرى اي ان كلمات المحقق النائيني ابتنت على ان دليل حجية الامارة مفاده اعتبار العلمية للامارة واعتبار العلمية للامارة مما ليس له عين ولااثر لا في الادلة الشرعية ولا في المرتكزات العقلائية اذ لم يرد في دليل من ادلة إعتبار الأمارة كأدلّة إعتبار خبر الثّقة ما يدلّ بالدلالة المطابقيّة على أنّه علم او اعتبر علماً من قبل المشرع

كما ان مراجعة المرتكزات العقلائية تظهر انه ليس في بناءاتهم اعتبار العلمية بل ليس في احكامهم حكمٌ اخذ في موضوعه العلم ثم جعل اعتبار العلمية للامارة كي تقوم مقام العلم الوجداني الذي هو موضوعٌ لحكمٍ من الاحكام

وما ذكره المحقق النائيني كمثال لذلك من جواز الاخبار او القضاء ففيه ان موضوع جواز الاخبار والقضاء لدى العقلاء هو الحجة لا خصوص العلم الوجداني كي يكون للعقلاء اعتبارٌ اخر وهو اعتبار العلمية لتقوم الامارة مقام العلم الوجداني فيما هو موضوعٌ له

ولو فرض جدلاً ان للعقلاء اعتبارا للعلمية وان مقتضى سكوت الشارع عن هذا الاعتبار امضاؤه فح يرد السؤال هل ان الاستصحاب قاعدة عقلائية ام لا؟

فان كان الاستصحاب قاعدة عقلائية والمفروض موضوعه عند العقلاء عدم العلم فاذا كان المراد بالعلم في باب الاستصحاب هو العلم الوجداني ومع ذلك قام لدى العقلاء بناء على اعتبار العلمية فمقتضى ان للعقلاء اعتبارين: اعتبارا للاستصحاب وموضوعه عدم العلم واعتبارا للامارة وقد اخذ فيه العلم مما يعني ان العقلاء اعتبروا الامارة علماً و مقتضى امضاء الشارع لبنائهم انه اعتبر الامارة علماً وكان غرضه من اعتبار الامارة علما ترتيب سائر اثار العلم عليها ومن هذه الاثار ارتفاع الاستصحاب لأن موضوعه عدم العلم والامارة علمٌ

واما اذا فرض ان العقلاء وان كان لديهم الاعتبار اعتبار الامارة علماً لكن ليس لديهم اعتبار للاستصحاب وانما الاستصحاب حكمٌ تعبدي شرعي كما هو مبنى المحقق النائيني نفسه من ان الاستصحاب طريقٌ تعبدي وليس عقلائيا[[8]](#footnote-9) فبناءً على ذلك مجرد امضاء الشارع لاعتبار العقلاء الامارة علما لا يعني حكومة الامارة حتى على ما كان حكماً تعبدياً اخذ في موضوعه عدم العلم فإن غاية ما يستفاد من هذا الإمضاء هو امضاء الاثار العقلائية التي رتبها العقلاء على العلم

واما سراية هذا الامضاء حتى للأحكام التعبدية التي اخذ في موضوعها عدم العلم فلا يستفاد الدلالة السكوتية وهي عدم الردع اذ لايفي بترتيب جميع اثار العلم على الامارة حتى ما كان منها من الاحكام التعبدية الصرفة التي اخذ في موضوعها عدم العلم فان هذا تحميل للدلالة السكوتية اكثر مما تحتمل

فبالنتيجة ما لم يثبت المحقق النائيني الاعتبارين اعتبار العلمية في الامارة واعتبار للاستصحاب وان موضوع الاستصحاب عدم العلم والا فلا تتم هذه الدعوى

الملاحظة الثالثة

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج 6 ص 224

ومحصل كلامه

انه اذا وجد دليلان :

1- دليلٌ اخذ في موضوعه عنوانٌ معين كدليل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه عدم العلم لا تنقض اليقين بالشك

2- ودليلٌ قام على نفي الفردية لموضوع الدليل الاول كما لو فرض قيام دليلٍ على ان الامارة ليست شكا وانما هي علم فح ينظر الى الدليل الاول كدليل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه عدم العلم فان استفيد من دليله ان موضوعه قضية شرطية اي لاتنقض اليقين بالشك ما لم يعتبر الشارع شيئاً علما او ما لم يعتبر الشارع شيئاً ليس بشك فمتى اعتبر الشارع شيئاً علماً بدليلٍ اخر كان الدليل الاخر واردا و ليس حاكماً لان موضوع الدليل الاول قضية شرطية وهو ما لم يعتبر الشارع العلم وقد اعتبر

واما اذا افترض ان موضوع الدليل الاول مطلق ، يعني ما دمت لم تعلم فلا تنقض اليقين بالشك مطلقاً وجاء دليلٌ اخر وقال الامارة علم او الامارة ليست بشك فح يقال بانه هل الدليل الاخر حاكم على الدليل الاول ام ليس بحاكم?

اذ لا اشكال في ان الدليل الاخر له اثر والا فمجرد الاعتبار من دون اثرٍ منظورٍ يكون لغواً فما هو ذلك الاثر?

فان فرض ان الدليل الاخر ليس له اثرٌ ظاهرٌ الا التعرض للدليل الاول بحيث لو عرضا على العرف لقال العرف هذا الدليل الثاني ليس له معنى الا ان يكون ناظراً للدليل الاول متعرضاً لموضوعه بنفيٍ او اثبات

كما لو قال في الدليل الاول من شك في الركعات بنى على الاكثر وقال في دليلٍ ثاني لا شك لكثير الشك ولم ير للدليل الثاني اي اثرٍ الا ان يكون ناظرا للاول متعرضا له

فهنا من باب دلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية يحمل الدليل الثاني على انه حاكمٌ على الاول لابدلالة لفظية على الحكومة وانما من باب دلالة الاقتضاء والا فالدليلان متنافيان فالدليل الاول يقول من شك في الركعات بنى على الاكثر مطلقاً يعني وجدت امارة ام لا، كان كثير الشك ام لا، فهو مطلق حيث لم يؤخذ في موضوعه قضية شرطية

والدليل الثاني يقول كثير الشك لا يجري عليه احكام الشك فلوكنا والدليلين لكانا متنافيين متعارضين في مورد الاجتماع

والمفروض ان ليس للثاني اثرٌ ظاهر الا تعرضه للدليل الاول فمقتضى دلالة الاقتضاء ان يكون الدليل الثاني حاكماً على الاول

اما لو كان للدليل الثاني اثرٌ ظاهر بغض النظر عن الدليل الاول فلا وجه للحكومة فان نكتة الحكومة هي الاقتضاء ودلالة الاقتضاء منتفية ما دام له اثرٌ ظاهر كما في المقام حيث ان الدليل الثاني الذي يقول ان الامارة علم له اثر في نفسه وهو المنجزية والمعذرية اذ يكفي في جعل الامارة علماً انها منجزة ومعذرة بلاحاجة لحكومتها على الاستصحاب فما دام للدليل الثاني اثرٌ ظاهر بمقتضى المرتكزات العقلائية فلا وجه لحكومته على الدليل الاول اذ نكتة الحكومة ليست الا دلالة الاقتضاء ومع وجود اثرٍ ظاهر تنتفي نكتة الحكومة

فان قيل

ان مقتضى الاطلاق في الدليل الثاني ترتب سائر اثار العلم ومن اثار العلم ارتفاع الاستصحاب

قلت

لا يمكن التمسك بالاطلاق في المقام والسر في ذلك ان ما دل على اعتبار الامارة علما اما ان يكون اثره الظاهر لدى المرتكزات العقلائية هو الاثر العقلي اي المنجزية والمعذرية بمعنى انه لو رجع للمرتكزات العقلائية لوجد عندهم

ان المنجزية والمعذرية موضوعهما العلم الاعم من الوجداني والتعبدي فلذلك بمجرد ان يتحقق اعتبار الامارة علما يترتب عليه المنجزية والمعذرية بلا حاجة الى مؤنة

واما شمول هذا الاعتبار لجميع اثار العلم فهو مؤنةٌ لا يفي بها الاطلاق لان شمول هذا الاعتبار لسائر الاثار التي يتوقف ترتبها على نحوٍ الاقتضاء مؤنة لا يتكفل بها الاطلاق والا لو بني على هذه المؤنة فهذا لا يختص بباب الاستصحاب حيث ان كل ادلة الشريعة اذا اخذ فيها العلم يكون دليل اعتبار الامارة علما سارياً لها وكاشف عن ان موضوعها الواقعي هو العلم الاعم من الوجداني والتعبدي

وهذا مما لا يمكن القول به

واما اذا بني على ان دليل اعتبار الامارة علماً لا يكفي حتى في ترتب المنجزية والمعذرية لان موضوع المنجزية والمعذرية خصوص العلم الوجداني ولكن من باب دلالة الاقتضاء لان الشارع قال الامارة علم و لم يترتب عليها اي اثر الا الاثار العقلية فمن باب دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية نقول بانه يترتب عليها المنجزية والمعذرة

فاذا قيل بهذا يتم المطلب لانه لا فرق ح في دلالة الاقتضاء بين ترتب هذا الاثر العقلي او سائر الاثار فان مقتضى اطلاق دليل اعتبار الامارة علماً ترتب سائر الاثار عليه عقليةً وشرعية من باب دلالة الاقتضاء اذ لانكتة لترتب الآثار عليه الا دلالة الاقتضاء ولا فرق بين ترتب الاثار العقلية عليه بهذه الدلالة او ترتب الاثار الشرعية عليه

ولكن لو التزم بذلك فانه يرد محذور ان المنجزية والمعذرية حكم عقلي والحكم العقلي يرجع في تحديد موضوعه الى العقل لان لكل حاكمٍ موضوعاً لا يعرف الا من قبله واذا رجع الى العقل والعقل يرى ان موضوع المنجزية والمعذرية خصوص العلم الوجداني فلا يمكن ترتيبه على اعتبار العلمية ولا بالف دلالة اقتضاء اذ لا يصل الحكم العقلي بمجرد الاعتبار والتعبد

### 112

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى:

ان اعتبار العلمية للامارة يدل بالدلالة الالتزامية على ترتيب الآثار الشرعية للعلم ومنها ارتفاع موضوع الاستصحاب الموجب لارتفاع الاستصحاب

والسر في ذلك:

ان حكم العقل بالمنجزية والمعذرية ليس اثراً لخصوص اعتبار العلمية بل هو اثرٌ لجعل الحجية للامارة اوالاصل سواءا كانت الحجية بنحو جعل العلمية او بنحو جعل المؤدى او بنحو تنزيل المؤدى منزلة الواقع او بنحو جعل الاحتجاج ، وكذلك الامر في جعل الحجية للاصل العملي

وبالتالي فحكم العقل بالمنجزية والمعذرية ليس اثراً خاصاً بجعل العلمية كي يقال ان الملحوظ في جعل العلمية هو الاثر المباشر وهو المنجزية والمعذرية فلا دلالة في جعل العلمية على نظره للاثار الشرعية المترتبة على عنوان العلم

و ذلك لان لاعتبار العلمية بالخصوص دون باقي الاصناف في جعل الحجية اثرٌا خاصا لا مطلق الاثر المترتب على جعل الحجية المشترك بين حجية الامارة وحجية الاصل والمنطبق على سائر اصناف الحجية

وبناء على ذلك :

فالاثر المترتب على جعل عنوان العلمية للامارة هو قيام الامارة مقام العلم الموضوعي في كل اثرٍ شرعيٍ يترتب على العلم لا من باب دلالة الاقتضاء كما في افيد في المنتقى بل من باب الدلالة الالتزامية اذ من الواضح ان جعل العلمية للامارة دال بالدلالة الإلتزامية العرفية على النظر للأثر الشرعي للعلم وحيث ان موضوع الاستصحاب عدم العلم كان من اثار جعل العلمية للامارة ارتفاع الاستصحاب بارتفاع موضوعه وهذا هو سر الحكومة في دليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب

بل لو فرض ان ليس لاعتبار العلمية اثرٌ ظاهر الا الاثر العقلي وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية كان مقتضى اطلاق تنزيل اي تنزيل الامارة منزلة العلم ترتب سائر اثار العلم سواءً كانت اثارا عقلية وهي المنجزية والمعذرية العقليتان ام اثاراً شرعية ومنها جواز الاخبار وجواز القضاء وارتفاع الاستصحاب بارتفاع موضوعه

ودعوى ان الاطلاق لا يفي بترتب سائر الاثار الشرعية لان لحاظها يحتاج الى دلالة الاقتضاء غير تامة

فمثلاً الشك في قول المولى في دليل قاعدة التجاوز: اذا شككت في شيءٍ وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيءٍ لم تجزه -موضوع لاثر عقلي وهو الاحتياط في حال تردد مقام الامتثال ، ومع ذلك فان دليل قاعدة التجاوز حيث نزل الشك بعد تجاوز المحل منزلة عدمه مطلقٌ ومقتضى اطلاق التنزيل فيه ترتب سائر الاثار الشرعية عليه وان كان له في نفسه اثرٌ عقليٌ وهو حكم العقل بالاحتياط ان كان الشك قبل التجاوز وعدم لزوم الاحتياط ان كان بعد التجاوز

الا ان مقتضى اطلاق التنزيل شموله للاثار الشرعية ايضاً ومنها حكومة دليل قاعدة التجاوز على دليل قاعدة الشك في الركعات فلو فرض ان المكلف بعد ان تلبس بالتشهد الاول شك انه ركع ركعةً ام ركعتين كان مقتضى دليل قاعدة التجاوز انه ركع ركعتين مع ان الشك في الاوليين مبطلٌ الا ان دليل قاعدة التجاوز المتكفل لتنزيل الشك بعد التجاوز منزلة عدمه دالٌ باطلاقه على ترتب سائر الاثار الشرعية على التنزيل ومنها ارتفاع مبطلية الشك في الاوليين بارتفاع موضوعه

او وجد المكلف نفسه في التشهد الاخير وشك انه صلى ثلاثاً ام اربعاً فان مقتضى دليل قاعدة التجاوز انه صلى اربعاً

هذا تمام الكلام في التقريب الاول للحكومة

التقريب الثاني

ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره وقد تعرض له سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 427

وبيانه ضمن امورٍ

الامر الاول

ان الامارة والاصل العملي يشتركان في ان مفادهما حكمٌ ظاهري مجعولٌ في ظرف الشك في الواقع ولكن الامارة تختلف عن الاصل في ان دليلها يتكفل جعل الحكم الظاهري بعنوان انه الواقع

فمثلاً:

ما دل حجية خبر الثقة قد دل على ان مؤدى خبر الثقة حكمٌ ظاهري بعنوان انه الواقع ولذا تترتب على قيام الامارة في موردٍ اثار الواقع

بينما الاصل العملي وان كان مؤداه حكما ظاهريا الا ان دليل اعتباره غاية ما يفيد انه وظيفة عملية في فرض الجهل بالواقع لا ان مؤداه هو الواقع

ولذلك ان قيل ان دليل اعتبار الامارة قد نزل الامارة منزلة العلم بالواقع كان دليل اعتبار الامارة حاكماً على الاستصحاب لرفعه برفع موضوعه

واما اذا كان دليل اعتبار الامارة انما يتكفل تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع لا تنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع فقد يقال ح لا موجب لحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب حيث لم يؤخذ في موضوع دليل الاستصحاب عدم الواقع كي يتقدم عليه الدليل الدال على كون مؤداه هو الواقع وانما اخذ في موضوعه الشك وعدم العلم لا غير فلايتكفل دليل اعتبار الامارة التصرف في موضوعه

ولذلك ذهب المحقق العراقي الى عدم حكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب اذا كان مفاد دليل اعتبار الامارة تنزيل المؤدى منزلة الواقع

الامر الثاني

يمكن تقريب الحكومة ببيان ان موضوع الدليل اذا كان مقيدا بحيث يتشكل من ذات المقيد والقيد فلو قام دليلٌ اخر على تنزيل شيءٍ منزلة القيد فقد دل بالدلالة الالتزامية العرفية على تنزيل المجموع منزلة المقيد فانه اذا احرز ذات المقيد وجدانا و احرز القيد تعبدا ببركة دليل تنزيل شيءٍ منزلة القيد كان مقتضى تحقق المجموع من الوجدان والتعبد التنزيلي تحقق المقيد تنزيلاً وبذلك يكون دليل التنزيل حاكما على الدليل الاول الذي اخذ في موضوعه المقيد فان مقتضى تكفل الثاني بتنزيل شيءٍ منزلة القيد انه ناظر الى الدليل الاول الذي اخذ في موضوعه القيد المنزل عليه

الامر الثالث تطبيق النكتة على المقام ان يقال:

ان موضوع الاستصحاب عدم العلم بالواقع فالواقع قيد للعلم الذي اخذ عدمه موضوعا للاستصحاب فاذا قامت امارةٌ على ملكية زيدٍ للدار مع ان مقتضى الاستصحاب عدم ملكيته له وكان مفاد دليل اعتبار الامارة تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع فمقتضى ذلك ان في المقام علماً وجدانياً بمؤدى الامارة وهو ملكية زيدٍ للدار وحيث ان هذا المؤدى منزلٌ منزلة الواقع فالنتيجة ان هناك علماً وجدانياً بالواقع لا بالواقع الحقيقي بل بالواقع التنزيلي

وبالتالي فدليل اعتبار الامارة حاكمٌ على دليل الاستصحاب اذ ان موضوع الاستصحاب عدم العلم بالواقع والمفروض ان مقتضى دليل اعتبار الامارة الدال على تنزيل مؤداها منزلة الواقع تنزيل الواقع التعبدي منزلة الواقع الحقيقي فالمكلف واجدٌ لعلمٍ وجدانيٍ بالواقع التنزيلي وهو المعبر عنه بحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل حجية الاستصحاب

الا ان سيد المنتقى قدس سره في صفحة 428 افاد

ان مدعى الحكومة وان كان ممكناً ثبوتاً بناءً على مسلك التنزيل الا ان الدليل لا يساعد عليه اثباتاً

وبيان ذلك:

ان دليل التنزيل ظاهرٌ عرفاً في كون التنزيل بلحاظ ترتيب اثار نفس المنزل عليه لا مطلقاً

فمثلاً

اذا قيل الطواف بالبيت صلاة او الفقاع خمر فان ظاهره ترتيب اثار الخمر على الفقاع وترتيب اثار الصلاة على الطواف

واما لوازم المنزل عليه وملابساته لو كانت لها اثارٌ فلا يتكفل دليل التنزيل ترتبها

مثلاً

لو قام دليل على تنزيل زيد منزلة عمرٍو في كرمه وحلمه فان دليل التنزيل لا يتكفل تنزيل اخ زيد منزلة اخ عمرٍو

والمقام من هذا القبيل حيث ان دليل حجية الامارة انما يتكفل تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع كما لو قام خبر الثقة على ملكية زيدٍ للدار ومقتضاه ترتيب اثار نفس المنزل عليه وهو ترتيب اثار الواقع على المؤدى

واما ترتيب اثار ما يتعلق بالواقع ويضاف اليه وهو العلم فلايتكفل دليل اعتبار الامارة التنزيل بلحاظه

وبالتالي فلا يتكفل دليل اعتبار الامارة ترتيب آثار العلم بالواقع على العلم بالمؤدى اذ غاية مضمونه تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولا نظر فيه لتنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فاذا كان للقيد وهو الواقع اثرٌ فيترتب من دون تحقيق الحكومة

نعم لو لم يكن للقيد اي اثر وانما الاثر شرعاً للمقيد بالقيد بما هو مقيد فهنا يكون دليل تنزيل شيء منزلة القيد دالاً بالدلالة الالتزامية على ترتيب اثارٍ المقيد بما هو مقيد

ولكن هذا مما لا ينطبق على الاستصحاب حيث ان للواقع اثراً في نفسه بغض النظر عن اثار العلم بالواقع

### 113

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى

ان مدعى المحقق الاصفهاني قدس سره ان ما دل على تنزيل الامارة منزلة الواقع دالٌ بالدلالة الالتزامية العرفية على نظره لادلة الاصول العملية ومنها الاستصحاب ورافعيته لموضوعها

بيان ذلك:

ان موضوع الاستصحاب هو عدم العلم بالواقع ودليل حجية الامارة المتضمن لتنزيل المؤدى منزلة الواقع محققٌ لغاية الموضوع حيث انها مركبة من جزئين علمٌ بشيءٍ وكون ذلك الشيء هو الواقع

وبالتالي فمن قامت عنده الامارة فقد احرز الغاية للموضوع وجداناً وتعبداً

اما الجزء الاول الذي احرز وجداناً فهو العلم حيث ان علم المكلف بمؤدى الامارة وجداني

واما احراز الجزء الثاني فهو بالتعبد فان تنزيل الشارع مؤدى الامارة منزلة الواقع يقتضي ان علم المكلف بمؤدى الامارة علمٌ بالواقع لكن لا بالواقع الحقيقي بل بالواقع التنزيلي

ومقتضى ذلك حكومته على دليل الاستصحاب لحصول الغاية الرافعة لموضوع الاستصحاب وهي العلم بالواقع .فلايرد ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لايعني تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع ، اذ لاحاجة للتنزيل الآخر فانه حاصل وجدانا اذ متى قامت الامارة فقد علم المكلف وجدانا بمؤداها والمفروض ان المؤدى واقع ، فالعلم به علم بالواقع وهو رافع لموضوع الاستصحاب

هذا وقد تعرض جملةٌ من الاعلام الى الاشكال على مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما حيث ان مبناهما ان الاستصحاب امارة بمعنى ان المجعول في حجية الاستصحاب هو العلمية وكأن الاستصحاب علمٌ وبالتالي فكما يتصور حكومة دليل حجية الامارة على الاستصحاب لان معنى جعل الامارة حجة جعلها علماً فكذلك يتصور حكومة الاستصحاب عليها فان مقتضى دليل حجية الاستصحاب ان الاستصحاب علمٌ بالواقع التنزيلي وبالتالي كما يتصور حكومة دليل حجية الامارة على الاستصحاب فانه يتصور حكومة دليل الاستصحاب على مورد حجية الامارة

وقد اجيب عن هذا الاشكال بعدة اجوبة

الجواب الاول

انه لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الامارة عنوان الشك كي يقال بقابليته للارتفاع بالاستصحاب بل هناك فرق بين دليل الاستصحاب ودليل حجية الامارة فان دليل الاستصحاب قد اخذ في موضوعه عنوان الشك وهو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك واما دليل حجية الامارة فلم يؤخذ في موضوعه عنوان الشك كي يتقدم عليه الاستصحاب

نعم لا شمول في دليل حجية الامارة لفرض العلم بالواقع الا ان ذلك لا يقتضي اختصاص موضوعها بفرض عدم العلم بالواقع

فان قلت

ان دليل حجية الامارة بالنسبة الى العلم بالواقع اما مهمل وهو غير معقول او مطلق او مقيد وحيث ان اطلاقه لغوٌ اذ لا معنى لحجية الامارة مع فرض العلم بالواقع تعين التقييد وهو ان الماخوذ في موضوع حجية الامارة عدم العلم . قلت ان خروج فرض العلم بالواقع عن موضوع دليل حجية الامارة لايعني تقييده بعدمه ، بل يمكن ان يتأتى الغرض بكون الموضوع العنوان المساوق لعدم العلم لا عدم العلم وهو عنوان امكان جعل الحجية فيقال ان موضوع الاستصحاب الشك وهو قابلٌ للارتفاع بدليل حجية الامارة بينما موضوع دليل حجية الامارة امكان جعل الحجية ،

وبالتالي فلا مجال لدعوى حكومة دليل الاستصحاب على دليل حجية الامارة بل يكفي ان يحتمل ان موضوعه امكان جعل الحجية فكأنه قال خبر الثقة حجة ان امكن ثبوت الحجية له لامطلقا

فان قلت

قد سبق في اول القطع امكان جعل الحجية للقطع او نفيها

فمثلا

حجية القطع الحاصل من الرؤيا او الوسوسة امر خفيٌ عرفاً ولذلك فهو قابلٌ لجعل الحجية له شرعاً كما انه لو اريد سلب الحجية عن القطع الناشئة فانه لا يمكن بنحوٍ مباشر ولكن يمكن للشارع ان ينهى عن سلوك سببٍ خاص يؤدي الى القطع كالقياس والنهي طريقي بغرض نفي معذريته في فرض الخطأ لو اخذ بالتكليف

وكما انه يمكن جعل الحجية او نفي الحجية عن القطع فانه يمكن ان يجعل المشرع حكماً على خلاف الحكم المعلوم او المقطوع به فلو كان هناك حكم تكليفي الزامي مقطوع به عن طريق الرؤيا فالترخيص على خلافه مما لا مانع منه عقلا وذلك للقصور في الكاشفية العقلائية للحكم الالزامي وهي الاطمئنان عن الرؤيا

وليس هناك استيحاشٌ من قبل العقلاء في ذلك بل كما يمكن جعل الحجية للقطع الناشئ من مناشيء غير عقلائية فانه يمكن سلب الحجية عنه

والنتيجة

امكان جعل الحجية او الحكم الظاهري في مورد العلم بالواقع ومع امكان جعل الحجية في مورد العلم بالواقع لم يعقل ان يكون موضوع الامارة هو المورد الذي يمكن فيه جعل الحجية اذ يمكن جعل الحجية للامارة مطلقاً حتى في فرض العلم الوجداني بالخلاف فلا يبقى الامكان المزبور موضوعا للاستصحاب ،

ولكن يمكن المناقشة في ذلك

بان المقصود بامكان جعل الحجية الامكان العرفي والعقلائي لا الامكان العقلي فانه وان امكن جعل الحجية للقطع الناشئ من مناشئ غير عقلائية او سلب الحجية عنه فان كل ذلك ناظرٌ للامكان العقلي واما الامكان العرفي والعقلائي فلا يحتمل عندهم جعل حكم ظاهري في موارد القطع بالخلاف خصوصاً اذا كان ذلك القطع ناشئاً من مناشئ عقلائية

نعم يمكن الايراد على هذا الجواب بانه مبنيٌ على انحصار دليل حجية الامارة كخبر الثقة بالدليل اللبي كالسيرة فيقال حينئذ لايحرز ان موضوع الحجية عدم للعلم فلعله امر وجودي وهو امكان الحجية بالامكان العقلائي واما لو كان من ادلة حجية الخبر الادلة اللفظية فان المنصرف منها فرض عدم العلم مثلا المنصرف من قوله العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع فانهما الثقتان المأمونان منصرفٌ لفرض الشك وعدم العلم لا مطلقاً

### 114

الجواب الثاني : ما ذكره المحقق النائيني قده

ومحصله :

ان هناك فرقاً بين التنزيل منزلة العلم في الامارات والتنزيل منزلة العلم في الاصول فالامارة قد نزلت منزلة العلم من حيث الكاشفية عن الواقع حيث ان وصول الامارة وصولٌ للواقع تنزيلا بينما تنزيل الاصل منزلة العلم لا من حيث الكاشفية عن الواقع باعتبار ان لسان الاصل ليس لسان الحكاية عن الواقع وانما بلحاظ الجري العملي

فكأن الاصل علمٌ بمعنى ترتيب اثار العلم عليه عملا لا ان وصوله وصولٌ للواقع

فلأجل ذلك كان دليل اعتبار الامارة علما حاكما على دليل الاصل وليس العكس

ولكن يلاحظ على ذلك

ان هذا الفرق فرق في الصياغة فقط والا فبحسب اللب مرجعهما الى امرٍ واحد فان تنزيل الاصل منزلة العلم من حيث الجري العملي لا معنى له الا ترتيب اثار العلم على الاصل ومن تلك الاثار جواز الاخبار وجواز القضاء ومن تلك الاثار ارتفاع الامارة بارتفاع موضوعها حيث ان موضوعها عدم العلم فاذا كان قيام الاصل لدى المكلف موضوعا لترتيب اثار العلم عليه فمن اثار العلم ارتفاع موضوع الامارة لان موضوعها عدم العلم .

الجواب الثالث :

ما اشار اليه سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 439

وتقريبه ان الشك المأخوذ في موضوع الاصل نحو لا تنقض اليقين بالشك شاملٌ للفرد الحقيقي من الشك وهو الشك الوجداني والفرد الاعتباري وهو الذي يصدق على قيام الامارة غير المعتبرة بخلاف الشك المأخوذ في موضوع الامارة فانه خصوص الشك الوجداني

والسر في ذلك:

ان اخذ الشك في موضوع الاصل انما هو ببركة التعبد الشرعي بمعنى ان المشرع هو الذي اخذ الشك في موضوع الاستصحاب والكاشف عن اخذ الشك تعبداً هو ورود الشك في لسان دليل الاصل العملي حيث قال لا تنقض اليقين بالشك

بينما الشك المأخوذ في موضوع الامارة انما هو بحكم العقل حيث ان العقل يرى انه لا يمكن شمول دليل حجية الامارة لفرض العلم الوجداني بالخلاف للغوية الاعتبار مع قيام العلم الوجداني على الواقع فمقتضى لغوية جعل الامارة حجة حتى فرض العلم الوجداني بالواقع هو ان موضوع التعبد بحجية الامارة فرض عدم العلم فاخذ عدم العلم في موضوع الامارة انما هو بحكم العقل لابالتعبد الشرعي

ولذلك لم يرد اخذ الشك في موضوع اعتبار الامارة في لسان ادلة الاعتبار

و حيث ان الشك المأخوذ في موضوع دليل الاصل بالتعبد كان المراد به الشك الاعم من الوجداني والاعتباري بقرينية المرتكزات العرفية . ولذلك كان الموضوع مما يقبل الارتفاع بقيام الامارة على خلافه بينما الشك المأخوذ بحكم العقل في موضوع دليل اعتبار الامارة خصوص الشك الوجداني وهو عدم العلم وجدانا لان المقدار الذي اخرجه العقل بقرينة اللغوية هو خصوص العلم الوجداني فلذلك كان دليل اعتبار الامارة حاكماً على دليل اعتبار الاصل دون العكس

ويلاحظ على ذلك اولا :

ان مقتضى ما افيد ورود دليل اعتبار الامارة على دليل الاصل فان الشك المأخوذ في موضوع الاصل اذا كان صادقاً على الشك الحقيقي والشك الاعتباري والمفروض ان دليل اعتبار الامارة علماً رافعٌ للشك الاعتباري وجدانا فمقتضى ذلك ورود دليل اعتبار الامارة على دليل الاصل لا الحكومة

كما ان مقتضى اخذ الشك الوجداني عقلا في موضوع اعتبار الامارة صلاحية دليل الاصل للحكومة عليه بلحاظ ان مقتضى تنزيل الاصل المعتبر كالاستصحاب منزلة العلم الوجداني في رافعيته للشك هو الحكومة فان الحكومة فرع كون المأخوذ في الموضوع هو العنوان الوجداني الحقيقي والا لو كان الموضوع هو الاعم لكان مقتضى ذلك الورود

وثانيا ما اجاب به سيد المنتقى قدس سره

من ان هناك فرقا بين الاعتبار والتنزيل فان اعتبار الامارة علما مثلا هو بنفسه تشريع بخلاف التنزيل فان التنزيل كما افاد قدس سره في صفحة 430 عبارةٌ عن امرٍ واقعي حقيقته ترتيب اثر شيءٍ على شيءٍ

وقد يكشف عنه اللفظ كما لو قال الفقاع خمرٌ وقد ينتزع عن اثبات الحكم المختص بشيءٍ الى شيءٍ اخر كما لو اثبت المشرع حكم الصلاة للطواف فانتزع من هذا الاثبات عنوان التنزيل ولو لم يكن تصريحٌ في البين حيث ينتزع من لسان الاثبات تنزيل الطواف منزلة الصلاة وبهذا تعرف انه لا يلزم ان يكون دليل التنزيل لفظياً بل يمكن ان يكون لبيا

والمتحصل:

ان التنزيل امرٌ واقعيٌ او عنوانٌ انتزاعيٍ من امرٍ واقعيٍ بخلاف عملية الاعتبار فانه عبارة عن توسعة العنوان الواقعي جداً لما يشمل الفرد الاعتباري كتوسعة عنوان العلم جداً لما يشمل الامارة

ونتيجة ذلك:

ان ما دل على ان الامارة علمٌ ليس من باب الاعتبار بل من باب التنزيل اي ترتيب آثار العلم على الامارة لا انه ايجاد فردٍ اعتباريٍ من العلم ضمن الامارة

وحيث ان ما دل على ان الامارة علمٌ تنزيلٌ فهو على نسق ما دل على ان الاستصحاب علم من حيث كونه تنزيلا وبما ان كليهما تنزيلٌ فبالنتيجة لا حكومة لاحدهما على الاخر اذ الملحوظ في مقام التنزيل قد يكون جميع الاثار وقد يكون بعضها وحيث ان تنزيل الاستصحاب منزلة العلمٍ لم يلحظ فيه التعرض للامارة ورفع موضوعها فلا حكومة لدليل الاستصحاب على دليل اعتبار الامارة

كما ان دعوى حكومة الامارة على الاستصحاب من جهة تنزيلها منزلة العلم تتوقف على كون ذلك ملحوظاً في دليل حجية الامارة ولا يخفى عدم وفاء دليل حجية الامارة بهذين الامرين لترتب اثره عليه وهو تنزيل الامارة منزلة العلم وكون الملحوظ في هذا التنزيل رفع موضوع دليل الاستصحاب

والنتيجة

انه لاحكومة لاحدهما على الاخر

وما افيد في الكبرى من ثبوت فرق بين التنزيل والاعتبار محل منع لان التنزيل هي عملية اعتبارية وهي عبارة عن توسعة اثار المنزل عليه لما يشمل المنزل وليست عمليةً واقعية لا دخل للاعتبار والتعبد فيها فان تنزيل الطواف منزلة الصلاة مثلا هو عبارة عن تسرية احكام الصلاة للطواف وهو امرٌ تعبديٌ اعتباريٌ كتنزيل الفقاع منزلة الخمر

فالملحوظ في مقام التنزيل هو تسرية اثار المنزل عليه للمنزل او نفي سراية اثار المنزل عليه للمنزل كما لو قال لا شك لكثير الشك وكلٌ منهما ليس امراً واقعياً حاصلاً باسبابٍ تكوينية وانما هو ناشئٌ عن التعبد وفعل الشارع الذي لا معنى له الا الاعتبار

وبالتالي لا يوجد فرقٌ جوهريٌ بين الاعتبار والتنزيل كبروياً

نعم الصغرى غير تامة حيث ان الدليل الثابت لحجية الامارة انما هو السيرة العقلائية وليس في السيرة العقلائية حيثية اعتبارٍ او تنزيل وانما قام بناؤهم على ترتيب بعض اثار العلم على الامارة فلا يحرز من بناء العقلاء شمول هذا البناء لتقديم الامارة على الاستصحاب فضلاً عن شموله لتقديم الاستصحاب على الامارة

الجواب الرابع

قد افاد الشيخ الاعظم في فرائده ان الشك المأخوذ في الاصل موضوعيٌ بينما المأخوذ في الامارة مورديٌ فلاحكومة للاصل على الامارة لعدم نظر الاصل اليها

وقد ابان ذلك المحقق النائيني قدهما في الفوائد ايضاً

ولكن اورد على ذلك سيدنا الخوئي قدس سره:

بانه لا معنى واقعاً للفرق بين الموضوعية والموردية بحيث يقال ان الشك بالنسبة للاصل موضوعٌ وبالنسبة للامارة موردٌ

والسر في ذلك:

ان دليل اعتبار الامارة بالنسبة الى العلم بالواقع اما مهمل وهو محالٌ او مطلق بمعنى ان الامارة حجة وان علم المكلف بالواقع المخالف وهو لغوٌ فتعين ان يكون موضوع اعتبار الامارة فرض عدم العلم بالواقع فلافرق في ذلك بين ان يؤخذ عدم العلم في لسان الدليل او لا يؤخذ فان مرجع اعتبار الامارة حجةً الى اخذ عدم العلم في موضوع الاعتبار عقلاً

وبالتالي لا يبقى ثمة فرقٌ بين كون الشك موضوعياً او مورديا

الا ان سيد المنتقى قدس سره في ص 440 ج 6 انتصر لمطلب العلمين الشيخ والنائيني قدهم في اخذ الشك موضوعاً في الاصل ومورداً في الامارة

وافاد في بيانه:

ان ما يكون حداً للحكم تارةً يؤخذ في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم سواءً كان قيدا لنفس الحكم كالامور غير الاختيارية نحو الامكان فان جعل الحكم فرع امكانه وعليه فالامكان ملحوظٌ في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم فهو قيدٌ في نفس الحكم

او كان موضوعاً للحكم كالامور الاختيارية كاخذ الاستطاعة في رتبةٍ سابقةٍ على جعل وجوب الحج او اخذ الزوال في رتبة سابقة على جعل وجوب صلاة الظهر

وان كان مقتضى التحقيق رجوع قيود الحكم الى الموضوع لكنه لايلغي للفرق بين كون القيد مما يفرضه العقل في رتبةٍ سابقةٍ على الحكم وكون القيد مما اخذه الشارع تعبداً في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم

وتارة يكون القيد ملحوظاً في مرتبة الحكم لا في رتبةٍ سابقةٍ عليه بمعنى ان فعلية الحكم مساوقة لفعلية القيد فتكون فعلية الحكم وثبوت القيد متساوقين نظير ثبوت الضد فان ثبوت الضد محدودٌ بعدم ضده الا ان ثبوت الضد لم يؤخذ فيه عدم ضده في مرحلةٍ سابقةٍ عليه بل هو في مرتبته

فمثلا:

وجوب الصلاة مقيد بعدم الحرمة الا ان هذا القيد لم يلحظ في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب بل هو في مرتبة الوجوب بتقريب ان فعلية الوجوب في ظرف فعلية عدم الحرمة لا ان عدم الحرمة مأخوذٌ في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب والا لو كان عدم الحرمة مأخوذاً في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب كان التصرف في الحرمة تصرفا في الوجوب لان التصرف في الموضوع تصرف في الحكم بحيث لو قام دليلٌ على حلية العمل لكان مثبتاً للوجوب

فانه اذا كان وجوب اخراج الزكاة مثلا مقيدا بعدم حرمة العمل في رتبة سابقة بحيث متى ثبت عدم الحرمة للعمل وجب العمل فلازم ذلك انه لو قام دليلٌ على حلية العمل لكان مثبتا للوجوب بالدلالة الالتزامية فان اثبات الموضوع اثباتٌ للحكم ز لا يلتزم بذلك احد

مما يعني ان الوجوب وإن كان مقيّداً بعدم الحرمة إلّا أنّ هذا التقيد والقيد في رتبة المقيد وليس في رتبة سابقة عليه

ولذلك فالدليل المثبت لعدم الضد كعدم الحرمة لايتعرض لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الالتزامية لثبوت الضد كالوجوب

والنسبة بين الامارة والعلم بهذا النحو فان تقيد حجية الامارة بعدم العلم كتقيد الضد بعدم ضده بل هي منه وذلك لان المانع من حجية الامارة مع العلم بالواقع انما هو ثبوت التضاد سواءً كان تضاداً واقعياً بمعنى انه لا يجتمع واقعاً اعتبار الامارة مع العلم بخلافها او كانت تضاد علمياً بمعنى ان المكلف لا يحتمل حجية الامارة مع انكشاف خلافها بالنسبة لديه

ونكتة التضاد ان الاحكام الشرعية بما انها امورٌ اعتبارية لا واقعية فهي ليست متضادة بنفسها وانما هي متضادة في مرحلة الداعوية نحو الامتثال اذ المكلف لا يمكنه امتثال الحكمين المتضادين معاً كالوجوب والحرمة فلذلك كان التضاد بينهما في مرحلة الداعوية

فكذلك التضاد بين جعل الامارة علماً والعلم بالواقع لان جعل الامارة علما مرجعه الى جعل وجوب العمل على طبق الامارة كما لو قامت الامارة على مطلوبية صوم عاشوراء

وجعل الواقع الذي تعلق به العلم كما لو علم المكلف بحرمة صوم عاشوراء فان فعلية الحرمة في هذا الظرف مرجعها الى وجوب الاجتناب عن الصوم فجعل الحرمة الفعلية المتنجزة لعلم المكلف بها وجعل العلمية للامارة القائمة على خلاف الواقع متضادان في مرحلة الداعوية نحو الامتثال

فلا محالة يكون اخذ عدم العلم بالواقع في مورد جعل الامارة حجة من باب اخذ عدم الضد في ثبوت ضده وقد عرفت ان الضد وعدم الضد في مرتبةٍ واحدة لا ان عدم الضد ممااخذ في مرتبةٍ سابقةٍ على ثبوت ضده

ولذلك لا يكون التصرف باثبات عدم الضد موجباً للتصرف في ثبوت ضده وهذا هو معنى الموردية

فاتضح بذلك :

ان الشك الموضوعي هو عبارةٌ عن اخذ عدم العلم شرعا في رتبةٍ سابقةٍ على جعل الاصل حجة حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ان المشرع اخذ عدم العلم في رتبة سابقة على التعبد ببقاء المتيقن

بينما عدم العلم بالواقع المأخوذ حداً لجعل الامارة علما مما لم يؤخذ في رتبةٍ سابقةٍ على جعل الامارة حجة بل معنى جعل الامارة علما مساوقٌ لعدم العلم بالواقع لا ان عدم العلم بالواقع مأخوذ في رتبةٍ سابقةٍ عليه

وبالتالي فالفارق بين الشك الموضوعي وشك الموردي واضحٌ جداً

### 115

وقد اورد على ما افيد في المنتقى بان الاهمال في مقام الثبوت غير معقولٍ ففي حال جعل الحجية للامارة اذا لوحظت النسبة بينه وبين العلم الوجداني بالخلاف فاما ان يكون مهملاً وهو محال ثبوتاً او يكون مطلقا وهو خلف لغوية جعل الحجية للامارة مع العلم الوجداني بالخلاف

فتعين ان يكون موضوع حجية الامارة ثبوتاً هو عدم العلم وبالتالي فلا فرق بين صلاحية دليل حجية الامارة للحكومة على دليل حجية الاستصحاب وصلاحية دليل حجية الاستصحاب للحكومة على دليل حجية الامارة

ولكن سيد المنتقى قدس سره قد افاد في ص 441

بان الايراد غير واردٍ باعتبار ان الاهمال في مقام الثبوت ليس محالاً بنفسه بمعنى انه لا موضوعية فيه للامتناع والمحالية، وانما يكون الاهمال محالاً اذا كان موجباً للتردد في الحكم بلحاظ ان تردد المولى في ان موطن ملاكه هل هو المطلق? او المقيد؟ موجبٌ لتردده في موضوع حكمه ونتيجة التردد في موضوع الحكم التردد في جعل الحكم

واما اذا لم يكن المولى مترددا لعلمه بان حكمه بجعل الحجية للامارة لا يمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالية في الاهمال فلنفترض ان جعل الحجية للامارة مهمل من جهة الموضوع حيث لم يؤخذ في الموضوع عدم العلم بالواقع الا ان هذا الاهمال غير محالٍ لأن وجه المحالية ان يكون الاهمال موجباً للتردد ومع عدم استيجابه للتردد فلا مانع منه لان المجعول الذي لا يمكن التردد فيه لوضوح ضيقه وعدم شموله لفرض العلم الوجداني بالخلاف لا تردد فيه والتردد في الموضوع من حيث انه هل هو مطلق لتمام حالات الامارة او خصوص فرض عدم العلم لا مانع منه ما دام لا يوجب التردد في الحكم نفسه

ولو ابيت الا عن امتناع الاهمال في الموضوع ايضاً باعتبار ان المولى الحاكم مع التفاته الى ضيق دائرة حكمه وان حجية الامارة لا تمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالة يلحظ الموضوع ضيقاً قهراً عليه حيث ان ضيق الحكم موجب لضيق الموضوع لتلازمهما ثبوتا ؛ فلا مانع من الالتزام بذلك بان يقال ان عدم العلم الوجداني بالخلاف لوحظ ظرفا للموضوع لا قيد فيه ولا جزءاً منه وانما هو مجرد ظرفٍ بحيث ان حجية الامارة ظرفها عدم العلم الوجداني بالخلاف لا ان موضوعها متقيدٌ بعدم العلم الوجداني بالخلاف

وذكر ايضاً في صفحة 440 ما هو قريبٌ من هذا المعنى

حيث قال ان ما ذكر من الاشكال مندفع بان الشك لم يؤخذ شرطاً وقيداً في الحكم كي يلزم ما ذكر بل اخذ بنحوٍ يكون الحكم هو الحصة الملازمة للشك اي ان الحجية المجعولة للامارة ليست طبيعي الحجية وانما هي حصةٌ من الحجية وهي عبارة عن الحجية الملازمة لعدم العلم بالواقع والتي تكون مع الشك في الواقع بحيث لا يثبت الحكم في غير هذا الظرف فلا يكون الدليل الرافع للشك كدليل حجية الاستصحاب متعرضاً للحكم بحجية الامارة بحال اذ لا علاقة للشك في الواقع بجعل حجية الامارة لاقيدا ولاموضوعا وانما عدم العلم بالواقع ملازمٌ لحجية الامارة لا انه قيدٌ في الموضوع

ولكن يلاحظ على ما افيد

ان البحث ليس في مقام الصياغة والجعل حتى يقال بان الاهمال في مقام صياغة الجعل ممكنٌ لان البحث ليس في امكان الاهمال اللحاظي في مقام الجعل واستحالته كي يقال ما دام المجعول ضيقاً في حد ذاته وهو الحجية في ظرف عدم العلم بالواقع فلا يوجب الاهمال اللحاظي للموضوع في مرحلة الجعل تردداً من الحاكم في مقام جعل حكمه وانما البحث في الاهمال الثبوتي اي في مرحلة ارتباط الحكم بموضوعه سواءً قام المولى بصياغة الجعل ام لم يقم فان اقتضاء الملاك للحكم موجبٌ على نحو الملازمة الواقعية لارتباط الحكم بموضوعه

فمثلا وجود ملاك في حلول الزوال على المكلف يقتضي وجوب الصلاة ملازمٌ واقعاً للارتباط بين وجوب الصلاة والزوال سواءً قام المولى بجعله في مقام الصياغة ام لم يقم فهناك ملازمةٌ واقعيةٌ بين حدود الملاك وحدود ارتباط الحكم بموضوعه ولذا لا يتصور حكم بلا موضوع

وبما ان الارتباط بين الحكم والموضوع ارتباطٌ واقعيٌ ثبوتيٌ مع قطع النظر عن صياغة المولى لانه تابع لحدود الملاك فلا محالة لا يعقل ان يكون حكمٌ بلا موضوع ، وحينئذ يرد الاشكال في ان موضوع الحكم الذي هو على نسق حدود الملاك ما هو? هل انه مهمل ام مطلق ام مقيد? وحيث لا يعقل الاهمال الواقعي -لا الاهمال اللحاظي - اذ معنى الاهمال الواقعي ان الموضوع ليس على نسق الملاك وهذا محالٌ اذ المفروض ان الملازمة بينهما واقعيةٌ

فاذا لم يعقل الاهمال في موضوع الحكم واقعاً والمفروض ان الاطلاق خلف ضيق الحكم حيث ان الحجية المجعولة حصةٌ من الحجية لا تمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالة مقتضى ذلك ان يكون موضوع الحكم بحجية الامارة هو عدم العلم بالواقع وهذا معناه ان عدم العلم بالواقع كما اخذ موضوعا في دليل حجية الاستصحاب اخذ موضوعا في دليل حجية الامارة غايته اختلاف الكاشف لااختلاف المنكشف اي ان الكاشف عن اخذ عدم العلم في موضوع حجية الاستصحاب هو الدليل اللفظي بينما الكاشف عن اخذ عدم العلم في موضوع حجية الامارة هو حكم العقل الذي كشف لنا ان حدود الموضوع بهذا النحو

وبالتالي فكلٌ من الدليلين صالح للحكومة على الدليل الاخر والاشكال ما زال وارداً

الجواب الاخير

ان يقال ان المقصود بكون الشك في دليل حجية الاستصحاب موضوعياً وفي دليل حجية الامارة مورديا ان الشك في باب الاستصحاب اخذ في موضوع حجية الاستصحاب وحيث ان دليل حجية الامارة اعتبر الامارة علما كانت الامارة حاكمةً على الاستصحاب

واما في دليل حجية الامارة فلم يؤخذ الشك في الموضوع بل اخذ في الحكم اي ان عدم العلم بالواقع قيدٌ في نفس الحجية لا قيدٌ في موضوعها فالموضوع مطلق وهو الامارة حيث ان الامارة المجعول لها الحجية مطلقة ولا بشرط من حيث قيام العلم الوجداني بالخلاف وعدم قيامه

واما المحمول وهو الحكم بالحجية فهو حكمٌ بالحجية في ظرف عدم العلم بالواقع بحيث يكون عدم العلم بالواقع قيدا في الحكم لا قيداً في الموضوع

وبالتالي فحكومة دليل اعتبار الامارة علماً على الاستصحاب عبارةٌ عن الحكومة على الموضوع بينما لو قيل بحكومة دليل اعتبار الاستصحاب علماً على الامارة لكان حكومةً على الحكم واذا دار الامر بين الحكومة على الموضوع او الحكومة على الحكم كانت الحكومة على الموضوع مقدمةً عرفاً على الحكومة على الحكم كتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي في مقام الجمع بين الادلة عرفا

ويلاحظ على ذلك

ان ما قام البناء العرفي عليه من تقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي انما هو في باب العام والخاص فاذا وردٌ عامٌ وهو يجوز اكرام العالم وورد خاصٌ وهو لا تكرم العالم الفاسق ، حصل التنافي بين العام والخاص فلابد من الجمع بين الدليلين اما بالتصرف في الموضوع وذلك بتخصيص جواز اكرام العالم بفرض عدم فسقه او بالتصرف في الحكم وذلك بحمل الهيئة وهي هيئة النهي على الكراهة حيث ان التصرف في الموضوع ما هو الا عبارة عن تقييد إطلاق المادة والتصرف في الحكم ما هو إلا تقييد لإطلاق الهيئة لأن دلالة الهيئة وهي هيئة النهي على الحرمة ليست بالوضع وانما هي دلالةٌ بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة حيث لم تقم قرينةٌ على الترخيص في الفعل كي يستفاد من النهي الكراهة فالتصرف في الموضوع والتصرف في الحكم مرجعهما الى تقييد الاطلاق اما تقييد اطلاق المادة في العام او تقييد اطلاق الهيئة في الخاص فهنا قام بناء اهل العرف على تقديم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي

واما في محل الكلام وهو ما اذا قال المولى من قام عنده خبر الثقة على شيءٍ فهو عالم به علماً محدوداً بعدم العلم بالخلاف بلحاظ ان عدم العلم قيدٌ في الحكم بالعالمية وقال: من علم بحدوث شيءٍ فشك في بقائه فليس بشاكٍ في البقاء بل هو عالمٌ بالبقاء فان النسبة بينهما عمومٌ من وجه اذ قد تقوم الامارة في مورد عدم العلم بالحدوث وقد يحصل العلم بالحدوث والشك في البقاء في مورد عدم قيام امارةٍ على الخلاف وحيث ان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فلم يحرز بناء العرف على تقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي لمثله كي يقال بذلك

فتحصل :

ان الايراد على مبنى العلمين النائيني والخوئي اللذين قالا بان دليل اعتبار العلمية كما هو حاصل في دليل حجية الامارة حاصل في دليل حجية الاستصحاب ايضا ومقتضى ذلك صلاحية كل منهما للحكومة على الاخر فالاشكال مستحكم

الا ان يقال

حيث ان المرتكز العرفي يرى ان كاشفية الاستصحاب عن الواقع ليست بدرجة كاشفية الامارة عن الواقع فان الامارة وجه للواقع يتكفل اثباته ونفي احتمال خلافه بينما الاستصحاب وان كان محرزاً حيث انه من الاصول المحرزة الا انه اصل وليس امارة في مقام الحكاية عن الواقع

وبالتالي فان درجة كاشفية الاستصحاب عن الواقع ليست كدرجة كاشفية الامارة عن الواقع ومع اختلاف درجة الكشف فيهما لذلك يرى بالنظر العرفي ان دليل اعتبار الامارة علماً حاكم على دليل الاستصحاب رافع لموضوعه بخلاف دليل اعتبار الاستصحاب علماً فانه لا صلاحية له للحكومة على دليل اعتبار الامارة علماً لان درجة كشفه متأخرة رتبة عن درجة كاشفية الامارة فلذلك لا يصار اليه الا مع تعذر الدرجة الاقوى من الكشف

### 116

الوجه الاخير من وجوه تقريب حكومة دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب:

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في الجزء 6 السادس صفحة 441

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى

ان كلا الدليلين وهما دليل اعتبار الامارة علماً ودليل اعتبار الاستصحاب علماً يتكفل جعل العلمية ونفي احتمال الخلاف الا ان موضوع دليل حجية الامارة عدم العلم بالواقع بلحاظ ان مفاد الامارة هوبيان الواقع والحكاية عنه فمفاد دليل حجيتها امضاؤها و اعتبار وصولها وصولا للواقع

بينما موضوع دليل حجية الاستصحاب عدم وصول الواقع والحيرة فيه و الاستصحاب وان كان محرزاً الا ان مفاده ومؤداه تنقيح الوظيفة العملية في فرض عدم وصول الواقع

وبالتالي فما دل على اعتباره علما انما يعني نفي احتمال الخلاف بلحاظ مؤداه لا بلحاظ الواقع

وكما عبر في حاشية المنتقى بقوله:

فانه يتكفل الغاء احتمال خلاف حكمه مما هو في مرتبته ولا يتعدى الى الواقع كي يكون ناظراً الى الامارة ايضاً

المقدمة الثانية

بما ان دليل اعتبار الامارة علماً يتكفل الغاء احتمال خلاف الواقع بقيام الامارة فهو رافعٌ تعبداً لموضوع دليل حجية الاستصحاب ولا عكس

وذلك لانه لايعقل اخذ عدم الاصل في موضوع حجية الامارة اذ المفروض ان الاصل وهو الاستصحاب موضوعه عدم وصول الواقع فهو متأخرٌ رتبةً عن عدم وصول الواقع ،فلو اخذ مع ذلك عدم الاصل في موضوع دليل حجية الامارة لكان دليل حجية الامارة متأخراً رتبةً عن عدم وصول الواقع الذي هو موضوعٌ لحجية الاستصحاب، وذلك يقتضي حصول التهافت بين مفاد دليل حجية الامارة وموضوعه

اذ ان مفاد دليل حجية الامارة اعتبار الامارة وصولاً للواقع لكونها في مقام الحكاية عنه وهذا لا يجتمع مع اخذ عدم وصول الواقع في موضوع اعتبارها وصولاً للواقع فانه تدافع وتهافت، واخذ ما هو متأخرٌ فيما هو متقدم . ومقتضى هذه القرينة العقلية عدم صلاحية دليل حجية الاستصحاب للحكومة على دليل حجية الامارة

ولكن يلاحظ على ذلك:

انه لو سلمت الصغرى وهي ان دليل حجية الامارة ودليل الاستصحاب مشتركان في اعتبار العلمية فانه لا معنى لاعتبار العلمية في الاستصحاب الا بمعنى اعتبار وصول مؤداه وصولاً للواقع اذ لا معنى لنفي احتمال خلاف حكمه من دون نظرٍ الى الواقع لان المفروض ان قيام الاستصحاب مساوق للعلم الوجداني بحكمه وحجية مؤداه ، فلا معنى لنفي احتمال الخلاف بلحاظ حكمه لابلحاظ الواقع مع حصول علم وجداني بحكمه ، واما دعوى ان مفاد دليل الاستصحاب اعتباره علما بلحاظ الاصول العملية التي في مرتبته كالبراءة والتخيير والاحتياط والحل والطهارة لابلحاظ الامارة فهو تحكم ، لاقرينة عليه من نفس دليل الاستصحاب فان مفاده اما اعتباره علما فمقتضاه الحكومة على الجميع ومنها الامارة لان موضوع الجميع عدم العلم، وامامجرد جعل الوظيفة العملية فلااقتضاء فيه لحكومته على ادلة الاصول .

كما ان اعتبار العلمية ونفي احتمال الخلاف لدى المرتكزات العقلائية انما يصح بلحاظ الواقع لا بلحاظ نفس مؤدى الاستصحاب وحجيته

وبالتالي متى سلمت الصغرى لم يكن وجهٌ لصلاحية دليل حجية الامارة للحكومة على دليل الاستصحاب دون العكس ولا معنى لاخذ عدم وصول الواقع بمعنى الحيرة في موضوع حجية الاصل ما دام اصلاً محرزاً ناظراً لاحراز الواقع وتثبيته فلا وجه لاخذ عدم وصول الواقع بمعنى الحيرة في موضوع حجيته بل انما المأخوذ في موضوع حجيته هوالمأخوذ في موضوع حجية الامارة وهو عدم العلم بالواقع لاعدم الوصول بمعنى الحيرة والشك

التقريب الثالث من تقريبات تقديم الامارة على الاستصحاب غير تقريب الحكومة والورود هو دعوى الاخصية .

بان يقال:

ان دليل حجية الامارة كدليل حجية خبر الثقة كما في قوله في صحيحة الحميري: العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع فانهما الثقتان المأمونان . اخص مطلقاً من دليل حجية الاستصحاب او بمثابة الاخص باعتبار ان الامارة وان افترقت عن الاستصحاب في بعض الموارد كموارد توارد الحالتين او ابتلاء الاستصحاب بالاصل المعارض في اطراف العلم الاجمالي المنجز الا ان هذه الموارد نادرة فلا يخل وجودها بكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب .

ولكن للتأمل في هذا التقريب مجال

وبيانه:

ان دليل حجية الامارة اما الارتكاز العقلائي القائم على حجية خبر الثقة . او ان دليل حجية الامارة هو الروايات الخاصة

فان كان دليل حجية الامارة كحجية خبر الثقة هو ارتكاز العقلاء فلا يبعد ان لايشمل دليل حجية الاستصحاب لمورد قيام الامارة الحجة لا من باب الاخصية بل من انصراف دليل حجية الاستصحاب عن مورد قيام الامارة خصوصاً مع كون الاستصحاب امراً ارتكازياً كما هو ظاهر التعليل في صحيح زرارة باعتبار انعقاد الارتكاز العقلائي على تقديم الكاشف من قبيل الامارة على المحرز من قبيل الاستصحاب

بل يكفي في عدم شمول دليل حجية الاستصحاب لمورد قيام الامارة احتمال وجود الارتكاز حيث ان الارتكاز على تقدير وجوده فهو بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الاطلاق لدليل حجية الاستصحاب لما يشمل مورد حجية الامارة واحتمال القرينة اللبية المتصلة مانعٌ من احراز ظهور الدليل في الاطلاق والشمول

واما اذا كان دليل حجية الامارة كخبر الثقة مثلاً هو الروايات وفرض ان الروايات الدالة على حجية خبر الثقة مما وصل بالتواتر او تظافر القرائن الموجبة للعلم بالحجية لكي لا يلزم الدور من الاستدلال على حجية خبر الثقة بخبر الثقة الا ان كون دليل حجية خبر الثقة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب يتوقف على امرين:

الامر الاول انحلال العلم الاجمالي الكبير

حيث ان المكلف في بداية الشريعة كان له علمٌ اجماليٌ باشتمال الشريعة على تكاليف كثيرة في سائر الموارد ومقتضى منجزية هذا العلم الاجمالي الكبير عدم حجية استصحاب عدم التكليف لتعارض الاستصحاب العدمي في اطرافه، ومقتضى ذلك ان تكون الامارة في هذه الموارد حجةً من دون وجود حجة معارضة وهي الاستصحاب وبما ان هذه الموارد كثيرة في زمن صدور الشريعة بل بعد زمان النبي صلى الله عليه واله فلم يكن افتراق موارد الامارة عن موارد قيام الاستصحاب موارد نادرة كي يكون ذلك موجباً لكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص

الا ان يقال:

ان العلم الاجمالي المزبور في مثل زمان الرضا عليه السلام فمن بعده من الائمة قد انحل لكثرة الامارات الصادرة في تحديد التكاليف في موارد الشبهات الحكمية بحيث

ينحل المقدار المعلوم اجمالاً منها بوصول المقدار المعلوم من هذه الامارات في معرض الوصول

الامر الثاني

ان الفحص عن الامارة في موارد قيامها في زمان المعصومين عليهم السلام كان امراً ميسوراً اذ ربما يقول قائل ان طريق الوصول الى الامارات المتوفرة في زمان المعصومين عليهم السلام على الحكم الشرعي كان منحصرا بخبر الثقة فاذا لم تثبت حجية خبر الثقة في ذلك الظرف بعد اصبح الفحص والوصول للامارة الحجة غير متيسر ومع عدم تيسر الفحص فالامارة ليست في معرض الوصول واذا لم تكن في معرض الوصول لم تكن حجة واذا لم تكن حجة كان الجاري هو استصحاب عدم التكليف فمقتضى ذلك ان لا وجود للامارة في موردٍ لا وجود فيه للاستصحاب الحجة

او فقل انه من الموارد النادرة التي لا تخل ندرتها بكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص

ولكن يمكن دفع ذلك

بان الفحص عن خبر الثقة او الامارات الاخرى القائمة على الحكم الشرعي في ازمنة المعصومين ع خصوصا زمن الباقرين والصادقين او زمن الكاظم والرضا عليهم السلام من غير طريق خبر الثقة كان امرا ميسوراً بتوفر القرائن آنذاك وإمكان السؤال وتتبع الموارد فحيث كان الامر ميسوراً كانت الامارات الصادرة عن المعصومين ع فى معرض الوصول ومقتضى كونها في معرض الاصول حجيتها اذ يكفي في حجية الامارة كونها في معرض الوصول وان لم تصل بالفعل ومقتضى حجية الامارات عدم جريان استصحاب عدم التكليف وبالتالي فافتراق الامارة عن الاستصحاب ولو كان هو استصحاب عدم التكليف موارد غير نادرة ومقتضى عدم ندرتها ان تكون النسبة بين دليل حجية الامارة ودليل حجية الاستصحاب العموم من وجه

وبناءً على ذلك فلا يتم تقديم دليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب بنكتة الاخصية

### 117

تعقيبٌ

بناء على تقدم الامارة على الاستصحاب سواءً كان بالتخصيص ام بالحكومة ام بالورود? فهل تتقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً ولو كانت موافقةً للاستصحاب ام يختص تقديمها عليه بفرض كونها مخالفةً له؟

لا ريب انه لو قيل بان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هوالتخصيص بمعنى ان دليل حجية الامارة مخصصٌ لدليل الاستصحاب ولو باعتبار ان الغالب في موارد الامارة وجود استصحابٍ مخالف

وبالتالي لو قدم دليل حجية الاستصحاب على دليل حجية الامارة لكان موجباً لاختصاص حجية الامارة بالفرد النادر وهو مما لا يحتمل لدى المرتكز العقلائي والمتشرعي

وبالتالي فدليل حجية الامارة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب فيكون مخصصا له

وبناء على ذلك فالتقديم يختص بفرض كون الامارة مخالفةً بحسب المؤدى للاستصحاب لان قيام المرتكز العقلائي على تقديم الخاص على العام سواءً كان بمناط القرينية ام بمناط الاظهرية انما هو فرع التنافي بينهما في الحكم بحيث يحتاج الى مبررٍ لتقديم احدهما على الآخر ، وذلك المبرر دعوى القرينية او الاظهرية والا مع فرض اتفاقهما في الحكم فيمكن العمل بكليهما ولا وجه لتقديم الخاص العام

فالنتيجة ان تقديم الامارة على الاستصحاب من باب التخصيص يختص بكون الامارة مخالفة ولا يشمل فرض الموافقة

واما اذا قيل بان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هوالورود او الحكومة فلابد من تنقيح ما هو موضوع حجية الاستصحاب ليعرف بذلك شمول التقديم لفرض الموافقة وعدمه

وهنا ثلاثة محتملات لموضوع دليل حجية الاستصحاب

المحتمل الاول :

ان يكون موضوع دليل حجية الاستصحاب عدم العلم بالواقع، وبناء عليه فلا فرق في تقديم الامارة على الاستصحاب بين كونها موافقةً او مخالفة لانه اذا كان المراد بالعلم المأخوذ عدمه في موضوع حجية الاستصحاب هوالعلم الاعم من الوجداني والتعبدي ، والمفروض ان الامارة علمٌ كان دليل اعتبار الامارة علماً وارداً على دليل حجية الاستصحاب لكونه رافعاً لموضوعه بغض النظر عن كونه موافقاً او مخالفاً اذ المفروض ان الامارة علمٌ فلا بقاء لعدم العلم مع قيام الامارة سواء كانت موافقة ام مخالفة?

وكذلك اذا قيل ان المراد بالعلم المأخوذ عدمه في موضوع حجية الاستصحاب هوالعلم الوجداني فان قيام دليل حجية الامارة على اعتبار الامارة علماً رافعٌ لموضوع حجية الاستصحاب تعبدا سواء كانت الامارة موافقة ام مخالفة?

المحتمل الثاني

ان يكون موضوع حجية الاستصحاب هو موضوعٌ النهي في دليل الاستصحاب وموضوعٌ النهي هو نقض اليقين بالشك المتقوم بصدق النقض

وبناءً على ذلك فان ما يكون ناقضاً لليقين بحدوث الشيء هو اليقين بارتفاعه بمعنى انه ما لم يحصل يقينٌ بالارتفاع فالمنهي عنه صادقٌ وهو النهي عن نقض اليقين بالشك

وبناءً على ذلك سواءً قيل بان الماخوذ عدمه في الاستصحاب هو عدم الناقض الوجداني بحيث يكون دليل اعتبار الامارة علماً حاكما او عدم الناقض الاعم من الوجداني والتعبدي بحيث يكون دليل اعتبار الامارة علما واردا فانه حيث اخذت خصوصية النقض في موضوع 0حجية الاستصحاب بان كان موضوع الاستصحاب هو عدم نقض اليقين باحتمال الخلاف وانحصار نقضه باليقين بالخلاف فان قيام الامارة الموافقة للاستصحاب ليس ناقضاً لليقين بالحدوث للتوافق بينهما ، وبما انه ليس ناقضاً لليقين بالحدوث لموافقته له فالاخذ به والعمل على طبق الامارة ليس منافيا لموضوع حجية الاستصحاب ما دام عنوان النقض مقوما لموضوع الحجية والامارة الموافقة ليست ناقضا

فبالتالي لا حكومة ولا ورود لدليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب

المحتمل الثالث

ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء ومقتضى ذلك شمول حكومة الامارة على الاستصحاب لفرض الامارة الموافقة، اذ المفروض ان موضوع الاستصحاب الشك في البقاء وبما ان الامارة علمٌ والعلم يلغي الشك تعبداً فلاموضوع للاستصحاب مع قيام الامارة وان كانت موافقة

الا ان الاشكال يرد على صاحب الكفاية الذي تبنى الورود مع بناءه على ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء ، حيث ان صاحب الكفاية اورد على الشيخ الاعظم قدس سره الذي بنى على ان وجه تقدم الامارة على الاستصحاب هو الحكومة بان لازم كلامه عدم شمول الحكومة لفرض الامارة الموافقة مع ان الشيخ قائلٌ بتقديم الامارة على الاستصحاب مطلقاً

وهذا الاشكال يرد على صاحب الكفاية نفسه ايضاً فانه بناءً على مختاره من ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء فالامارة الموافقة للاستصحاب ليست واردةً عليه لان الشك في البقاء ما زال صادقاً حتى مع قيام الامارة اذ المفروض ان غاية ما تفيده الامارة هو الظن ولا تفيد العلم وبالتالي فالشك في البقاء ما زال صادقاً وبما ان الشك في البقاء ما زال صادقا بالوجدان فمقتضى ذلك عدم ورود الامارة الموافقة على الاستصحاب مع ان صاحب الكفاية قد التزم بتقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً وان كانت موافقة

وبتعبير اخر لسيد المنتقى قدس سره في الجزء 6 صفحة 436

حيث ذكر ان صاحب الكفاية قدس سره قد قرب الورود بان النقض للاستصحاب بالامارة المخالفة للاستصحاب ليس نقضاً لليقين بالشك كي يكون منهيا عنه- في لا تنقض اليقين بالشك- بل هو نقضٌ لليقين بالحدوث باليقين بحجية الامارة الرافعة لمفاد الاستصحاب وفي صورة قيام الامارة الموافقة لا يتصور نقضٌ اذ المفروض ان الامارة موافقةٌ للاستصحاب بحسب المفاد وبما انهما متوافقان فالعمل بالامارة ليس بنقضٍ بل هو عمل بالاستصحاب ايضا ، واذا لم يكن العمل بالامارة نقضا والمفروض ان الشك في البقاء مازال باقيا وجدانا اذ الامارة لا تفيد العلم بل غاية ما تفيد الظن فمقتضى ذلك ان العمل بالامارة الموافقة ما زال مندرجاً تحت عنوان الشك في البقاء ومشمولا لعنوان النهي عن نقض اليقين بالشك فيكون المورد مشمولاً لدليل الاستصحاب ودليل حجية الامارة فلاورود .

لكن سيد المنتقى قدس سره في ص 437 قد دافع عن رأي صاحب الكفاية بانه يمكن تصوير الورود حتى مع فرض كون الامارة موافقةً لمفاد الاستصحاب

وبيانه:

ان موضوع حجية الاستصحاب هو متعلق النهي في باب الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك، وبناءا عليه فالموضوع هو المقيد بما هو مقيد اي النقض المقيد بالشك لامطلقا ومن الواضح ان الموضوع اذا كان هو المقيد بما هو مقيد فكما يرتفع الموضوع بارتفاع القيد كذلك يرتفع بارتفاع ذات المقيد

ولذلك اذا كانت الامارة مخالفةً للاستصحاب لم يصدق المنهي عنه على العمل بالامارة اذ العمل بالامارة وان كان رفعا لليد عن المتيقن حدوثه ونقضاً لليقين بالحدوث الا انه ليس نقضا لليقين بالحدوث بسبب الشك بل هو نقضٌ لليقين بالحدوث بسبب اليقين بحجية الامارة المخالفة ففي فرض الامارة المخالفة يرتفع موضوع النهي في باب الاستصحاب بارتفاع القيد وهو الشك فان المقيد وهو النقض وان صدق الا ان القيد وهو كون النقض نقضاً بالشك ليس صادقاً

وان كانت الامارة موافقةً للاستصحاب كما لو كان مقتضى الاستصحاب وجوب الصوم وقامت الامارة على الوجوب، فرفع اليد عن الحالة السابقة وهي ما تيقن بحدوثه ، بعدم الاتيان بالصوم مثلا معنون بعنوان مخالفة الحجة وهي الامارة القائمة بالفعل ، ومنهي عنه بهذا العنوان لا بعنوان نقض اليقين بالشك لأنه ليس نقضاً لانه ترك للعمل من الاساس فهو وان خالف الامارة الحجة عليه بالفعل الموافقة لمؤدى الاستصحاب لكنه لا ينطبق عليه موضوع النهي الاستصحابي وهو النقض وان كان يشمله نهيٌ اخر وهو النهي عن مخالفة الحجة

وبما انه لا يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك لم يندرج تحت موضوع النهي . فلايشمله الاستصحاب .

فالخلاصة:

ان موضوع النهي الاستصحابي في فرض كون الامارة موافقةً للاستصحاب مرتفعٌ لا لاجل ارتفاع القيد وهو ان النقض ليس نقضاً بالشك بل لاجل ارتفاع المقيد وهو عدم صدق النقض في المقام وبما انه لا يصدق عليه انه نقضٌ لم يشمله النهي الاستصحابي فليس المقام موضوعا لحجية الاستصحاب

وبالتالي فتقريب الورود على ما ذهب اليه صاحب الكفاية في صورة الموافقة ممكن كما هو تامٌ في صورة المخالفة

### 118

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى

بأن حال المكلف مع قيام الاستصحاب كاستصحاب الوجوب مثلاً اما على وفق الاستصحاب او على خلافه فان كان حال المكلف على وفق الاستصحاب كما اذا اتى بما قام الاستصحاب على وجوبه او اجتنب ما قام الاستصحاب على حرمته فان ما اتى به كما انه ليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك لكونه جرياً على وفق الحالة السابقة اذ لا يعتبر في حجية الاستصحاب ولا في الجري وفقه الاستناد اليه بل يصدق الجري وفقه حتى مع الغفلة عنه فكذلك لا يصدق عليه مخالفة الحجة بلحاظ موافقة حاله للامارة الموافقة للاستصحاب

وان كان حاله على خلاف الحالة السابقة كما اذا ترك ما قام الاستصحاب على وجوبه او تناول ما قام الاستصحاب على حرمته فان ما صنعه كما انه مخالفٌ للحجة وهي الامارة الموافقة للاستصحاب فانه نقضٌ لليقين بالشك حتى لو لم يلتفت الى ان ما قام به مخالفٌ لمقتضى الاستصحاب اذ لا يعتبر في صدق نقض اليقين بالشك الالتفات لكون عمله مخالفاً لما تيقن بحدوثه بل ما حصل منه عملا هو نقضٌ لليقين بالشك

اذ المقصود بنقض اليقين بالشك عدم الجري على وفق ما تيقن بحدوثه وان لم يكن السبب في رفع يده عن الحالة السابقة هو الشك واحتمال الارتفاع

بل يرد على ما مضى من المحتمل الثاني من محتملات موضوع حجية الاستصحاب انه مبنيٌ على ان لعنوان النقض خصوصية وبالتالي حيث لا يصدق على العمل بالامارة الموافقة انه نقضٌ للمستصحب فلا ورود ولا حكومة للامارة على الاستصحاب مع فرض توافقهما

ولكن بناءً على الروايات الاخرى التي لم تعبر عن مناط جريان الاستصحاب بصدق النقض كما في رواية الخصال: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه -بناءً على عدم ورود الذيل فيها- او مكاتبة القاساني- اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية- او معتبرة عبدالله ابن سنان- لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه- ونحو ذلك من الروايات المعتبرة الواردة في باب الاستصحاب الدالة على ان مناط جريان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء سواءً صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة عنوان نقض اليقين بالشك ام لم يصدق? فانه لا يكون المناط في صدق الورود او الحكومة على الامارة موافقتها للاستصحاب او مخالفتها له باعتبار صدق النقض في فرض المخالفة دون الموافقة

والعمدة هو المرتكز العقلائي حيث ان حجية الامارة وحجية الاستصحاب من المرتكزات العقلائية و المرتكز العقلائي لم يحرز بناؤه على تقديم الامارة الموافقة للاستصحاب على الاستصحاب

ثم ان سيد المنتقى قدس سره في صفحة 438 ج 6 ذكر ثمرةً عملية ترتبط بالقول بورود الامارة على الاستصحاب الموافق لها او عدمه

وبيان ذلك بذكر المثال:

لو فرض ان المكلف علم اجمالا بنجاسة احد المائين اما الف او باء وقامت على طهارة كل منهما امارةٌ ، وكان ماء الف في نفسه مستصحب الطهارة لاحراز حالته السابقة ، واما -باء،- فلم تحرز حالته السابقة كي يجري فيه استصحاب الطهارة كما ان هناك منشأً عقلائياً يمنع من جريان اصالة الطهارة فيه فلم يقم على - ماء باء - الا الامارة القائمة على طهارته بخلاف ماء (الف) فانه مضافا للامارة القائمة على طهارته فهو في نفسه مجرى لاستصحاب الطهارة

وهنا افاد سيد المنتقى قدس سره امرين

الامر الاول

انه بناءً على القول بورود الامارة على الاستصحاب وان كانا متوافقين فان الامارتين الدالتين على طهارة كلٍ من الماءين وان لم تتعارضا بحسب المدلول المطابقي حيث ان كلاً منهما تدل على طهارة ماءٍ بخصوصه الا انهما متعارضان بحسب المدلول الالتزامي والمفروض ان الامارة حجةٌ في لوازمها ومثبتاتها ، حيث ان المكلف علم بنجاسة احد الانائين فدلالة كل امارةٍ على طهارة الماء الذي قامت عليه بالمدلول المطابقي مساوقةٌ لدلالتها بالالتزام على ان النجس المعلوم بالاجمال هو الماء الاخر فيتعارضان من حيث هذا المدلول الالتزامي .

وبالتالي ان قيل ان الامارة الموافقة واردةٌ على الاستصحاب فالامارة القائمة على طهارة ماء الف واردة على استصحاب الطهارة فيه ، والنتيجة ح وقوع المعارضة بين الامارة في ماء الف والامارة في ماء باء وتساقطهما ووصول النوبة لاستصحاب الطهارة في ماء الف بلا معارض حيث لم يقم في الطرف الاخر اصلٌ محرزٌ للطهارة لا استصحاب ولا اصل الطهارة

بخلاف ما اذا لم نقل بالورود فمقتضى ذلك ان استصحاب الطهارة في الف والامارة القائمة على طهارته كلاهما بمثابة دليلٍ واحدٍ معارضٍ للامارة القائمة على طهارة باء من حيث المدلول الالتزامي

وهو النجاسة .

ولكن يمكن الملاحظة على ما افيد

وهو انه لو لم نقل بورود الامارة الموافقة للاستصحاب ، فهل تقع المعارضة بين الامارتين فقط من حيث المدلول الالتزامي او يكون استصحاب الطهارة في ماء الف معارضاً ايضاً للمدلول الالتزامي للامارة القائمة على طهارة ماء باء كما هو ظاهر كلام المنتقى ؟

الصحيح هو عدم المعارضة على جميع المباني اي سواءً قيل ان الامارة المخالفة للاستصحاب مخصصة لدليل الاستصحاب او حاكمةٌ عليه او واردةٌ عليه فانه لا ريب لدى المرتكز العقلائي والمتشرعي في تقديم الامارة المخالفة للاستصحاب على الاستصحاب وان اختلف في وجه التقديم

وبناءً على ذلك فالامارة القائمة على طهارة ماء باء تدل بالدلالة الالتزامية على نجاسة ماء الف وبلحاظ هذا المدلول الالتزامي تكون مخالفةً لاستصحاب الطهارة في ماء الف وحيث انها مخالفة له فهي مقدمة عليه ، فان الامارة المخالفة مقدمةٌ على الاستصحاب بغض النظر عما هو وجه التقديم فلا مورد للتعارض بناءا على عدم الورود بين استصحاب الطهارة في ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء

الامر الثاني

افيد في المنتقى ان وقوع التعارض بناء على ورود الامارة الموافقة للاستصحاب عليه بين الامارة القائمة على طهارة ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء ووصول النوبة لاستصحاب الطهارة في ماء الف مبنيٌ على حجية الاصل الطولي ونجاته من المعارضة كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره

وبيان ذلك بالمثال

انه لو علم المكلف بنجاسة احد الماءين ولاقت اليد ماء الف دون ماء باء فقد يقال ان اصالة الطهارة في الملاقى وهو ماء الف معارضةٌ لاصالة الطهارة في عدله وهو ماء باء للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما وبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبة لجريان اصالة الطهارة في اليد الملاقية لماء الف حيث ان الاصل الطولي المتاخر رتبة لا يدخل ضمن المعارضة فان اصالة الطهارة في الملاقى تتعارض مع اصالة الطهارة في عدله لكونهما متحدين بحسب الرتبة من دون دخول اصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد في المعارضة لانه متأخرٌ رتبةً عن اصالة الطهارة في الملاقى وبعد تساقط الاصلين المتعارضين تصل النوبة لجريان اصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد بلا معارضٍ وهذا ما يعبر عنه بنجاة الاصل الطولي من المعارضة

واما اذا قيل بان الاصل الطولي لا ينجو من المعارضة وفاقا للمحقق النائيني قدس سره بلحاظ ان اختلاف الرتبة في الاصول العملية لا اثر له في حجية الاصل العملي ، اذ لم يؤخذ في موضوع حجية الاصل الرتبة ، بل المناط في حجية الاصل العملي هو كونه محددا للوظيفة العملية بغض النظر عن مسالة الرتبة . وبالتالي فمقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة شموله لاصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد في عرض شموله لاصالة الطهارة في الملاقى وهو ماء الف وعدله وهو ماء باء وان تفاتت الرتبة ، وبناء على شمول اطلاقه للثلاثة في عرض واحد فان اصالة الطهارة في ماء باء معارضٌ لاصلين في ماء الف وهما اصالة الطهارة في الماء واصالة الطهارة في ملاقيه وهو اليد

وهنا افيد في المنتقى بان مدعى ان الامارة القائمة على طهارة ماء الف تسقط بالمعارضة مع الامارة القائمة على طهارة ماء باء وتصل النوبة بعد تساقطهما وتعارضهما لاستصحاب الطهارة في ماء الف مبنيٌ على نجاة الاصل الطولي من المعارضة ، و اذا لم نقل بنجاة الاصل الطولي من المعارضة ، فان المعارضة تقع بين الأمارة القائمة على طهارة باء ودليلين في ماء ألف وهما الأمارة القائمة على طهارته واستصحاب الطهارة

وهذا ايضا محل تأمل والسر في ذلك:

ان النسبة بين استصحاب الطهارة في ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء ليست نسبة الاصل الطولي وانما هي نسبة الاصل المسببي للاصل السببي وبالتالي فلا مجال لجريان استصحاب الطهارة في عرض جريان الامارة القائمة على طهارة ماء باء، بلحاظ ان الشك في جريان استصحاب الطهارة في ماء الف مسببٌ عن الشك في حجية الامارة القائمة على طهارة ماء باء اذ لو ان الامارة القائمة على طهارة ماء باء حجة لكانت حجة في مدلولها المطابقي وهو ان ماء باء طاهر وحجة في مدلولها الالتزامي وهو ان النجس المعلوم بالاجمال هو ماء الف واذا تمت حجيتها في مدلولها الالتزامي وهو نجاسة ماء الف لم يجر استصحاب الطهارة فيه مع قيام امارةٍ ولو بالمدلول الالتزامي على نجاسته

فنسبة استصحاب الطهارة في ماء الف للمدلول الالتزامي للامارة القائمة على طهارة ماء باء نسبة الاصل المسببي للسببي ولاجريان للاصل المسببي مع جريان الاصل السببي فهذا نظير ما اذا غسل ثوب متنجس بماء يشك في طهارته فانه ان كان الماء الذي غسل به الثوب طاهرا طهر الثوب ولم يجر فيه استصحاب النجاسة المعلومة سابقاً وان كان نجسا جرى فيه استصحاب النجاسة فالشك في جريان استصحاب النجاسة في الثوب المغسول مسببٌ عن الشك في كون الماء الذي غسل به طاهراً ام لا وبالتالي فالجاري في الماء هو استصحاب الطهارة واستصحاب الطهارة في الماء ليس معارضاً باستصحاب النجاسة في الثوب اذ لا معنى للمعارضة بين الاصل السببي والاصل المسببي بل يكون استصحاب الطهارة في الماء حاكماً على استصحاب النجاسة في الثوب فلا مجال لجريانه

والمقام من هذا القبيل فان استصحاب الطهارة في ماء الف لا مجرى له مع حجية الامارة على طهارة ماء باء في المدلول الالتزامي ولا يتصور لتعارضهما وجهٌ

فتحصل:

انه سواءً قيل بان الامارة الموافقة للاستصحاب واردةٌ عليه ام لا ؟ فانه لا تترتب على ذلك ثمرةٌ عمليةٌ في البين

### 119

البحث الجديد:

### في تقديم الامارة على الاصول العملية غير الاستصحاب

وبيان ذلك بذكر مطلبين

المطلب الاول

في وجه تقديم الامارة على الاصول العقلية كالبراءة والاحتياط العقليين

ولا ريب هنا في ورود الامارة المعتبرة على البراءة العقلية اذا كانت الامارة قائمةً على التكليف الالزامي

والسر في ذلك

ان موضوع البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان اللا بيان وبما ان الامارة المعتبرة الدالة على التكليف الالزامي بيانٌ فدليل حجيتها رافعٌ لموضوع البراءة العقلية وجدانا ، اذ ان المراد من البيان في موضوع البراءة العقلية هو وصول ابراز المولى لاهتمامه بالتكليف الواقعي على تقدير وجوده فانه متى وصل اهتمام المولى بالتكليف الواقعي لم يقبح العقاب عقلا على ترك ما ابرز المولى اهتمامه به

نعم لو كانت الامارة دالة على عدم التكليف فهي موافقةٌ مفادا للبراءة العقلية فلا موجب ح للورود بلحاظ ان موضوع البراءة العقلية البيان على التكليف لا مطلق البيان وبالتالي فغاية قيام الامارة الدالة على عدم التكليف تأكيد البراءة العقلية لا ورودها عليها

واما بالنسبة لحكم العقل بالاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي المنجز فان موضوع حكم العقل بالاحتياط عدم وصول الترخيص الشرعي في ترك رعاية اطراف العلم الاجمالي حيث ان موضوع حكم العقل بالاحتياط ابراز المولى عدم اهتمامه بالتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال في تمام الاطراف او في بعضها فاذا قامت الامارة الدالة على الترخيص الشرعي وعدم التكليف كان مقتضى اعتبارها ورودها على حكم العقل بالاحتياط

نعم لو قامت الامارة على لزوم الموافقة القطعية كما هو مقتضى العلم الاجمالي المنجز لكانت مؤكدةً له لا واردة عليه

المطلب الثاني

في تقدم الامارة المعتبرة على الاصول العملية الشرعية

كاصالة البراءة المستفادة من قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون او قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم واصالة الحل كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ بعينه واصالة الطهارة في قوله كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر

ويقع الكلام في النسبة بين الامارة المعتبرة وكل واحد من الاصول الثلاثة

فهنا ثلاث جهاتٍ

الجهة الاولى

في النسبة بين الامارة المعتبرة وبين اصالة البراءة الشرعية

وقد ذكرت عدة وجوهٍ في كلمات الاعلام لبيان السر والنكتة في تقديم الامارة الالزامية على دليل اصالة البراءة كحديث الرفع

الوجه الاول: هو الورود

وتقريب الورود باحد نحوين

النحو الاول

ما ذكر في الكفاية من ان موضوع البراءة الشرعية كما في حديث الرفع عدم العلم الاعم من عدم العلم بالحكم الواقعي كما لو علم المكلف وجدانا بحكم الزامي او الحكم الظاهري كما لو قامت الامارة المعتبرة على حكم الزامي فان قيام الامارة المعتبرة على الحكم الالزامي لا يفيد العلم بالواقع ولكن حيث ان لدى المكلف علماً وجدانياً بحجية الامارة كان العلم بالحجية الذي هو علمٌ بالحكم الظاهري رافعاً لموضوع اصالة البراءة الشرعية وهذا هو المعبر عنه بالورود

ولكن كما سبق التأمل في ذلك في تقدم الامارة على الاستصحاب:

بان العلم في قوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم - منصرف للعلم بالواقع لا العلم بالحكم الاعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري

ولذلك لو قام دليل معتبر على لزوم الاحتياط كان معارضا لدليل اصالة البراءة لا واردا عليه فانه كما ان المستفاد من دليل رفع عن امتي ما لا يعلمون انه في فرض عدم وصول الواقع فالوظيفة هي البراءة فان المستفاد من دليل -اخوك دينك فاحتط لدينك -على فرض اعتباره انه ما لم يعلم بالواقع في الشبهة الحكمية فيجب الاحتياط فهما اي دليل البراءة ودليل الاحتياط في رتبةٍ واحدة لا ان الثاني واردٌ على الاول بلحاظ ان موضوعهما واحد وهو عدم العلم بالواقع مما يعني ان عنوان -ما لا يعلمون- في حديث الرفع منصرفٌ لعدم العلم بالواقع لاعدم العلم بحكمٍ شرعيٍ ولو كان حكماً ظاهرياً كوجوب الاحتياط شرعا

النحو الثاني

ان المقصود بالعلم في قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ليس هو خصوص العلم الوجداني وليس هو مطلق الحجة حتى يقال لو قام دليلٌ على اعتبار الاحتياط في مورد الشبهة الحكمية لكان ايضاً وارداً على دليل البراءة بل الظاهر من عنوان العلم انه كناية عن الامارة والطريق المعتبر

ولا يبعد ذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع فان ظاهر سياق رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم - ان المكلف معذور ما لم يحرز الواقع بمحرز سواءً كان علماً وجدانياً او امارةً معتبرة

ويؤكد ذلك ان المرتكز لدى العقلاء والمتشرعة معا عدم انحصار طرق اثبات الواقع بالعلم الوجداني بل ان المتعارف في احراز الواقع واثباته هو الامارات المعتبرة مما يشكل قرينة لبية متصلة بدليل البراءة موجبة لظهور العلم في العلم الاعم لا في خصوص العلم الوجداني بحيث يكون المنصرف منها الغاء حجية سائر الامارات والطرق

ولا يبعد تمامية هذا النحو من الورود كما افيد في كلمات السيد الامام قدس سره

الوجه الثاني

هو دعوى الحكومة

وتقريب ذلك باحد نحوين

النحو الاول

ما ورد في كلمات العلمين المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما من ان مقتضى اعتبار كون خبر الثقة علماً بالواقع حكومته على البراءة التي اخذ في موضوعها عدم العلم الوجداني بالواقع

وهو تامٌ لو سلم تكفل دليل اعتبار الامارة لاعتبارها علما

النحو الثاني

ان يقال ان الحكومة على اقسام ثلاثة

الاول:

التفسيرية وهي ما كانت مفتتحة باداة التفسير كلفظة اي او اعني كما في قوله لا يعيد الصلاة فقيه قال اعني من شك بين الثلاث او اربع

الثاني:

تنزيليةً كما في قوله الطواف بالبيت صلاةٌ والفقاع خمرٌ استصغره الناس ولا شك لكثير الشك الذي يرد بعد قيام دليلٍ على ترتيب اثارٍ شرعيةٍ على عنوانٍ معين

الثالث:

المضمونية وهي التي يكون ظاهر سياق دليلها فرض وجود حكمٍ سابقٍ يراد من الدليل الحاكم نفي اثره او ترتيبه كما في حكومة لاضرر ولاحرج على الادلة الاولية فان ظاهر قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن او قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج ان هناك حكماً سابقا يراد بهذين الدليلين نفي اثره في فرض الضرر والحرج

هذا من حيث الكبرى

واما من حيث الصغرى:

فالمدعى ان ظاهر سياق دليل اعتبار الحجية لخبر الثقة -ولو لم يتضمن اعتبار العلمية - فرض وجود حكم سابق يراد من دليل اعتبار الامارة كخبر الثقة نفيه او اثباته ومقتضى ذلك حكومة دليل اعتبار الامارة على دليل البراءة الشرعية بتقريب ان ظاهر دليل اعتبار الامارة نفي التأمين المستفاد من الادلة الاخرى

ولكن يلاحظ على ذلك

انه لا يستفاد من دليل اعتبار الامارة الا ترتيب اثر المنجزية والمعذرية على الامارة وبالتالي فالمدلول الالتزامي لدليل اعتبار الامارة حجة ان ما يحكم به العقل الفطري لولا الامارة -من التامين بمناط قبح العقوبة عند عدم البيان على التكليف - مما يرتفع بدليل اعتبار الامارة ولانظر في دليل اعتبار الامارة حجةً لادلة البراءة الشرعية كي يدعى الحكومة المضمونية في المقام بحيث لولا وجود ادلة البراءة الشرعية لكان الدليل الحاكم لغوا كما في دليل لا ضرر ودليل لا حرج حيث ان ظاهر الدليل في لا ضرر ولا ضرار انه لولا وجود حكمٍ في رتبةٍ سابقة يراد رفعه في حالة الضرر لكان دليل لا ضرر لغوا بناءً على ان مفاده النفي لا حرمة الاضرار بالنفس والغير

وهذا مما لا ينطبق على دليل اعتبار الامارة فانه لا ظهور فيه في انه لولا وجود تأمينٍ شرعيٍ في رتبةٍ سابقةٍ لكان دليل اعتبار الامارة حجة لغوا بل هو تامٌ سواءً وجد دليلٌ على البراءة الشرعية ام لم يوجد حيث ان الغرض المقوم لدليل اعتبار الامارة حجة تحقيق موضوع حكم العقل بالمنجزية والمعذرية

### 120

الوجه الثالث من وجوه تقديم الامارة على اصالة البراءة:

ان مدرك حجية الامارة كخبر الثقة هو سيرة العقلاء ولا اشكال في ان القدر المتيقن من سيرة العقلاء القائمة على حجية خبر الثقة هو فرض قيام الامارة كخبر الثقة على الحكم الالزامي ، وبناءً على ذلك فعموم دليل البراءة الشرعية كقوله رفع عن امتي ما لايعلمون محفوف بالسيرة العقلائية القطعية القائمة على حجية خبر الثقة في موارد الحكم الالزامي الذي لم يقم منشأ عقلائيٌ على خلافه ، واحتفاف عموم دليل البراءة بالسيرة العقلائية مانعٌ من اطلاقه لمثل مورد قيام الامارة القائمة على الحكم الالزامي

بل يكفي في عدم الرجوع الى عموم دليل البراءة هو احتمال احتفافه بالسيرة لان احتمال الاحتفاف بالسيرة مصداقٌ من مصاديق احتمال القرينة اللبية المتصلة، واحتمال القرينة اللبية المتصلة مانعٌ من احراز ظهور دليل البراءة في العموم

الوجه الرابع

ما ذكره السيد الشهيد السعيد قدس سره:

من ان دليل حجية خبر الثقة اخص مطلقاً بحسب النظر العرفي من دليل البراءة

والسر في ذلك:

انه لو قدم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة فان لازمه اختصاص حجية خبر الثقة بما اذا كان مضمونه نفي التكليف لتقدم اصالة البراءة عليه في مورد كون مضمونه ثبوت التكليف ، وهذا موجبٌ للغوية حجية خبر الثقة اذ مورد الشك في التكليف مورد للبراءتين العقلية والشرعية فثبوت المعذرية للمكلف حاصلٌ فى رتبةٍ سابقةٍ على حجية خبر الثقة فلا حاجة عرفية لجعل الحجية له مادامت حجيته خاصةً بموارد نفي التكليف

بل ان القدر المتيقن من اغلب الادلة اللفظية الدالة على حجية خبر الثقة كآيةٍ النفر واية النبأ وصحيحة الحميري: العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان الى ان قال فاسمع لهما و اطع ... هو الامارة القائمة على ثبوت التكليف لا الامارة القائمة على النفي فلازم حمل دليل الحجية على خصوص خبر الثقة الدال على نفي التكليف الغاءٌ القدر المتيقن من هذه الادلة وهو مستهجن

ان قلت

لا يلزم من تقديم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة الدال على ثبوت التكليف في مورد اجتماعهما حمل دليل حجية خبر الثقة على الفرد النادر وذلك لوجود موارد كثيرة يفترق فيها خبر الثقة الدال على التكليف عن البراءة وهي موارد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي الكبير حيث ان لدى كل مكلف علماً اجمالياً بتكاليف في الشريعة موزعة على الموارد الكثيرة المختلفة ونتيجة منجزية العلم الاجمالي عدم جريان البراءة في اطرافه لتعارضها وهذا مما يفتح المجال لحجية خبر الثقة الدال على التكليف المعين في المورد المعين

وبالتالي فحتى لو قدم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة الدال على ثبوت التكليف فان ذلك لا يلزم منه حمل دليل حجية خبر الثقة على الفرد النادر لتوفر موارد كثيرةٍ لا مجرىً فيها للبراءة وهي موارد الشبهات المقترنة بالعلم الاجمالي بوجود التكاليف في الشريعة

قلت

ربما يتصور ذلك في صدر الشريعة او في ازمنة الائمة المتقدمين ع حيث ان لدى كل مكلفٍ في تلك الازمنة علماً اجمالياً بثبوت تكاليف في الموارد المتفرقة فلا مجرىً للبراءة في حقه ولكن في زمن الصادقين او زمن الكاظم والرضا عليهم السلام حيث بلغ الائمة صلوات الله عليهم التكاليف بالاف من الروايات والاخبار مما اوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير وجداناً بالمقدار الذي علم من التكاليف المتضمنة في الاخبار والروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام

وبالتالي فوجود موردٍ لامارة قائمةٍ على التكليف ليس مجرى للبراءة فردٌ نادرٌ ، ومقتضى ذلك تمامية تقديم دليل حجية الثقة على دليل البراءة بنكتة الاخصية

وما يقال في تقدم دليلي حجية خبر الثقة على دليل البراءة شرعية هو ما يقال في تقدم دليل حجية خبر الثقة على دليل اصالة الحل كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام

المورد الثاني

في النسبة بين دليل حجية خبر الثقة ودليل قاعدة الطهارة :

اذا اجتمع في موردٍ خبر الثقة الحجة القائم على النجاسة كقيام خبر الثقة على نجاسة العصير العنبي بعد غليانه و قاعدة الطهارة في نفس المورد فلاريب في تقدم دليل حجية خبر الثقة على دليل قاعدة الطهارة وانما الكلام في مدرك ذلك وقد ذكر في المقام عدة وجوه:

الوجه الاول:

هو الورود حيث ان ظاهر العلم المأخوذ غايةً في دليل قاعدة الطهارة وهي موثقة عمار كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذرٌ- هو العلم بالمعنى الاعم من العلم الوجداني او الطريق المعتبر اذ من الواضح عدم انحصار العلم بالنجاسة في العلم الوجداني بل يشمل لدى المرتكزات العقلائية والمتشرعية الطرق والامارات المعتبرة القائمة على النجاسة

وحيث ان المراد بالعلم المأخوذ غاية لموضوع دليل قاعدة الطهارة العلم بالمعنى الاعم كان دليل حجية خبر الثقة وارداً على دليل قاعدة الطهارة رافعاً لموضوعها

الوجه الثاني:

دعوى الحكومة وهو ما ذهب اليه العلمان النائيني والخوئي قدس سرهما بتقريب ان ظاهر العلم المأخوذ في موضوع دليل قاعدة الطهارة هو خصوص العلم الوجداني بالقذارة الا ان ما دل على حجية الامارة كخبر الثقة قد دل على اعتباره علما وحيث نزل خبر الثقة في دليل حجيته منزلة العلم كان موجباً لتوسعة العلم المأخوذ في موضوع دليل قاعدة الطهارة لما يشمل العلم التعبدي مما يعني نظر دليل حجية خبر الثقة لكل دليلٍ اخذ العلم في موضوعه ومنه دليل قاعدة الطهارة المساوق لحكومة الاول على الثاني

وهو مبنيٌ على استفادة اعتبار العلمية من دليل حجية خبر الثقة

الوجه الثالث:

ان مدرك حجية خبر الثقة هو السيرة العقلائية التي لا فرق فيها بين الخبر الدال على النجاسة والخبر الدال على غيره من الاحكام ومقتضى ذلك احتفاف العموم في دليل قاعدة الطهارة بالسيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة سواءً دل على النجاسة او غيره ، واحتفاف دليل قاعدة الطهارة بالسيرة القائمة على العمل بخبر الثقة موجبٌ لانصراف الدليل عن مورد قيام خبر الثقة على النجاسة

بل ان مجرد احتمال احتفاف عموم دليل قاعدة الطهارة بالسيرة العقلائية القائمة على حجية خبر الثقة حتى في مورد فعلية قاعدة الطهارة مانعٌ من احراز عمومها لمثل المورد

الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره في البحوث في ج 6 ص 351:

من ان تقديم دليل قاعدة الطهارة على دليل حجية خبر الثقة في مورد اجتماعهما مستلزمٌ للاخذ بما خالف الكتاب والسنة القطعية

وبيان ذلك بذكر امرين

الاول:

ان النسبة بين دليل حجية خبر الثقة الذي قد يدل على النجاسة وقد يدل على الطهارة او غير ذلك من التكاليف وبين دليل قاعدة الطهارة الذي يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ويشمل مورد قيام خبر ثقةٍ على النجاسة وعدمه العموم من وجه. ومقتضى كون النسبة بينهما العموم من وجه تعارضهما في مورد الاجتماع

الامر الثاني:

بما ان دليل حجية خبر الثقة في الشبهات الحكمية مستفادٌ من الكتاب كما في اية النفر واية النبأ والسنة القطعية اي الخبر المحتف بالقرائن العلمية الموجبة للقطع بصدوره فمقتضى ذلك كون عموم دليل قاعدة الطهارة لمورد قيام الخبر المعتبر على النجاسة عموم مخالفٌ للكتاب والسنة القطعية ، ومقتضى كونه عموماً مخالفاً للكتاب والسنة القطعية طرحه

نعم لا يشمل ذلك ما اذا اجتمعا في الشبهة الموضوعية للنجاسة كما لو كان الثوب او الماء محتمل النجاسة والطهارة وقام خبر الثقة على نجاسته ، وكان مقتضى قاعدة الطهارة طهارته فانه لا يلزم من تقديم قاعدة الطهارة في مثل هذا المورد على خبر الثقة مخالفة الكتاب والسنة الموجبة للطرح اذ ليست حجية خبر الثقة في الشبهات الموضوعية هي القدر المتيقن مما دل على حجيته في الكتاب والسنة القطعية بل القدر المتيقن منهما خبر الثقة القائم على التكليف الالزامي

### 121

الوجه الاخير الذي طرحه السيد الشهيد قدس سره لتقدم حجية خبر الثقة على قاعدة الطهارة عند اجتماعهما:

كما لو قام خبر الثقة على نجاسة العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه وكان مقتضى قاعدة الطهارة انه طاهر ، بلحاظ ان مقتضى اطلاق موثقة عمار -كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر - شمولها للشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، ان هناك تعارضاً بين اطلاق دليل قاعدة الطهارة حتى لمورد قيام خبرٍ معتبر على النجاسة واطلاق دليل حجية خبر الثقة حتى لمورد قاعدة الطهارة وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر يتساقطان وتصل النوبة إلى الإستصحاب

والمستصحب هنا هو حجية خبر الثقة الثابتة بالإمضاء في اول الشريعة حيث ان السيرة العقلائية منذ ما قبل الشريعة الى ما بعد ورود الشريعة قائمةٌ على العمل بخبر الثقة احتجاجا وتطبيقا ، وحيث لم يصدر ردعٌ من المشرع عند مجيء الشريعة كان عدم الردع كاشفا عن امضاء السيرة العقلائية ، ومقتضى الامضاء حجية خبر الثقة في اول الشريعة فاذا شك في بقاء تلك الحجية الى مورد فعلية موضوع قاعدة الطهارة كان مقتضى الاستصحاب بقاء حجية خبر الثقة ، ومقتضاه نجاسة العصير لقيام خبر الثقة عليها .

ولكن اشكل على ذلك بعدة اشكالات

الاشكال الاول:

و يبتني على مسلك شيخنا الاستاذ قدس سره الذي يرى ان المناط في حجية السيرة العقلائية احراز الامضاء لا عدم وصول الردع ، وبالتالي فلم يحرز الامضاء لحجية السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة في صدر الشريعة بلحاظ وجود موانع عقلائية من احراز الامضاء منها نهي الشارع عن العمل بالظن والحث على اتباع اليقين ، وذلك مما يمنع احراز الامضاء من خلال سكوت الشارع عن الردع

الاشكال الثاني : ماذكره بعض الاجلة من تلامذته (السيد الهاشمي رح)

وتقريبه انه بناءا على ان المناط في حجية السيرة العقلائية هو عدم وصول الردع لا احراز الامضاء فان كاشفية عدم وصول الردع عن الامضاء منوط بثلاثة شروط

الشرط الاول:

ان يكون المشرع في مقام البيان من هذه الجهة كي يستفاد من سكوته عدم الردع ، وعدم الردع كاشفٌ عرفيٌ عن الامضاء ، وهذا الشرط لا يحرز في المقام فان المشرع في بداية صدر الشريعة كان في مقام بيان اولويات التشريع وبالتالي لعله لم يكن موافقاً على حجية خبر الثقة ولكنه كان مهملاً لهذه النقطة لعدم كونها من الاولويات، وقيام البديل مقامها لتوفر القرائن الموجبة للاطمئنان والوثوق في صدر الاسلام

الشرط الثاني:

ان لا منشأٌ عقلائي لتفسير عدم الردع الا الامضاء ، فاذا احتمل تفسير عقلائي لعدم الردع غير الامضاء لم يكن عدم الردع كاشفا عنه وفي المقام يوجد منشأ عقلائي لتفسير عدم الردع غير الامضاء ، وهو ان المشرع في صدر الاسلام كان يسير على نهج التدرج في البيان بحيث كان بيان الاحكام الشرعية على مستوى العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم بالتدريج ، فلعل المشرع انما لم يردع عن العمل بخبر الثقة في بداية الشريعة لبناءه على التطرق لذلك في الظرف المناسب ، فقيام منهجه على التدرج منشأٌ عقلائيٌ لتفسير عدم الردع بغير الامضاء .

الشرط الثالث

ان يكون قادراً على الردع، وحيث فرض ان السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة سيرةٌ راسخةٌ بحيث لا يحتمل العقلاء رادعا عنها فان ذلك بنفسه مانعٌ من استكشاف الرضا من قبل الشارع، اذ لعله رافضٌ للحجية ولكن لعدم تمكنه من الردع لم يصدر منه ذلك

الاشكال الثالث

هل ان حجية خبر الثقة الثابتة بالامضاء وعدم الردع كانت على نحو القضية الحقيقية ام على نحو القضية الخارجية? فان كانت على نحو القضية الحقيقية بمعنى ان المقتضي لاستمرار حجية خبر الثقة لكل زمانٍ ولجميع الموارد ومنها مورد اجتماع خبر ثقةٍ على النجاسة وقاعدة الطهارة تام ، وانما الكلام في المانع

فقد يقال ان المانع من استصحاب حجية خبر الثقة لمثل هذا الفرض وجود قاعدة الطهارة ، فاذا سقط عموم دليل قاعدة الطهارة بالمعارضة مع عموم دليل حجية خبر الثقة ارتفع المانع من جريان استصحاب حجية خبر الثقة فيجري

واما اذا كانت حجية خبر الثقة المستفادة من عدم الردع على نحو القضية الخارجية لحاجة المجتمع المسلم انذاك للتعامل مع خبر الثقة بعد عدم تحديد الشارع الطريق الصحيح للوصول الى أحكامه ومراداته، فالمقتضي لاستمرار حجّيّة خبر الثّقة قاصرٌ لا انّ المقتضي تامٌّ وإنّما العائق هو المانع بل المقتضي قاصرٌ عن الامتداد

وبالتالي فحيث يحتمل ان حجية خبر الثقة كانت على نحو القضية الخارجية فاستصحاب بقاء الحجية لمثل هذه الموارد من الاستصحاب مع عدم احراز بقاء الموضوع

الاشكال الرابع

قد يقال لو لم يحصل تعارضٌ بين عموم دليل قاعدة الطهارة وعموم دليل حجية خبر الثقة لم يكن هناك موجبٌ لاستصحاب الطهارة بلحاظ قيام دليلٍ على حجية الخبر الدال على النجاسة وهو شمول دليله لمثل الفرض الذي يجتمع فيه قاعدة الطهارة مع الخبر المعتبر على النجاسة ومقتضى حجية الخبر الدال على النجاسة رفع اليد عن استصحاب الطهارة بمقتضى الورود او الحكومة

ولكن بعد سقوط دليل حجية خبر الثقة لمعارضته بعموم دليل قاعدة الطهارة تصل النوبة لاستصحاب الطهارة فان جريان استصحاب الطهارة واجد لتمامية المقتضي وفقد المانع اما تمامية المقتضي فهو اطلاق دليل الاستصحاب كصحيحة زرارة لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر فان مقتضى اطلاقه شموله لاستصحاب الطهارة

واما فقد المانع فهو سقوط حجية الخبر القائم على النجاسة لمعارضته بعموم دليل قاعدة الطهارة فيقال ان العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه كان طاهراً فمقتضى استصحاب طهارته البناء على الطهارة ولا وجه لجريان استصحاب حجية الخبر مع وجود امارة تدل على الطهارة فانه مع وجود امارةٍ دالةٍ على الطهارة لا وجه للتعويل على استصحاب حجية خبر الثقة الدال على النجاسة بمقتضى ورود الامارة او حكومتها على الاستصحاب المعارض

والامارة القائمة على الطهارة هي عموم صحيحة زراراة الدالة على الاستصحاب الشاملة بعمومها لاستصحاب الطهارة ، والعموم من الامارات ومقتضى كونه من الامارات حجية لوازمه ومثبتاته ومقتضى حجيته في مثبتاته نفي حجية الخبر القائم على النجاسة وهذا يعني ان الخبر القائم على النجاسة لم يسقط فقط لاجل المعارضة مع عموم دليل قاعدة الطهارة بل لان عموم صحيحة زرارة الدال على شمول الاستصحاب لمثل هذا المورد دالٌ بالدلالة الالتزامية على عدم حجية خبر الثقة الدال على النجاسة في المورد

ولكن قد يقال:

بالنسبة للإشكال الرابع ان المفروض ان موضوع العموم في صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب عدم قيام ناقضٍ حيث قال لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر وحيث يحتمل ان دليل حجية خبر الثقة ناقض اما بنكتة الورود او بنكتة الحكومة فلم يحرز موضوع العموم في دليل الاستصحاب فان دليل حجية خبر الثقة انما سقط عن الحجية لوجود المعارض وهو عموم دليل قاعدة الطهارة والسقوط عن الحجية لاجل وجود المعارض لا يعني عدم المقتضي للحجية وانما لوجود مانعٍ في حق من لم يصل لمرجحٍ لاحدٍ المتعارضين على الآخر لا يحرز حجية خبر الثقة في حقه لاجل وجود معارضٍ وعدم مرجحٍ بالنسبة اليه

ولكن هذا لا يعني فقدان خبر الثقة لمقتضي الحجية ومع عدم فقدانه لمقتضي الحجية فلعله ناقضٌ لاستصحاب الطهارة فالتمسك بعموم دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

الاشكال الخامس

ان هناك تعارضاً بين شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب حجية الخبر القائم على النجاسة وشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة لما بعد قيام الخبر ونتيجة التهافت بين مؤديي الاستصحابين لا شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب حجية الخبر القائم على النجاسة

### 122

### خاتمةٌ

### ذكر صاحب الكفاية قدس سره في اخر الاستصحاب خاتمة تعرض فيها لامرين

الاول التعارض بين الاستصحابين

والثاني بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية

فالكلام فعلاً في مقامين المقام الاول: وهو التعارض بين الاستصحابين

ومناط التعارض بين الاستصحابين يتحقق بالعلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابين للواقع

وهذا له صورتان

الصورة الاولى

وهي عبارة عن عدم امكان شمول دليل الاستصحاب لكلا الاستصحابين

وهذه الصورة ايضاً ذات فرضين

الفرض الاول ؛

ان يكون التنافي بين الاستصحابين بالذات كما في مورد توارد الحالتين كما لو شك في طهارة الماء ونجاسته بسبب توارد حالتي الطهارة والنجاسة فيه مع عدم العلم بالمتقدم والمتأخر منهما فان دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة في الماء لاجل التهافت الداخلي في دليل الاستصحاب الموجب لاجماله اذ لا يحتمل ان يكون دليل الاستصحاب شاملاً لاستصحاب الضدين في آنٍ واحدٍ في موضوعٍ واحدٍ وان كان شموله لكليهما لا يؤدي للترخيص في المخالفة القطعية بل غايته المخالفة الاحتمالية

الفرض الثاني

ان يقع التنافى بينهما بالعرض وذلك كما في العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين فان كلاً منهما مجرىً لاستصحاب الطهارة في نفسه ولكن شمول دليل الاستصحاب لاحدهما المعين دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجح وهو قبيح . وشموله لكليهما معا ترخيصٌ في المخالفة القطعية بحسب مبنى المشهور او نقضٌ للغرض بنظر الصدر ، حيث ان الترخيص في كلا الطرفين مع العلم بوجود غرضٍ لزوميٍ في احدهما نقضٌ للغرض وهو موجبٌ لتعارضهما وعدم شمول دليل الاستصحاب لهما معا فيتساقطان

الا في فرضٍ واحد وهو ما اذا كان بين الاستصحابين طولية بان كان احدهما اصلاً سببياً بالنسبة للاخر

كما لو قيل ان موضوع وجوب الحج عدم الدين واقعاً فانه ح يكون استصحاب عدم الدين اصلاً سببياً مثبتاً لوجوب الحج لتنقيح موضوعه به

بينما لو كان موضوع وجوب الحج عدم الدين ظاهرا كفت البراءة في ثبوت الموضوع .

فان قلت

ان استصحاب عدم الدين بغرض تنقيح وجوب الحج معارضٌ باستصحاب عدم وجوب الحج اذ قبل حصول الاستطاعة المقارنة لاشتغال ذمة المستطيع بالدين لم يكن الحج واجباً فهو كذلك وهذا ما يعبر عنه بان استصحاب عدم الدين اصلٌ سببيٌ بالنسبة الى استصحاب عدم وجوب الحج حيث ان الشك في وجوب الحج مسببٌ عن الشك في اشتغال الذمة بالدين فاذا جرى استصحاب عدم الدين وتنقح بذلك موضوع وجوب الحج انتفى موضوع استصحاب عدم وجوب الحج لتقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

وهذا يجر الى بحثٍ مهمٍ في الكلمات وهو

### بحث تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

وبيانه:

انه لا اشكال في تقديم الاصل السببي على المسببي الا ان الكلام في نكتته

وهي عدة وجوهٍ تعرض لها الاعلام

الاول

ما في الكفاية من ان نسبة الاصل السببي للمسببي نسبة الوارد للمورود فالاصل السببي رافعٌ لموضوع الاصل المسببي

مثلا اذا غسل ثوب متنجس بماء مشكوك الطهارة فان شمول دليل الاستصحاب لهما معا في عرضٍ واحدٍ وان لم يلزم منه ترخيص في المخالفة القطعية ولكن لا يلزم من شموله للاول وهو استصحاب بقاء طهارة الماء دون شموله للثاني وهو استصحاب بقاء نجاسة الثوب محذور نقض اليقين بالشك حيث ان رفع اليد عن استصحاب النجاسة في الثوب ليس نقضاً لليقين بالشك كي يكون مورداً لدليل الاستصحاب ، وانما هو نقضٌ لليقين باليقين حيث ان هناك يقيناً بحجية الاصل السببي فرفع اليد عن الاصل المسببي لليقين بحجية الاصل السببي مصداقٌ لنقض اليقين باليقين ، وليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك

نعم لو لم يجر الاستصحاب السببي لمانعٍ من الموانع لم يكن محذورٌ في جريان الاستصحاب المسببي

ولكن قد يناقش في ذلك

بان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ظاهرٌ في ان الرافع لليقين الاول بحيث يكون وارداً عليه اليقين الوجداني بارتفاع الحالة السابقة لا اليقين بوجود حجة كما في المقام حيث ان هناك يقيناً بحجية الاصل السببي على المسببي وبالتالي فلا تمامية لورود الاصل السببي على المسببي كورود استصحاب بقاء طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب .

الوجه الثاني من وجوه تقديم الاصل السببي على المسببي

ما ادعاه جماعةٌ من حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي

والسر في ذلك

ان الاستصحاب علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب وحيث ان الناقض المأخوذ في موضوع الاستصحاب عدم اليقين بالارتفاع فان ظاهره عدم اليقين الوجداني بالارتفاع لا عدم اليقين بالحجية

فاذا قيل

ان الاستصحاب علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب كان ذلك توسعةً لليقين المأخوذ في الغاية لما يشمل اليقين التعبدي وهذا هو ملاك الحكومة

ولكن اشكل على ذلك من قبل السيد الشهيد قدس سره

اولاً

بان تقابل الاصل السببي والمسببي لا ينحصر في الاستصحابين كي يقال بان الوجه في تقدم الاصل السببي على المسببي ان الاصل السببي علمٌ تعبديٌ بالواقع فيكون موسعاً لغاية موضوع الاستصحاب في الاصل المسببي اذ قد يكون الاصل العملي السببي ليس من باب الاستصحاب فلا يصدق عليه انه علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب

كما لو فرض انه غسل ثوبٌ متنجسٌ بماءٍ مشكوك الطهارة فان قاعدة الطهارة وهي قوله في موثقة عمار كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر مما يشمل المقام وشموله للماء مقدمٌ على استصحاب النجاسة في الثوب مع انه ليس استصحاباً كي يقال بانه علمٌ تعبديٌ رافعٌ لموضوع الاستصحاب المسببي .

وثانياً

ان ما ذكر مبنيٌ على ان المستفاد من دليل الاستصحاب جعل الاستصحاب علماً

ولكن مر ان فيه معاني ومحتملات متعددة ومنها ان النهي عن نقض اليقين بالشك نهيٌ طريقيٌ لا بغرض الارشاد الى اعتبار الاستصحاب وصولاً بل بغرض التنجيز او التعذير

### 123

تعرض بعض الاجلة طاب ثراه في كتابه اضواء واراء لمسلك سيّدنا الخوئي قدّس سرّه وهو دعوى حكومة الإستصحاب السببي على الإستصحاب المسببي

فمثلاً

اذا غسل ثوبٌ متنجسٌ بماء مشكوك الطهارة فان استصحاب طهارة الماء او جريان اصالة الطهارة في الماء حاكمٌ على استصحاب نجاسة الثوب

والسر في ذلك

ان موضوع استصحاب نجاسة الثوب هو الشك في طهارة الثوب بعد غسله بالماء المستصحب الطهارة وبما ان دليل الاستصحاب مفاده اعتبار العلمية فاعتبار العلم بطهارة الماء في المورد رافعٌ للشك في طهارة الثوب تعبداً ولذلك قيل بحكومة الاصل السببي كالاستصحاب على الاصل المسببي

وهنا اورد بعض الاجلة وغيره مجموعةً من الاشكالات على ما افيد من دعوى الحكومة

الاشكال الاول : وتقريبه

ان يقال بان المراجعة لصحيحتي زرارة اللتين هما العمدة في باب الاستصحاب ترشد الى ان ما يستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالامتثال ولا نظر فيه لترتيب سائر الاحكام الشرعية المتعلقة بالمستصحب ولو بالواسطة

فمثلاً:

الصحيحة الاولى لزرارة الواردة في استصحاب الوضوء غاية مفادها التعبد بشرط صحة الصلاة وصحة الطواف الا وهو الطهارة الحدثية والتعبد بالشرط تعبدٌ بالمشروط في فرض اجتماع سائر الشروط الاخرى والتعبد بالمشروط هوالمعبر عنه بالتعبد بالامتثال

كما ان مفاد صحيحة زرارة الثانية الدالة على استصحاب طهارة الثوب ان المنظور فيها هو التعبد بشرط صحة الصلاة وهو الطهارة الخبثية لساتر العورة الذي هو تعبدٌ بالمشروط المعبر عنه بالتعبد بالامتثال

وبناء على ذلك:

فلا دلالة في الصحيحتين على التعبد بالمستصحب بغرض حكومة الاستصحاب على الاستصحاب في آثاره الشرعية المعبر عنه بحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي

ولكن يلاحظ على ذلك

بان المستفاد عرفاً من قوله لا ينقض اليقين بالشك وانما ينقضه بيقين اخر او قوله عليه السلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك - عدم الخصوصية لمورد الصحيحتين بلحاظ ان سياق الصحيحتين سياق التعليل ومقتضى سياق التعليل العموم لجميع الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بالواسطة غير العقلية

فمثلاً:

من آثار صحة الوضوء جواز مس المصحف وهذا الاثر مما يترتب على استصحاب الوضوء مع انه لا يعود الى التعبد بالامتثال

كما ان استصحاب طهارة الثوب منقح لموضوع طهارة اليد الملاقية للثوب او فقل ان المستفاد من عبارات الصحيحتين هو ان كل ما يكون رفع اليد عنه نقضا لليقين بالشك سواء كان بلحاظ نفس المستصحب او بلحاظ آثاره الشرعية او العقلية من التنجيز او التعذير فهو مندرجٌ تحت عموم دليل الاستصحاب

الاشكال الثاني

ان يقال ان مفاد جريان استصحاب طهارة الماء هو التعبد بالعلم بطهارة الماء بمقتضى دلالة ادلة الاستصحاب على اعتباره علماً ، وحيث ان الاثر المنظور للتعبد بالعلم بطهارة الماء والذي هو القدر المتيقن منه هو رفع الشك في موضوع أثره وهو في المثال طهارة الثوب المغسول به كان ذلك موجباً لاشكال اللغوية

وبيانه:

ان طهارة الثوب المغسول بالماء اثر شرعي موضوعه طهارة الماء لا العلم بطهارة الماء والمفروض ان مفاد دليل الاستصحاب في طهارة الماء ثبوت العلم بطهارة الماء لا ثبوت نفس طهارة الماء ، واثبات طهارة الماء بالتعبد بالعلم بطهارة الماء من الاصل المثبت وحيث ان الاثر البارز بل القدر المتيقن من الاثر للتعبد بالعلم بطهارة الماء هو اثره وهو طهارة الثوب مثلا ، فاذا لم يترتب عليه هذا الاثر المتيقن لمحذور الاصل المثبت كان التعبد بالعلم بطهارة الماء تعبداً لغواً

ولكن قد يجاب عن ذلك:

بان الملازمة بين التعبد بالعلم بطهارة الماء بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعلم وبين ثبوت اثار طهارة الماء ومنها طهارة الثوب المغسول به ليس من الملازمة العقلية كي يقال ان اثبات آثار طهارة الماء بالتعبد بالعلم بطهارة الماء من الاصل المثبت، اذ ان طهارة الثوب ليست من اللوازم العقلية لطهارة الماء كي يكون اثباته به من الاصل المثبت وانما لما كانت طهارة الماء من اللوازم العرفية البينة بالمعنى الاخص للعلم بالطهارة حيث ان من علم بالطهارة عرفاً فقد تحققت الطهارة في حقه لذلك كان عموم دليل الاستصحاب الذي هو من الامارات لا من الاصول العملية لاستصحاب طهارة الماء دالاً بالدلالة التزامية على ثبوت الطهارة للماء بلحاظ ان لوازم الامارات حجة ، وحيث ان من اللوازم البينة بالمعنى الاخص للعلم بطهارة الماء طهارة الماء كان عموم دليل الاستصحاب لاستصحاب طهارة الماء دالاً بالالتزام على ثبوت طهارة الماء ومقتضى ثبوت طهارة الماء ثبوت اثارها الشرعية ومنها طهارة الثوب .

الاشكال الثالث

لو سلم ان مفاد دليل الاستصحاب اعتبار العلمية وسلم ان موضوع الاصل المسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب الشك في طهارة الثوب ،ولكن مع ذلك من المستهحن عرفا كون استصحاب طهارة الماء رافعاً للشك في طهارة الثوب

والسر في ذلك:

انه كما اخذ في موضوع استصحاب طهارة الماء الشك في طهارة الماء فقد اخذ في موضوعه ايضاً الشك في طهارة الثوب حيث ان التعبد بالاستصحاب من دون ترتب اثرٍ له لغوٌ فلا بد من ان يكون المنظور في موضوع الاستصحاب مضافاً للشك هو ترتب الاثر

واذا نظر لترتب الاثر وهو طهارة الثوب مثلا فاستصحاب طهارة الماء اما مهمل بلحاظ العلم بطهارة الثوب وعدمه والاهمال محالٌ او مطلقٌ بمعنى ان التعبد بطهارة الماء جار سواءً كان هناك شك في الاثر ام علم بعدم الاثر ? وهذا الاطلاق لغو فتعين ان يكون موضوع استصحاب طهارة الماء الشك في طهارة الماء والشك في موضوع آثاره ومنها الشك في طهارة الثوب فاذا اخذ في موضوع التعبد بطهارة الماء الشك في طهارة الثوب ايضا فلا معنى لان يتكفل دليل التعبد بطهارة الماء رفع الشك في طهارة الثوب اذ مع اخذ الشك في طهارة الثوب في موضوعه فكيف يكون المحمول رافعاً له? فان هذا من قبيل رافعية المحمول للموضوع وحكومة المحمول على الموضوع وهو مما لا معنى له لدى المرتكز العرفي

ولكن قد يقال

كما سبق في توجيه حكومة الامارة على الاستصحاب وعدم حكومة الاستصحاب على الامارة ان الامارة مما لم يؤخذ في موضوعها الشك في الواقع كي يكون اعتبار الاستصحاب علماً حاكماً على الامارة لرفعه موضوعها وإن حكم العقل بأن لا إطلاق في دليل إعتبار الأمارة لفرض العلم بالواقع بلحاظ أن إعتبار الحجية لها حتى مع فرض العلم بالواقع لغو

فكذلك الامر في المقام فان حكم العقل بلغوية التعبد بالمستصحب مع العلم بعدم الاثر له لا يعني ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك في موضوع الاثر كي يقال اذا اخذ الشك في موضوع الاثر في موضوع جريان الاستصحاب فكيف يكون مؤدى الاستصحاب رفعاً للشك في موضوع الاثر? بل مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب جريانه عند الشك في البقاء مادام له اثر لا انه أخذ في موضوعه في مقام الجعل الشك في موضوع الاثر ، وان كان لااطلاق له لفرض العلم بعدم موضوع الاثر .

### 124

ما زال الكلام في وجوه تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

كتقدم استصحاب الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به

و وصل الكلام الى الوجه الثالث وهو ما ذكره العلمان الخوئي والخميني قدس سرهما

وبيان ذلك بذكر مقدمتين

الاولى

ان الاحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية الدالة على فعلية الحكم عند فعلية الموضوع ومتى ثبت الموضوع بالوجدان او بالامارة او بالاصل ثبتت فعلية الحكم بفعليته

فمثلا

مادل على ان الخمر نجس دال على اناطة فعلية النجاسة عند فعلية الخمر ، بحيث لو ثبتت خمرية مائعٍ بالوجدان او بالأمارة او بالإستصحاب كان ذلك مقتضيا لثبوت فعلية النجاسة

ولا يقال ان ترتب فعلية النجاسة على استصحاب الخمرية في المائع من الاصل المثبت

فان مقتضى الكبرى ان النجاسة اثر شرعي للخمرية ولازمه فعلية الحكم بفعلية الموضوع

المقدمة الثانية

ان في المقام كبرى مجعولةً بنحو القضية الحقيقية وهي ان المتنجس اذا غسل بماءٍ طاهرٍ طهر ، وهي دالة على ان الموضوع مركب من جزئين ١- الغسل بالماء ٢- كون الماء طاهرا ، وانه اذا تم كان مقتضيا لثبوت طهارة المغسول به والمفروض ان الثوب متنجس سابقاً وقد غسل بماءٍ وبذلك ثبت جزء الموضوع بالوجدان وجرى استصحاب الطهارة في الماء فثبت الجزء الاخر بالتعبد وهو كون الماء طاهراً

وحيث ثبتت صغرى هذه الكبرى وهي غسل الثوب بما طاهر كان ذلك مقتضيا لثبوت فعلية الطهارة في الثوب حيث ان المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر .

وانما محل البحث في انه اذا تم المقتضي للطهارة في الثوب فهل هو موجب لانتفاء استصحاب النجاسة في الثوب ؟

وهنا اختلف التعليل في كلمات السيدين لبيان انتفاء استصحاب النجاسة عند.جريان استصحاب الطهارة في الماء

الاول : ماافيد في كلمات السيد الامام في رسائله :

من ان الطريق لاثبات فعلية طهارة الثوب هو التمسك بالامارة الدالة على الكبرى ، فان الامارة وهي قوله المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر هي بنفسها تدل على طهارة الثوب بالفعل عند ثبوت موضوعها وهو كون الغسل بماءٍ طاهرٍ

واذا ثبتت طهارة الثوب بالامارة ، والمفروض ان الامارة مقدمةٌ على الاستصحاب المعارض اما بالورود او بالحكومة لم يجر استصحاب النجاسة في الثوب لقيام امارةٍ على طهارته وهي نفس الامارة الدالة على الكبرى

ولكن هذا التعليل غير تامٍ

اذ ان ما دل على الكبرى لا يثبت صغراه او فقل ان ما دل على الحكم المشروط بنحو القضية الحقيقية لا يدل على فعليته وانما الموحب لفعليته ثبوت الصغرى اما بالوجدان او بالامارة او بالاصل حيث انه اذا ثبت الموضوع ترتب عليه اثره الشرعي ، لا ان الدليل على الفعلية هو ما دل على الكبرى اذ لا تزيد الامارة الدالة على الكبرى على العلم الوجداني بالكبرى فمثلا اذا علم المكلف وجدانا ان الخمر نجس فان هذا العلم الوجداني لا يدل على فعلية النجاسة للمائع الخارجي اذ الكبرى لا تدل على الصغرى وانما الذي يثبت فعلية النجاسة للمائع الخارجي قيام ما يثبت خمرية المائع الخارجي اما بالوجدان او بالامارة او بالاصل لا ما دل على الكبرى سواءً كان علماً وجدانياً او امارة، كي يقال بان ثبوت طهارة الثوب بالامارة وحيث ان ثبوت طهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة بالامارة ، والامارة مقدمةٌ على الاستصحاب المعارض كانت الامارة مقدمةً على استصحاب النجاسة في الثوب .

الطريق الثاني : ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره:

من ان مقتضى ضم الكبرى للصغرى هو ثبوت الفعلية فان مقتضى ضم ما دل على ان المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر لثبوت كون الغسل لهذا الثوب المتنجس بماءٍ طاهر بالاستصحاب يثبت طهارة الثوب واذا ثبتت طهارة الثوب فقد ارتفعت نجاسته

و لكن غاية هذا التعليل ثبوت طهارة الثوب ، الا ان ثبوت طهارة الثوب شيءٌ وعدم جريان استصحاب النجاسة شيءٌ اخر ، و المدعى في المقابل انه كما تثبت طهارة الثوب باستصحاب الطهارة في الماء فان استصحاب نجاسة الثوب تنفيها اي ان استصحاب الطهارة في الماء المنقح لموضوع الحكم الشرعي الوضعي وهو طهارة الثوب معارضٌ باستصحاب النجاسة في الثوب فما هي النكتة في رفع التعارض بين الاصلين اذ ان غاية هذا الوجه ثبوت طهارة الثوب الا ان ثبوت طهارة الثوب لم يستند الى الوجدان او الامارة كي يكون رافعاً لاستصحاب النجاسة فيه وانما استند لجريان استصحاب الطهارة في الماء واستناده لجريان استصحاب الطهارة في الماء لا يوجب تقديمه على استصحاب النجاسة في الثوب

ان قلت

ان استصحاب الطهارة في الماء او اصالة الطهارة في الماء حاكمٌ على جميع ادلة الاحكام التي اخذ في موضوعها الطهارة و لازم ذلك ان يكون الاصل الجاري في الموضوع حاكما على الاصل الجاري في الحكم بملاك النظر

قلت : ان اصالة الطهارة او استصحاب الطهارة في الماء انما يكون حاكماً حكومةً ظاهريةً على نحو التوسعة على الاحكام الواقعية المترتبة على الطهارة، ومن الاحكام الواقعية المترتبة على طهارة الماء جواز شربه وصحة الوضوء به وطهارة المتنجس المغسول به فاستصحاب الطهارة في الماء موسعٌ لهذه الاحكام وهي جواز الشرب وصحة الوضوء وطهارة المتنجس المغسول به لما يشمل الطهارة الظاهرية وهذا هو معنى الحكومة على نحو التوسعة

الا ان حكومة استصحاب طهارة الماء على الطهارة الواقعية للمغسول به كالثوب انما تقتضي طهارة الثوب على نحو الطهارة الظاهرية وذلك لا يعني حكومة استصحاب الطهارة في الماء او اصالة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب فان غاية الاصل الجاري في الموضوع ترتب الاثر الشرعي عليه ، واما نفي الاصل المسببي في مورد الاثر فلابد له من نكتةٍ عرفية اخرى توجب تقدمه عليه .

الوجه الرابع

ان يقال ان دليل الاستصحاب مغيى بعدم العلم بالسبب الرافع له

فمثلا قوله ع في موثقة عمار:

كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذرٌ - ظاهر في ان موضوع الطهارة مغيى بعدم العلم بالقذارة الشامل لعدم العلم بالسبب الرافع للقذارة

فكذلك دليل الاستصحاب في قوله لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقينٍ آخر فانه مغيى بعدم الناقض ، والناقض هو العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة او العلم الوجداني بالسبب الرافع للحالة السابقة

وبناء على ذلك:

فاستصحاب النجاسة في الثوب حيث انه مغيى بعدم العلم بارتفاع النجاسة او مغيى بعدم العلم بالسبب الرافع للنجاسة فلامجرى له عند حصول الغاية . والمفروض ان الغاية قد حصلت حيث حصل العلم بسببٍ رافعٍ للنجاسة وهو العلم بغسله بماءٍ طاهرٍ تعبدا ببركة الاستصحاب فمقتضى تحقق الغاية ارتفاع المغيى وهذا يعني ارتفاع الاصل المسببي وهو استصحاب النجاسة بالاصل السببي وهو استصحاب الطهارة في الماء بلحاظ ان الاصل السببي محققٌ للعلم بالغاية الموجب للعلم بارتفاع المغيى

ويرد على هذا الوجه ايضاً:

انه لو حصل العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة او العلم الوجداني بالسبب الرافع للحالة السابقة الذي لا يتخلف عنه المسبب تم المدعى ، ولكن المفروض انه لم يحصل علمٌ وجدانيٌ بارتفاع النجاسة ، وانما غايته انه حصل علمٌ وجدانيٌ بغسل المتنجس بماء ، وكون ذلك الماء طاهراً انما هو بالتعبد فما هي النكتة في تقديم ما اثبت طهارة الماء بالتعبد على ما اثبت نجاسته بالتعبد وهو استصحاب النجاسة

### 125

الوجه الخامس من وجوه تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي:

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره وتقريبه ان الاستصحاب ارتكازٌ عقلائيٌ وعند الرجوع الى المرتكزات العقلائية يرى انه يجرون وفق الاصل السببي مع وجود الاصل المسببي ، ولاجل ذلك اذا القي اليهم دليل الاستصحاب في المورد الذي يتواجد فيه استصحابٌ سببيٌ واستصحابٌ مسببي فان المنصرف العرفي يتجه الى شمول دليل الاستصحاب للاصل السببي دون المسببي

ولعل النكتة في التقديم هي نكتة السببية حيث ان السبب التكويني رافعٌ لعدم المسبب ومحققٌ له، فالنار مثلا لكونها سبباً للاحتراق رافعةٌ لعدم الاحتراق ومحققةٌ له

و هذه النكتة لاجل ارتكازيتها ووضوحها حافةٌ بدليل الاستصحاب موجبة لظهوره في الشمول للأصل السببي دون المسببي

او حافةٌ بسائر ادلة الاصول العملية وموجبةٌ لتقدم الاصل السببي منها على الاصل المسببي بنفس نكتة السببية، اذ ما دام السبب رافعاً لعدم المسبب فالاصل المنقح للسبب دافع للاصل النافي المسبب بعد ان كان ترتب المسبب على السبب ترتباً شرعياً

وهذا المقدار من التحليل لا يفي بالوصول الى النكتة العرفية الموجبة لتقديم الاصل السببي على الاصل المسببي فان مجرد كون السبب تكويناً رافعاً لعدم المسبب لا يعني ان الاصل المنقح للسبب رافعٌ للاصل النافي للمسبب

بل قد يقال كما انه في التكوينيات يحصل التزاحم والتمانع بين العلة الموجدة للسبب والعلة الموجدة لضده كما لو حصل التزاحم بين مقتضي حركة القلم في اليد ومقتضي سكونها كذلك هي النسبة بين الاصل المنقح للسبب الذي يقتضي ترتب المسبب عليه شرعاً والاصل النافي للمسبب الذي يقتضي عدم ترتب المسبب عليه كاستصحاب الطهارة في الماء واستصحاب النجاسة في الثوب

ومما يؤيد عدم كفاية هذه النكتة لتقديم الاصل السببي على الاصل المسببي انه لو حصلت امارتان امارةٌ على السبب كما لو قام خبر ثقةٍ على طهارة الماء وامارةٌ على المسبب كما لو قام خبر ثقةٍ على نجاسة الثوب بعد غسله بالماء فان المرتكز العرفي يرى تعارضهما من دون تقدمٍ للامارة القائمة على السبب على الامارة القائمة على المسبب ، بل مقتضى حجية كلٍ منهما في لوازمه ان كلاً منهما يكذب الاخر فتقع المعارضة بينهما ، مع ان نكتة السببية كما هي حافةٌ بادلة الاصول العملية فهي حافةٌ بادلة حجية خبر الثقة ومع ذلك لايرى العرف وجهاً لتقدم الامارة القائمة على السبب على الامارة القائمة على المسبب

فلا يبعد ان يكون الوجه في تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي هو ما سبقت الاشارة اليه في الوجه الرابع:

من ان المرتكز العرفي يرى ان جريان الاصل المسببي معلقٌ على عدم ما يرفع موضوعه

فمثلاً:

اذا شك في طهارة الثوب المتنجس نتيجة غسله بالمائع ، فان المرتكز العرفي يرى ان جريان استصحاب النجاسة في الثوب ليس امراً تنجيزياً بل هو معلقٌ على عدم ما يقتضي ارتفاع موضوعه باثبات طهارة الثوب ، فلا يرى العرف تقابلا بين الاصل الجاري في السبب الجاري في المسبب ، وكذا لو شك في طهارة الثوب نتيجةً للشك في ان المائع كان مطلقاً او مضافاً فجرى استصحاب الاطلاق فيه او كان الشك في طهارة الثوب مسبباً عن الشك في طهارة الماء كان الجاري هو استصحاب طهارة الماء او قاعدة الطهارة في الماء

ومقتضى هذا الارتكاز وهو ان الاصل الجاري في المسبب معلق على عدم تنقيح حال السبب بمقتضى السببية والمؤثرية وان ليس بينهما تقابل لعدم كونهما في عرض واحد ورتبة واحدة

ظهور قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر - ان الناقض كما يشمل اليقين الوجداني بالارتفاع كذلك يشمل اليقين الوجداني او التعبدي بحصول السبب الرافع له - ونتيجته الورود -

بل يشمل ذلك ما لو غسل ثوبٌ مشكوك الطهارة بماءٍ مستصحب النجاسة فان جريان قاعدة الطهارة في الثوب معلقة على عدم وجود سببٍ يقتضي النجاسة فيه واستصحاب النجاسة في الماء مثبت لنجاسة الثوب

تنبيهٌ

وهو يشتمل مطلبين

المطلب الاول

ان البحث في تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي لا يشمل فرض انتفاء الاصل المسببي لانتفاء موضوعه، اذ من الواضح ح ان جريان الاصل السببي بلا معارضٍ لا لانه سببيٌ بل لانتفاء ما يحتمل معارضته له وهو الاصل المسببي لانتفاء موضوعه

فمثلاً:

اذا علم المكلف اجمالا بخلل اما في وضوئه او في صلاته فان مقتضى العلم الاجمالي المزبور العلم التفصيلي ببطلان الصلاة على كل حال اما لخللٍ فيها او لخللٍ في الوضوء ولازم ذلك عدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة فتجري قاعدة الفراغ في الوضوء بلا معارضٍ، لا لان الاصل السببي مقدم على الاصل المسببي بل لانتفاء موضوع جريان الاصل المسببي للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة

المطلب الثاني

هل ان تقديم الاصل السببي على المسببي يشمل الاصلين المتوافقين في النتيجة ؟

كما اذا شك من هو على وضوءٍ في حصول الحدث وعدمه حيث ان استصحاب عدم الحدث اصلٌ سببي واستصحاب الطهارة الحدثية اصل مسببيٌ ، فهل يتقدم الاصل السببي وهو استصحاب عدم الحدث على الاصل المسببي وهو استصحاب الطهارة مع توافقهما؟

والثمرة المترتبة على ذلك:

ما ذكره الشيخ الاعظم من انه لو علم اجمالاً بنجاسة احد المائين وقد لاقت اليد ماء الف فان اصالة الطهارة في الملاقي اصلٌ مسببيٌ حيث ان الشك في طهارة الملاقي مسبب عن الشك في طهارة الملاقى، والاصل الجاري في الملاقى وهو استصحاب الطهارة او قاعدة الطهارة اصلٌ سببيٌ

فان قيل

بان الاصل السببي متقدمٌ على الاصل المسببي ولو كانا متوافقين كانت اصالة الطهارة في الملاقى معارضةً لاصالة الطهارة في العدل الاخر وهو ماء باء وبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبة لاصل الطهارة في الملاقي باعتبار عدم كونه في رتبة اصالة الطهارة في الملاقى .

وان قيل بعدم تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي المتوافقين فان اصالة الطهارة في عدل الملاقى وهو ماء باء معارض لاصلين في الطرف الثاني وهما اصالة الطهارة في ماء الف واصالة الطهارة في الملاقي .

هذا ما لم يكن هناك اصلٌ حكميٌ يكون مرجعاً بعد تعارض الاصلين الموضوعيين

كما مثل له بما لو شك في تقدم الفسخ على افتراق المتبايعين وعدمه فهنا يوجد استصحابان موضوعيان وهما استصحاب عدم افتراقهما الى زمان الفسخ ومقتضاه انفساخ البيع واستصحاب عدم الفسخ الى زمان افتراقهما ومقتضاه لزوم البيع، وبعد تعارضهما لكون المورد من موارد تعاقب الحادثين فمقتضى ذلك شمول دليل الاستصحاب لكلٍ منهما في نفسه وتعارضهما فتصل النوبة لاستصحاب ملكية كلٍ منهما البائع والمشتري لما انتقل اليه .

ولا مجال لدخول الاصل الحكمي وهو استصحاب الملكية في المعارضة حتى لو قيل بان الاصل السببي ليس مقدماً على الاصل المسببي الموافق له اذ المفروض ان الاصل الحكمي في المقام مخالفٌ للاصل السببي الجاري في مورده وهو استصحاب عدم الافتراق الى حين الفسخ

الا ان الصحيح ان تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي انما يشمل فرض توافقهما لو قيل بالحكومة . ولكن مر دفع نكتة الحكومة لعدم تكفل دليل الاصل المسببي لاعتباره علماً لكي يكون رافعاً للشك الذي هو موضوع الاصل المسببي

وقد يستدل على ذلك:

بان ظاهر صحيحة زرارة الدالة على جريان استصحاب الوضوء دون استصحاب عدم النوم واستصحاب الطهارة الخبثية في الثوب دون استصحاب عدم اصابة النجس له شاهد على ان الاصلين المتوافقين مما لا تقدم لاحدهما على الاخر ولو كان احدهما سببيا حيث ان الصحيحة دلت على جريان الاصل المسببي مع امكان جريانٍ الاصل السببي

الا ان يقال:

ان الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة فهي في مقام بيان عدم الاعتناء بالشك في الناقض والشك في طهارة ساتر العورة وتنقيح حال المعذرية بالنسبة للمكلف بغض النظر عن كون المستند في عدم الاعتناء بالشك في الناقض او في الرافع لطهارة ساتر العورة هو الاصل الموضوعي ام الاصل الحكمي?

فمجرد اجراء الصحيحة للأصل الحكمي مع امكان جريان الاصل الموضوعي لا دلالة فيه على عدم تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي مع توافقهما في النتيجة وعدم ترتب ثمرةٍ عليه في مورد الصحيحة وكون المنظور هو بيان عدم الاعتناء بالشك في الناقض والرافع

### 126

كان الكلام في الصورة الاولى من تعارض الاستصحابين

وهي انحاء ثلاثة ١-اذا لزم من جريان الاستصحابين التعبد بالضدين كما في فرض توارد الحالتين الموجب للتهافت الداخلي لدليل الاستصحاب ٢- اذا لزم من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال

كما اذا علم المكلف بنجاسة احد الماءين فان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في كلا المائين مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما

٣- الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال

كما اذا علم المكلف اجمالاً بحرمة احد الضدين مع عدم القدرة على ارتكاب المخالفة القطعية لهما

مثلاً

اذا علم المكلف بانه يحرم عليه الجلوس في هذه الدقيقة اما في بيته او في دكانه فانه لا يمكنه ارتكاب المخالفة القطعية بالجلوس في المكانين في الدقيقة المعلومة لاستحالة الجمع بين الضدين ولكنه قادرٌ على الموافقة القطعية بترك الجلوس في كليهما

فلو شمل دليل الاستصحاب في المقام استصحاب عدم حرمة الجلوس في بيته واستصحاب عدم حرمة الجلوس في دكانه لم يلزم من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية، ولكنه يلزم منه الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية فان اطلاق المولى للعنان في مجال الترخيص للمكلف بان يجلس في داره او في دكانه من دون قيد ابراز لعدم مبالاة المولى بالتكليف المعلوم بالاجمال فكأنه يقول لعبده لا حرج عليك في الجلوس في هذه الدقيقة في ايٍ من المكانين بمقتضى استصحاب عدم حرمة كلٍ منهما بحيث لو كنت قادراً على المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فلا مانع منه .

وهذا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية قبيحٌ كقبح الترخيص في المخالفة القطعية

فكما ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيحٌ لانه ابرازٌ لعدم الاهتمام بالغرض اللزومي المعلوم بالاجمال فكذلك الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية قبيحٌ بنفس النكتة

الصورة الثانية : وهي ما اذا لم يلزم من شمول دليل الاستصحاب لكلا الطرفين احد المحاذير السابقة كالترخيص في المخالفة القطعية او الترخيص القطعي في المخالفة

فهل يمكن جريان الاستصحابين ام لا?

مثلا لو كان هناك اناءان نجسان وعلم المكلف بطرو الطهارة لاحدهما فلا يلزم من شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب النجاسة في كلا الانائين الترخيص في المخالفة القطعية ، اذ غايته ان المكلف سيجتنب الانائين معاً واجتناب الاناء الطاهر منهما ليس وقوعاً في المخالفة القطعية لما هو المعلوم بالاجمال وهو الطهارة ، وحيث لا يلزم من شمول دليل الاستصحاب للاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية ولا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للمعلوم بالاجمال فهل لدليل الاستصحاب اطلاقٌ لهما ام لا?

وقد منع الشيخ الاعظم والمحقق النائيني قدس سرهما من شمول دليل الاستصحاب لكلا الاستصحابين في هذه الصورة ، والمستفاد من كلامهما ذكر مانعين

المانع الاول :

هو المانع الاثباتي وهو ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره

ومحصله ان شمول دليل الاستصحاب للاستصحابين في مورد العلم الاجمالي بكذب احدهما مستلزم للتهافت الداخلي في نفس دليل الاستصحاب الموجب لاجماله، ومنشأ التهافت الداخلي تعارض الصدر والذيل حيث ان مقتضى صدر الدليل وهو قوله - لا تنقض اليقين بالشك - شمول دليل الاستصحاب لكلٍ منهما اذ كلٌ من الطرفين موضوعٌ للعلم بحدوث النجاسة فيه وشكٍ في بقائها ، ولكن ذيل دليل الاستصحاب وهو قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر مانعٌ من شمول دليل الاستصحاب لكليهما ، حيث ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحابي النجاسة في آنٍ واحدٍ مع العلم الاجمالي بطهارة احدهما نقض لليقين باليقين وليس نقضاً لليقين بالشك ، ومقتضى كونه نقضا لليقين باليقين عدم شمول دليل الاستصحاب لهما ، حيث ان المغيى يرتفع بتحقق غايته ، فان الغاية وهي اليقين بالارتفاع قد تحققت فلا بقاء للمغيى .

وقد اشكل على هذا المانع الاثباتي المذكور في كلمات الشيخ الاعظم قدس سره

اولاً :

بان هذا المانع انما هو متحققٌ في احدى روايات الاستصحاب التي اشتملت على هذا الذيل وهي صحيحة زرارة الاولى حيث ورد فيها- لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر .

وسقوط هذه الصحيحة عن الشمول لهذا المورد ليس موجباً عرفاً لسقوط بقية الصحاح الدالة على حجية الاستصحاب من حيث عدم اشتمالها على الذيل الموجب شموله للمورد لتهافت الصدر والذيل في دليل الاستصحاب المستلزم لاجماله ، فان اجمال احد الادلة ليس موجبا لاجمال بقية الادلة .

ثانياً :

ما ذكر في مصباح الاصول من ان ظاهر اخذ اليقين في الذيل كونه على نسق اليقين في الصدر

فكما ان اليقين المنظور في صدر الصحيحة في قوله عليه السلام -لا تنقض اليقين بالشك -هواليقين التفصيلي لانه عبارةٌ عن اليقين بحدوث النجاسة في كلٍ من الطرفين فمقتضى ذلك ان يكون اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي بالارتفاع فلاشمول فيه لليقين الاجمالي بطهارة احدهما فإن مقتضى التعبير عن الثاني بكونه ناقضاً للاول كونه متعلقاً بارتفاع متعلق الاول ، والا لم يكن ناقضاً له وانما يكون متعلقا بارتفاع متعلق اليقين الاول اذا كان يقيناً تفصيلياً مثله .

فلا شمول في قوله- ولكن تنقضه بيقينٍ اخر- لليقين الاجمالي كي يقال بان ذلك مستلزمٌ لتهافت الصدر والذيل الموجب لاجمال دليل الاستصحاب .

الا ان يورد على ذلك

بان اليقين في الذيل شاملٌ لليقين الاجمالي باطلاقه ويؤكد ذلك

اولاً :

لان نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية ، ولا يتوقف نقض السالبة الكلية على الموجبة الكلية ، ومؤدى صدر روايات الاستصحاب في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو السالبة الكلية فكأنه قال لا نقض ليقينٍ بالحدوث في كلا الانائين بالشك في البقاء. ومقتضى ذلك ان يكفي في الناقض له الموجبة الجزئية وهي انتقاض اليقين بحدوث النجاسة مثلا فيهما باليقين بالارتفاع ولو في احدهما .

وثانيا :

بانه قد يقع الاجمال في موضوع العنوان لا في متعلقه كما اذا علم تفصيلاً بنجاسة اناء زيدٍ واناء بكر ، وكان اناء زيد مشتبها بين الانائين ، فلو حصل له يقينٌ بطرو الطهارة على نفس اناء زيد الذي علم بنجاسته اولاً المشتبه بين الانائين كان اليقين الناقض على نسق اليقين المنقوض فكما ان اليقين بحدوث النجاسة انما هو يقينٌ بنجاسة اناء زيد المشتبه بين الانائين كذلك اليقين بارتفاع نجاسته وطهارته يقينٌ متعلقٌ باناء زيد المشتبه بين الانائين فكون اليقين في الذيل يقيناً ناقضاً لا يقتضي اختصاصه باليقين التفصيلي بمعنى التفصيل حتى في الموضوع ، بل قد يكون اجمالياً من حيث الموضوع

خصوصاً وان عنوان اليقين كما يشمل اليقين التفصيلي يشمل اليقين الاجمالي .

فما افيد من ان ظاهر التعبير عن اليقين الثاني بانه يقينٌ ناقض ان المراد به اليقين التفصيلي غير تام بل قد يكون يقيناً اجمالياً ، وكونه ناقضاً انما لتعلقه بنفس العنوان الذي تعلق به اليقين بالحدوث

المانع الثبوتي:

وهو ما تعرض له المحقق النائيني قدس سره كما في فوائد الاصول

ومحصله ان مقتضى دليل حجية الاستصحاب كون الاستصحاب علماً تعبدياً بالبقاء ، ومقتضى كون دليل الاستصحاب علماً تعبدياً بالبقاء عدم معقولية التعبد بالعلم بالبقاء مع العلم الاجمالي بالارتفاع فان لازمه التعبد بمورد الضدين . اذ التعبد بكون المكلف عالما بنجاسة انائين بمقتضى استصحاب النجاسة فيهما مع العلم الوجداني بطهارة احدهما مستلزم للتعبد بالضد في فرض العلم بضده وهو مما لا يعقل صدوره من المشرع الحكيم .

فلازم ذلك قصور دليل الاستصحاب عن شمول الاستصحاب لفرض الاستصحابين اللذين علم بكذب احدهما وان لم يلزم من شموله لهما الترخيص في المخالفة القطعية او الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للمعلوم بالاجمال

ولكن اورد على المحقق النائيني قدس سره من قبل الاعلام بالنقض والحل

اما النقض

فقد التزم المحقق النائيني قدس سره بجريان استصحاب الحدث واستصحاب الطهارة من الخبث فيما لو توضأ المكلف بمائعٍ مردد بين كونه ماءً او بولاً ، فان مقتضى تردد المكلف في كون المائع المتوضأ به ماءًا او بولاً هو الشك في ارتفاع حدثه ومقتضى ذلك استصحاب الحدث ، والشك في نجاسة بدنه ومقتضى ذلك استصحاب طهارة بدنه من الخبث ، مع علم المكلف بان احد الاستصحابين كاذب لان المتوضأ به ان كان ماء لم يجر استصحاب الحدث لارتفاع الحدث بالوضوء بالماء ، وان كان بولاً لم يجر استصحاب الطهارة من الخبث لتنجس البدن بالوضوء بالبول

كما التزم المحقق النائيني بان المكلف لو كان جنبا وصلى ثم شك في انه اغتسل قبل الصلاة من الجنابة ام لا? بجريان قاعدة الفراغ بالنسبة للصلاة واستصحاب بقاء الجنابة بالنسبة للصلوات الآتية مع علم المكلف بكذب احد الاصلين للعلم الاجمالي بارتفاع احداهما فان المكلف لو كان اغتسل فلا وجه لاستصحاب الجنابة وان لم يغتسل فلا وجه لصحة الصلاة .

وكون مؤدى الاستصحاب مختلفاً في المثال الاول حيث ان المستصحب الاول هو بقاء الحدث والمستصحب الثاني هوالطهارة من الخبث لا يمنع النقض اذ لا فرق في نكتة المنع بين كون مؤدى الاستصحابين واحدا كاستصحاب نجاسة كلا المائين مع العلم الاجمالي بطهارة احدهما و كون المؤدى فيهما مختلفاً كما لو توضأ بمائعٍ مرددٍ بين الماء والبول، فان النكتة هي عدم معقولية التعبد بعلم المكلف بكونه طاهراً من الخبث وكونه محدثاً مع العلم بارتفاع احدهما .

كما ان كون المثال الثاني موضوعا لاصلين مختلفين وهما الفراغ والاستصحاب لا يرفع محذور النقض . بلحاظ ان قاعدة الفراغ اصلٌ محرزٌ كالاستصحاب وقد التزم المحقق النائيني فيها بان مفادها التعبد بالعلمية كالاستصحاب

واما الحل

فانه مضافاً لعدم تمامية مسلك المحقق النائيني من كون مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية ان العلم الاجمالي بطهارة احد الانائين ليس مانعاً عقلاً عن التعبد بالعلم بنجاسة كل اناءٍ مع غمض النظر عن الاخر حيث ان دليل الاستصحاب انما يشمل كلاً من الانائين في نفسه بمقتضى العموم الاستغراقي ، وبما ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب الشمول لكلٍ من الانائين في نفسه فالتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء - الف - في نفسه، والتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء -باء- في نفسه مما لا يتعارض عقلا مع العلم بطهارة احد الانائين على نحو العلم الاجمالي، حيث ان متعلق التعبد بالعلمية هو المورد التفصيلي بينما متعلق العلم بالارتفاع هو المورد الاجمالي فلا تمانع بينهما عقلا بحيث يكون ذلك موجباً لقصور دليل الاستصحاب عن الشمول لمورد العلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة

الا ان يقال:

ان منظور المحقق النائيني هو امتناع الاطلاق الاحوالي اي ان شمول دليل الاستصحاب لاناء الف هو عبارة عن التعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء الف حتى في فرض كونه عالماً بنجاسة اناء باء حيث ان هذا مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب ، والتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء باء حتى في فرض كونه عالما بنجاسة اناء الف ، والاطلاق الاحوالي لكلٍ من التعبدين مما يتناقض مع علم المكلف بطهارة احدهما

الا ان مرجع ذلك للمانع الاثباتي وهو التمانع بين الاطلاق الاحوالي للتعبد بالعلمية وبين العلم بطهارة احدهما وهذا موجبٌ لرفع اليد عن الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب لا انه مانعٌ ثبوتيٌ من شمول دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالي بكذب احد الاستصحابين مع عدم استلزام جريان الاستصحابين معاً للترخيص في المخالفة القطعية

### 127

### المبحث الجديد : في وجه تقدم الاستصحاب على البراءة

والكلام في مطلبين

الاول : في تقدم الاستصحاب على البراءة العقلية

وهنا نكتتان لبيان ورود دليل الاستصحاب على البراءة العقلية

الاولى:

ما ذكره المشهور من ان موضوع البراءة العقلية عدم البيان والاستصحاب الدال على التكليف بيانٌ . بلحاظ ان المراد بالبيان الرافع لموضوع البراءة العقلية هو ما كان بياناً على التكليف او بياناً لاهتمام المولى بالتكليف على تقدير وجوده

كما في الامر الشرعي بالاحتياط كما في قوله ع اخوك دين فاحتط دينك فانه وان لم يكن بياناً على نفس التكليف الا انه بيانٌ لاهتمام المولى بالتكليف الواقعي على ثبوته، وهذا كافٍ في ارتفاع موضوع البراءة العقلية اذ لا يقبح العقاب بعد تصدي المولى لابراز اهتمامه بالتكليف الواقعي .

البيان الثاني

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من قصور البراءة العقلية في نفسها عن فرض وجود الاستصحاب

وبيان ذلك:

ان حكم العقل بقبح العقاب اذا كان مدرك البراءة هو حكم العقل او بناء العقلاء على قبح العقاب اذا كان المدرك هو البناء العقلائي انما هو في فرض عدم قوة احتمال التكليف او عدم اهمية المحتمل فانه في مورد قوة احتمال التكليف او اهمية المحتمل يحكم العقل بلزوم الاحتياط او لا يحكم بقبح العقاب

فهنا موردان

المورد الاول مورد قوة الاحتمال

ومورد قوة الاحتمال ايضاً له صورتان

الصورة الاولى

القوة التكوينية كما في موارد العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي بوجوب الجمعة او الظهر في يوم الجمعة مثلا موجبٌ

لاحتمال التكليف في كل طرفٍ والاحتمال المقترن بالعلم الاجمالي اقوى وجدانا من الاحتمال البدوي، وهذه القوة مانعٌ من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في اطراف العلم الاجمالي ان لم نقل انها موجب لحكم العقل بلزوم الاحتياط، اذ تارة يستند حكم العقل بوجوب الاحتياط لنفس قوة الاحتمال المستمدة من العلم الاجمالي بالجامع وتارةً تكون قوة الاحتمال مانعاً من حكم العقل بقبح العقاب لعدم احراز البيان ووجوب العمل على طبق المحتمل ح ليس مستنداً لحكم العقل بل انما هو منبعثٌ عن لزوم دفع الضرر المحتمل.

الصورة الثانية

ان تكون قوة الاحتمال تنزيلية لا تكوينية كما في مورد قيام الاستصحاب على ثبوت التكليف فان قيام الاستصحاب المثبت للتكليف عقلا وعقلاءً بمثابة قوة الاحتمال التكوينية من حيث مانعيته من حكم العقل بقبح العقاب بغض النظر عن كون المستفاد من دليل حجية الاستصحاب اعتبار الاستصحاب علماً كما يراه المحقق النائيني ام المستفاد مسلك آخر .

بل حتى لو قيل ان مفاد دليل الاستصحاب مجرد جعل موضوع المنجزية والمعذرية عقلا فان ثبوت التكليف بأصل شرعيٍ علمٌ وجدانيٌ بحجة على التكليف وهذا العلم الوجداني بالحكم الظاهري وهو الحجة على التكليف هو عبارة عن الاحتمال المنزل منزلة قوة الاحتمال التكوينية بنظر العقلاء اي ان البناء العقلائي يرتب عليه اثر قوة الاحتمال تكوينا وفي طول التفات العقل لذلك التنزيل لا يتأتى منه الحكم بقبح العقاب فلا مجرى للبراءة في مورده

نعم لو كان هناك علمٌ اجماليٌ بالتكليف كالعلم بوجوب الظهر او الجمعة وقام في احد الطرفين اصلٌ مثبت وهو استصحاب وجوب الظهر مثلا جرت البراءة او الاستصحاب النافي في الطرف الاخر بلا معارضٍ لانحلال العلم الاجمالي حكما.

المورد الثاني: مورد اهمية المحتمل

كما في موارد الدماء والاعراض والاموال الخطيرة ، حيث ان البناء العقلائي في مثل هذا الموارد قائمٌ على عدم البناء على الرخصة واطلاق العنان في الاقتحام مع كون المورد من موارد اهمية المحتمل ، فلاحكم للعقل بقبح العقاب على ارتكاب الشبهة فيها .

### المطلب الثاني: في تقدم الاستصحاب على البراءة الشرعية

وقد ذكر في المقام وجوهٌ :

الوجه الاول:

ما في الكفاية من دعوى الورود بحجة ان موضوع البراءة الشرعية عدم العلم وعدم العلم اعم من ان يكون علماً بحكمٍ واقعيٍ او بحكمٍ ظاهريٍ ، وحيث ان استصحاب التكليف علمٌ بحكمٍ ظاهريٍ كان وارداً على قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

ولكن سبقت المناقشة في ذلك:

بان ظاهر عدم العلم في مثل هذه الادلة هو عدم العلم بالحكم الواقعي لا بالحكم الاعم من الحكم الواقعي والظاهري والا لزم من ذلك ورود دليل الاحتياط على دليل البراءة مع ان كليهما في رتبةٍ واحدة حيث ان احدهما موضوع للمعذرية والآخر موضوع للمنجزية .

الوجه الثاني: دعوى الحكومة

وهو ما ذهب اليه المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما من ان مقتضى دلالة دليل حجية الاستصحاب على اعتبار الاستصحاب علماً كونه رافعاً لموضوع البراءة الشرعية تعبدا

وهو مبني على اعتبار الاستصحاب علما وقد مر التأمل فيه

الوجه الثالث:

ما يستفاد من كلمات الشيخ الاعظم قدس سره من ان قوله في ادلة البراءة كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي ظاهرٌ في تعليق موضوع البراءة على عدم ورود النهي، والمفروض ان استصحاب التكليف مصداقٌ لورود النهي فيكون حاكماً على دليل البراءة لكونه رافعاً للغاية المأخوذة في دليل البراءة

الا ان هذا الوجه من الحكومة لو سلم فانما هو خاصٌ بمثل هذه الرواية ولا شمول فيه لأدلة البراءة الاخرى كحديث الرفع وحديث الحل كما ذكره المحقق النائيني قدس سره

الوجه الرابع:

ما ذكره المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب في قوله- لا تنقض اليقين بالشك - الامر بترتيب اثار اليقين وهو مطلقٌ يشمل آثار اليقين الموضوعي كجواز الاخبار وجواز القضاء فانه اخذ في موضوعهما اليقين حيث لا يجوز الاخبار بما لم يعلم ولا يجوز القضاء بما لم يعلم ، فاذا ثبت مضمونٌ بالاستصحاب والمفروض ان مفاد دليل الاستصحاب امرٌ بترتيب اثار اليقين جاز ترتيب جواز الاخبار وجواز القضاء على مؤدى الاستصحاب

كما يشمل اثار القطع الطريقي ومنها المنجزية والمعذرية للواقع وبناءً على ذلك فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة الشرعية حكومةً مضمونية حيث ان مؤداه الامر بترتيب اثار القطع الطريقي ومنها المنجزية ، ومقتضى ذلك ارتفاع موضوع البراءة العقلية لقيام المنجز وهو دلالة دليل الاستصحاب على ترتيب اثار اليقين

الوجه الخامس:

ما يقال من ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وان كانت هي العموم من وجه لشمول دليل الاستصحاب المثبت للتكليف مورد العلم الاجمالي بالتكليف المانع من شمول دليل البراءة له ، وشمول دليل البراءة لمورد عدم احراز الحالة السابقة ولكن حيث ان دلالة دليل الاستصحاب على حجية مؤداه بالعموم الوضعي لقوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا فيقدم على اطلاق دليل البراءة حيث ان دلالته على الشمول بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة

ولكن فيه اولاً: لاتوجد نكتة عرفية لتقدم العموم الوضعي على الاطلاق ما دام الاطلاق قد انعقد ببركة مقدمات الحكمة [[9]](#footnote-10)

وثانياً

مجرد اشتمال بعض صحاح الاستصحاب على كلمة ابداً لا يعني دلالتها على العموم الاستغراقي بالوضع ، وانما تدل على استمرار النهي عن نقض اليقين بالشك في مورد جريانه واما انه هل يجري في مورد البراءة ام لا فان التعبير بهذه الكلمة لا يتكفل ذلك

### 128

الوجه السادس :

وبيانه في ذكر مقدمتين

الاولى

ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة العموم من وجه باعتبار ان دليل الاستصحاب يفترق عن دليل البراءة في مورد استصحاب الاستحباب واستصحاب الكراهة واستصحاب عدم التكليف ، اذ ليست هذه الموارد من موارد الشك في التكليف الالزامي كي يكون مجرى للبراءة

كما ان دليل البراءة يفترق عن دليل الاستصحاب في مورد عدم احراز الحالة السابقة او مورد توارد الحالتين

المقدمة الثانية

ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وان كانت هي العموم من وجه الا ان دليل الاستصحاب بنظر المرتكز العرفي بمثابة النص في مورد الاجتماع وهو مورد الشك في التكليف مع كون الحالة السابقة هي التكليف كاستصحاب حرمة العصير العنبي التي ثبتت له بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه اذا شك في بقاء الحرمة بعد ذهاب ثلثيه ، فان هذا موردٌ لاجتماع دليل الاستصحاب ودليل البراءة

والوجه في كون الاستصحاب كالنص في مورد الاجتماع بحيث يكون مقدماً على دليل البراءة بملاك التخصيص وان لم يكن اخص - حيث ان النسبة بينهما عموم من وجه - وهو كون الخاص اصرح في مورده من العام .

وذلك بلحاظ احدى نكاتٍ ثلاث

الاولى

انه لو قدم دليل البراءة على دليل الاستصحاب لزم اختصاص دليل الاستصحاب بالاستصحاب النافي للتكليف اذ في كل موردٍ يكون مفاد الاستصحاب اثبات التكليف فان دليل البراءة مقدمٌ عليه، واختصاص الاستصحاب بمورد نفي التكليف موجب للغويته بلحاظ ان الغرض منه في مثل هذا الفرض هو المعذرية، والمفروض ان المعذرية ثابتةٌ بدليل البراءة الشرعية والبراءة العقلية .

النكتة الثانية

لو لم يسلم بان اختصاص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف موجبٌ للغويته بحجة ان المعذرية الناشئة عن عدم التكليف بمقتضى الاستصحاب اقوى درجةً من المعذرية الناشئة عن عدم وصول دليلٍ على التكليف، وحيث ان مفاد الاستصحاب مرتبةٌ اعلى من المعذرية من المرتبة المترتبة على دليل البراءة لم يكن اختصاصه بمورد نفي التكليف لغوا

الا ان ظاهر التعليل في قوله- فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا - عموم دليل الاستصحاب لكل موردٍ مشتملٍ على يقينٍ وشك ، فانحصار دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف خلف ظهور التعليل في العموم ، وبالتالي فظهور التعليل في دليل الاستصحاب في العموم موجبٌ لكون دليل الاستصحاب اظهر في مورد الاجتماع من دليل البراءة بحيث يقدم عليه بنكتة الاظهرية

النكتة الثالثة

لو لم يسلم بالنكتة الثانية وادعي ان جملة - فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك - ليست في مقام التعليل الارتكازي وانما في مقام ذكر الكبرى التعبدية وهي مرجعية اليقين في فرض الشك او جعل العلمية للشك بعد اليقين ، وليست في مقام التعليل الارتكازي كي يتنافى معه اختصاص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف

ولكن التركيز في كل روايات الاستصحاب على مرجعية اليقين بالحالة السابقة مضافاً لتكرار ذلك في صحيحتي زرارة ظاهرٌ في ان لليقين بالحالة السابقة موضوعية ولا يحتمل ان يكون لليقين بالحالة السابقة موضوعيةً في الحكم يمتاز بها عن موضوع اصالة البرلءة وغيرها من الاصول لو لم يكن لدليل الاستصحاب شمولٌ لموارد الاستصحاب المثبت للتكليف، اذ لو اختص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف لم يترتب عليه اثرٌ الا المعذرية . وان كانت المعذرية المترتبة عليه اقوى درجةً من المعذرية المترتبة على دليل البراءة الا ان اليقين بالحالة السابقة مما لا موضوعية له في ثبوت المعذرية ، فلو اختص دليل الاستصحاب بموارد نفي التكليف لكان ذلك موجباً لاستهجان جعل الموضوعية لليقين بالحالة السابقة والتركيز عليها في مختلف ادلة الاستصحاب ، مع انه مما لا موضوعية لها في ثبوت المعذرية ، وهذا مما يقتضي ان يكون الاستصحاب المثبت للتكليف في مورد اجتماعه مع دليل البراءة اظهر منه او اصرح منه فيكون مقدماً عليه بلحاظ هذه النكتة

هذا كله بالنسبة لتقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة

واما بالنسبة لتقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

وهي قوله عليه السلام - كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام - او كل شيءٍ فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه-

فهنا اتجاهان

الاتجاه الاول

المنع من تقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

بحجة ان مفاد كلٍ من دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الحل على مبنى الشيخ الاعظم هو الحكم المماثل فكما ان المستفاد من قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام جعل حليةٍ ظاهريةٍ في مورد الشك مماثلةٍ للحلية الواقعية، كذلك المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ اخر جعل الحكم المشكوك فيه بقاءً مماثلاً للحكم المتيقن حدوثا، وبما انهما متحدان في المفاد فلا موجب لتقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

ولكن هذا الاتجاه ممنوعٌ بمثل ما مضى في وجه تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة وهو ان الدليلين -دليل الاستصحاب ودليل اصالة الحل- وان كان مفادهما واحداً بحسب مسلك الشيخ الاعظم وان النسبة بينهما عمومٌ من وجه لافتراق دليل الاستصحاب في مورد استصحاب الاستحباب والكراهة وافتراق دليل اصالة الحل في مورد الشك في الحرمة مع عدم احراز الحالة السابقة- الا ان تقديم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب موجب لاختصاص الاستصحاب بمورد نفي الحرمة ولا شمول فيه لمورد اثبات الحرمة

وقد سبق ان دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع كما لو احرز الحرمة سابقاً وشك في بقائها اصرح من دليل قاعدة الحل او اظهر منه فيكون متقدما عليه بنكتة تقديم الخاص على العام

الاتجاه الثاني

هو تقديم دليل الاستصحاب على قاعدة الحل

بما سبق بيانه من ان تقديم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب موجبٌ للغويته باحدى النكات السابقة

ولكن قد يقال

بان مدلول الاستصحاب ثابتٌ بالاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فان استفادة العموم الاستغراقي من قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو ببركة مقدمات الحكمة حيث لم تتوج هذه العبارة باداةٍ من ادوات العموم

واما كلمة ابدا الواردة في بعض ادلة الاستصحاب كما في قوله - فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا- فلا يستفاد منها العموم الاستغراقي بحسب الافراد والموارد ، وانما يستفاد منها العموم الازماني اي انه اذا ثبت حرمة رفع اليد عن المتيقن السابق فان هذه الحرمة ابديةٌ لا تختص بزمنٍ دون زمن، واما شمول هذه الحرمة لسائر الافراد والموارد فانما هو ببركة الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة

بينما عموم قاعدة الحل لكل موردٍ هو بالعموم الوضعي حيث قال كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ والعموم المستفاد من الوضع اظهر في مورد الاجتماع من العموم المعتمد على مقدمات الحكمة

ولكن يلاحظ على ذلك

اولاً

لا عموم وضعياً بلحاظ الحالات وان كان هناك عمومٌ وضعيٌ بلحاظ الافراد ومورد التنافي بين الاستصحاب ودليل الحل بلحاظ الحالات لا بلحاظ الافراد فان مورد اجتماعهما الذي يتنافيان فيه انما هو بلحاظ الحالات، فان مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب شموله حتى لفرض اجتماعه مع الشك في الحرمة الذي هو موضوع دليل اصالة الحل، ومقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الحل شموله حتى لفرض احراز الحالة السابقة الذي هو موضوع جريان الاستصحاب ،

فبما ان مورد اجتماعهما وتنافيهما هو الاطلاق الاحوالي فالاطلاق الاحوالي في كلٍ منهما مستندٌ لمقدمات الحكمة لا للوضع

هذا لو لم نقل بان النكرة الواقعة في سياق النهي و النفي مفيدةٌ للعموم الاستغراقي بلحاظ الافراد، والمفروض ان المنهي عنه في دليل الاستصحاب نكرةٌ حيث قال لا تنقض اليقين بالشك ، والنهي كالنفي مفيدٌ للعموم الاستغراقي فكانه قال لانقض يقينٍا بالحدوث بشكٍ في مورد من الموارد

وثانياً

ان الإستصحاب المثبت للحرمة مصداقٌ من مصاديق الحرام بنظر المرتكز العرفي فإذا ورد في حديث الحل كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ او كل شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه، فان الحرمة الثابتة بدليل الاستصحاب تدخل بنظر المرتكز العرفي في الغاية ، وبما ان حصول الغاية واردٌ على المغيى لكونه رافعاً له ففعلية دليل الاستصحاب واردةٌ على دليل قاعدة الحل.

### 129

ما زال الكلام في تقديم دليل الاستصحاب على اصالة الحل ، و قد يقال في مقابل ما مضى بتقديم اصالة الحل على الاستصحاب وذلك باحد وجهين

الوجه الاول

ما في كلمات سيدنا قدس سره كما في مصباح الاصول ج 2 ص 454

ويبتني على مقدمتين : ١- ان العموم الوضعي مقدمٌ على الظهور الاطلاقي

وبيان ذلك:

ان الدلالة الاطلاقية متوقفةٌ على مقدمات الحكمة ، ومن مقدمات الحكمة، عدم البيان على الخلاف ، والبيان اعم من البيان المتصل والمنفصل ، غاية ما في الامر ان عدم البيان المتصل دخيلٌ في حدوث الاطلاق بينما عدم البيان المنفصل دخيلٌ في بقاء الاطلاق ، فليس معنى توقف الاطلاق على عدم البيان المنفصل ان عدم البيان المنفصل على الخلاف شرطٌ متأخرٌ في حدوث الاطلاق من البداية، والا لزم اجمال الدليل المطلق عند احتمال مجيئ البيان المنفصل، بل معناه ان الظهور الاطلاقي في كل زمانٍ موقوفٌ على عدم بيان القيد الى ذلك الزمان . فعندما يرد الخطاب المطلق ولا توجد قرينةٌ على التقييد ينعقد بذلك ظهوره في الاطلاق ويكشف عن كون المراد الجدي مطلقاً ويبقى هذا الظهور مستمراً ما دام لم تجئ قرينةٌ التقييد، فإذا جاءت القرينة على التقييد ارتفع الظهور الإطلاقي من حين مجيء القرينة لا من اول الأمر .

وان كان قد انكشف بها ان المراد الجدي من الدليل المطلق هو المقيد من اول الامر ، وبالتالي عند احتمال مجيء القرينة المنفصلة مستقبلا لا يقع الاجمال في الدليل المطلق لان الظهور الاطلاقي فعليٌ مع قطع النظر عن القرينة المحتملة بل به تنفى القرينة المحتملة .

وبناء على ذلك فان العام الوضعي الدال على الخلاف بيان صالح لرفع الدلالة الاطلاقية لتوقفها على عدم البيان ، ٢- مما يتفرع على ذلك تقدم دليل قاعدة الحل لوروده على سبيل العموم الوضعي كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام على دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك حيث ان عمومه لسائر الموارد ومنها مورد قيام قاعدة الحل بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة لا بالعموم الوضعي

ويلاحظ على ذلك

اولا: المناقشة في الكبرى وهي ما افاده السيد الشهيد قدس سره في بحوثه في ج 7 ص 182:

ومحصله انه اذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي عند مجيء البيان المنفصل على الخلاف هو ارتفاع حجية الاطلاق لا اصل الظهور الاطلاقي فهذا اقرارٌ بان الدلالة الاطلاقية قد انعقدت و لا تتوقف على عدم البيان المنفصل ، ولذلك فان الذي ينفصم بمجيء القرينة المنفصلة هو الحجية لا اصل الاطلاق وهذا مما ينسجم مع عدم تطابق المراد الاستعمالي وهو الظهور الاطلاقي مع المراد الجدي حيث انكشف بمجيء القرينة المنفصلة ان المراد الجدي من الاول هو المقيد .

وبهذا تكون الدلالة الاطلاقية كالدلالة الوضعية من حيث انهما دلالتان تنجيزيتان قد انعقدتا بمجرد انتهاء الكلام وعدم وجود قرينةٍ متصلةٍ على الخلاف ، فلا موضوع لتقديم العموم على الاطلاق مع كونهما دلالتين تنجيزيتين

وان كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي عند مجيء القرينة المنفصلة هو انهدام الظهور التصديقي بمعنى ان للاطلاق ظهوراً تصورياً وهو باقٍ حتى مع مجيء القرينة المنفصلة وظهوراً تصديقياً بان هذا هو المراد الجدي للمولى ، والظهور المنفصم بمجيء القرينة هو الثاني لا الاول وتنقيح ماهو الصحيح هنا يبتني على تحقيق ظاهر حال المتكلم حين صدور الدليل المطلق منه ، فهل ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه الجدي بشخص كلامه المطلق ام ان ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلماته؟

فان كان المدعى هو الاول كما هو مبنى المرتكزات العرفية وهو ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه فهذا يعني ان مجرد عدم القرينة المتصلة كافٍ في انعقاد الظهور التصديقي وان ما هو المراد الاستعمالي حين صدور الدليل المطلق هو المراد الجدي ولا يرتفع هذا الظهور التصديقي بعد مجيء القرينة المنفصلة وانما ترتفع حجيته كما هو واضح وهو مسلك الاعلام .

وان كان المدعى هو الثاني اي ان المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلماته لا بخصوص شخص كلامه فهذا يعني ان الظهور التصديقي للخطاب المطلق لم ينعقد بعد، ولا ينعقد الا بعد استقراء مجموع ما صدر من المتكلم من خطابات ، واذا كان المتكلم كالمشرع ممن يتدرج في مقام بيان مرامه فيكون كل خطابٍ منه مجملاً ما لم ينته زمان التشريع ويثبت عدم مجيء بيانٍ وقرينة منفصلة ، فلا يوجد حالة وسطى بين الحالتين وهي ان ينعقد الظهور الاطلاقي بمجرد عدم القرينة المتصلة ولكنه ينهدم عند مجيء القرينة المنفصلة

ونتيجة ذلك:

عدم صلاحية العام لكونه بيانا رافعا للدلالة الاطلاقية بل هما في عرض واحد لكونهما دلالتين تنجيزيتين

هذا مع المناقشة في الصغرى التي سبق بيانها في الدرس السابق وهي ان العموم الوضعي المستفاد من دليل اصالة الحل في قوله كل شيءٍ لك حلال انما هو العموم من حيث الافراد، وما هو المفيد في تقدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب هو العموم الوضعي من حيث الحالات ايضا ، اي دلالة دليل اصالة الحل على ثبوت الحل حتى في حال سبق العلم بالحرمة، وهذا مما لا يستفاد من دليل اصالة الحل الا بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة .

الوجه الثاني

ان يقال كما ذكر الشيخ الانصاري قدس سره في الفرائد في ج2 ص 735 وبيانه:

ان موثقة مسعدة بن صدقة الواردة في اصالة الحل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حرٌ قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأةٌ تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة

بتقريب:

ان الامثلة التي سيقت في الرواية لاصالة الحل كلها موردٌ للاستصحاب المعارض ، ومع ذلك اجرى الامام عليه السلام فيها اصالة الحل مما يعني تقدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب عند اجتماعهما

فمثلاً بالنسبة الى الثوب المشترى اذا شك في تملك المشتري له، فالجاري استصحاب عدم دخوله في ملك المشتري ومقتضى ذلك عدم حلية التصرف مع ان مقتضى اصالة الحل جواز التصرفات فيه ،

وبالنسبة للمملوك اذا شك في حريته ورقيته جرى ايضاً استصحاب عدم دخوله في ملك المشتري او عدم رقيته بلحاظ ان الاصل العقلائي هو اصالة الحرية ومقتضى ذلك عدم جواز التصرف فيه كالتصرف في المملوك، مع ان مقتضى اصالة الحل حلية التصرف فيه

وبالنسبة للمرأة التي يشك انها اختٌ نسبيةٌ او اختٌ من الرضاعة يشك في نفوذ عقد الزوجية عليها ومقتضى الاستصحاب عدم نفوذ العقد

ومع ذلك جرت اصالة الحل في جواز الاستمتاع بها مما يعني تقدم دليل اصالة الحل على الاستصحاب المخالف

ولكن يلاحظ على ذلك

كما ذكره المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار في ج4 ق 2 ص 110:

من ان الاصول الجارية في مورد اصالة الحل كلها متوافقة مع اصالة الحل فبالنسبة الى الثوب اذا اشتري مع الشك في كونه مسروقاً تجري فيه امارية يد البائع على ملكيته له، ومع وجود الامارة الدالة على الملكية فلا موضوع لاستصحاب عدم تملك المشتري له فان الشك في تملك المشتري له مسببٌ عن الشك في ملكية البائع له ومقتضى امارية اليد ملكية البائع له

وبالنسبة للمملوك اذا شك في حريته فان اصالة الحرية وان كانت تقتضي حرمة التصرف فيه الا ان مقتضى امارية يد من كان المملوك تحته على الملكية انه مملوكٌ او ان مقتضى اصالة الصحة في البيع عند شرائه من صاحبه هو انتقاله الى ملك المشتري

وبالنسبة الى المرأة التي يشك في كونها اختاً نسبية او اختا رضاعية يجري الاستصحاب الموضوعي الموافق لاصالة الحل وهو استصحاب عدم كونها اختاً من النسب او من الرضاعة ولو على نحو استصحاب العدم الازلي

ومن الواضح ان محل البحث هو تقدم دليل اصالة الحل على الاستصحاب المعارض لا الاستصحاب الموافق

فان قلت

ان مقتضى ما ذكر في الامثلة استناد الحل الى امارية اليد على الملكية او اصالة الصحة او استصحاب عدم الاختية وهذا يعني ان الامثلة المذكورة ليست امثلةً لاصالة الحل مع ان ظاهر الرواية في قوله عليه السلام وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة الى اخره انها امثلة لاصالة الحل

قلت :

كما في نهاية الافكار ان ما ذكر في الرواية اخبار عن ثبوت الحلية للامثلة المذكورة في الجملة فهي مشتركة مع اصالة الحل في النتيجة وهي الحلية وان كان مستند الحلية فيها اموراً اخرى

او فقل ان الامثلة في الرواية تنظيرٌ للمقام وتشبيهٌ للمقام بها وليست تفريعاً على كبرى اصالة الحل، فكأن الامام عليه السلام بعد اثبات الحلية الظاهرية للاشياء بقوله كل شيءٍ لك حلال صار بصدد التنظير للمقام بالامثلة المذكورة لتقريب ذهن السائل ودفع استيحاشه بان الحلية كما هي ثابتةٌ في الامثلة المذكورة لامورٍ خاصة كذلك هي ثابتةٌ للاشياء المشكوكة الحلية بقاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام كل شيءٍ لك حلال

او فقل ان قوله في صدر الرواية كل شيءٍ هو لك حلال حتى تعلم ليس في مقام بيان اصالة الحل بمعناها الاخص وهو الحلية الظاهرية المجعولة عند الشك في الحلية الواقعية بل هو في مقام بيان الحلية بالمعنى الاعم الشامل حتى للحلية المستندة للاصول الاخرى والامارات بغض النظر عن اصالة الحل .

وبذلك يتبين

ان الصحيح تقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل بما سبق من انه لو قدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب للزم لغوية جعل الموضوعية في دليل الاستصحاب لاحراز الحالة السابقة

البحث الجديد :

### في تقديم استصحاب النجاسة على عموم قاعدة الطهارة

وبيان ذلك بعدة وجوهٍ

الوجه الاول ويتألف من مقدمتين

الاولى

ان في قوله عليه السلام كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر ترددا في كلمة - قذر - بين كونه صفة مشبهة اي حتى تعلم انه قذرٌ او فعلٌ ماضي اي حتى تعلم انه قَذُرَ .

ووجه الترديد بين الصفة المشبهة والفعل الماضي مع ان ما ورد في الكتب الحديثية هو المادة، واما كون الهيئة بنحو الصفة المشبهة او بالفعل الماضي فمما لم يحرز نقل الرواة له فمن المحتمل كون لفظ قذر في قوله ع كل شيءٍ لك نظيف حتى تعلم انه قذرٌ على قياس لفظ - نظيف- ومن المحتمل ان- قذر - بالفعل الماضي على قياس التفريع حيث قال فاذا علمت فقد قذر

المقدمة الثانية

انه بناءً على ان الغاية لدليل قاعدة الطهارة هو الفعل الماضي فلاشمول لدليل قاعدة الطهارة لموارد سبق العلم بالنجاسة ، اذ مع العلم بسبق النجاسة كما لو قام الدليل على ان العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه نجس ثم شك في بقاء النجاسة بعد ذهاب ثلثيه فقد علم انه تقذر قبل ذهاب الثلثين . ومع العلم بانه تقذر فلا موضوع لدليل قاعدة الطهارة لارتفاع المغيى بتحقق الغاية .

بخلاف ما لو كانت الغاية هي الصفة المشبهة في قوله ع حتى تعلم انه قذرٌ - لظهوره في ان الغاية العلم بالقذارة الفعلية اي حتى تعلم بانه قذرٌ بالفعل

وسبق العلم بالقذارة لا يستلزم انه قذرٌ بالفعل . فيكون لدليل قاعدة الطهارة شمولٌ حتى لفرض تحقق موضوع الاستصحاب من سبق العلم بالنجاسة والشك في بقائها . وحيث يحتمل ان غاية دليل قاعدة الطهارة هي ما كان بالفعل الماضي فلم يحرز اطلاق دليل قاعدة الطهارة لمورد استصحاب النجاسة بينما شمول دليل الاستصحاب لمورد الشك في الطهارة مما احرز ظهوره فيه

فهذه هي نكتة تقدم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة

فان قلت

بانه لو استند الى فقرةٍ اخرى من الموثقة وهي قوله وسئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذرٌ لم تتوضأ منه ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذراً توضأ واشرب

ولا خصوصية لمنقار الدجاجة فيستفاد من الفقرة عموم قاعدة الطهارة لسائر موارد الشك في الطهارة الواقعية عرفا وهذا يعني ان لدليل قاعدة الطهارة عموماً حتى لمورد اليقين بسبق النجاسة

ولكن فيه

ان قوله وان لم تعلم ان في منقارها قذراً ظاهر في انه متى علمت ان في منقارها قذراً ولو سابقاً لم يحكم بالطهارة الظاهرية فلا اطلاق في هذه الفقرة ايضاً لمورد سبق العلم بالقذارة

الوجه الثاني دعوة الحكومة الذي سبق تكراره من العلمين النائيني والخوئي

بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعلمية بخلاف مفاد دليل قاعدة الطهارة فانه مجرد تعبدٍ بالطهارة الظاهرية وبالتالي يكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل قاعدة الطهارة لكونه رافعاً للشك في الطهارة تعبدا سواءً كان المأخوذ في موضوعها عدم العلم بالقذارة او الشك في القذارة وسواء كان مفاد قاعدة الطهارة اعتبار الطهارة للفرد المشكوك او تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في احكامه.

### 130

الوجه الثالث من وجوه تقديم استصحاب النجاسة على قاعدة الطهارة عند اجتماعهما في فرض كون الحالة السابقة هي النجاسة:

انه لو قدم دليل قاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة لكان ذلك موجبا لاختصاص دليل الاستصحاب بالمورد الموافق لقاعدة الطهارة ومقتضاه لغوية اخذ احراز كون الحالة السابقة هي الطهارة في صحيحة زرارة الثانية حيث علل الامام عليه السلام الحكم بعدم اعادة الصلاة في حق من شك في نجاسة ثوبه فصلى ثم وجد فيه النجاسة ولايعلم بانها سابقةٌ او طارئة - فانك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك -

اذ لو كان دليل الاستصحاب خاصاً بالمورد الموافق لأصالة الطهارة لكان اخذ احراز كون الحالة السابقة هي الطهارة مناطاً لجريان استصحاب الطهارة لغواً اذ يكفي في ثبوت الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة كما هو المستفاد من قاعدة الطهارة ، من دون حاجةٍ لاحراز الحالة السابقة .

بينما ظاهر صحيحة زرارة اناطة ثبوت الطهارة بقاءا باحراز كون الحالة السابقة هي الطهارة لامكلقا ، وهذا يعني ان لاحراز الحالة السابقة للطهارة موضوعيةً في الحكم بالطهارة ، والا لو لم يكن لها موضوعيةٌ لم يكن وجهٌ لاناطة ثبوت الطهارة بقاءا بها ، فاذا كان لها موضوعية فاما ان الموضوعية لها مطلقاً فيلزم من ذلك تقديم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة ، او في خصوص المورد الذي تجري فيه قاعدة الطهارة فلازم ذلك ان لا تكون لاحراز الحالة السابقة موضوعية لانه المورد الذي تجري فيه القاعدة يكفي في ثبوت الطهارة عدم العلم بالنجاسة بلا حاجةٍ لاحراز الحالة السابقة

فتلخص من ذلك:

ان الوجه في تقدم استصحاب النجاسة على دليل قاعدة الطهارة هو ان دليل استصحاب النجاسة في مورد الاجتماع بمثابة الاخص من دليل قاعدة الطهارة لكونه اظهر في مورده من شمول دليل قاعدة الطهارة ؛ والنكتة في في الاظهرية انه لو قدم دليل قاعدة الطهارة عليه لكان موجباً للغوية اخذ احراز الحالة السابقة مناطاً للاستصحاب في صحيحة زرارة

بقي في المقام عدة تنبيهات

الاول

هل ان تقدم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة يشمل فرض توافقهما في المؤدى? كما لو كان مؤدى كليهما ثبوت الطهارة

وقد اختار سيدنا الخوئي حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة حتى في فرض توافقهما بناءً على كون المجعول في دليل حجية الاستصحاب هوالعلمية

ولكن هنا ملاحظتان

الاولى

لو سلم ان مفاد دليل حجية الاستصحاب اعتبار العلمية فلا موجب لتقدمه على قاعدة الطهارة في مورد توافقهما

والسر في ذلك:

ان الغاية المأخوذة في دليل قاعدة الطهارة وهي قوله عليه السلام حتى تعلم انه قذرٌ هي عدم العلم بالنجاسة ، لا الشك في الطهارة، اذ لو كانت الغاية المأخوذة في دليل قاعدة الطهارة هبي عدم العلم بالطهارة فكأنه قال كل شيءٍ لك نظيف حتى تعلم سواءً علمت بالنجاسة او علمت بالطهارة لكان العلم بالطهارة التعبدي ببركة استصحاب الطهارة في مورده رافعاً للشك ومقتضى ذلك حكومته على قاعدة الطهارة .

الا ان المفروض ان المأخوذ في الغاية عدم العلم بالنجاسة ومن الواضح ان التعبد بالعلم بالطهارة ببركة استصحابها لا يرفع عدم العلم بالنجاسة الى العلم بضدها كي يكون موجباً لحكومته عليه

الثالثة :

لو قلنا بحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها في مورد الاجتماع لزم اختصاص قاعدة الطهارة بالفرد النادر وهو فرض توارد الحالتين او عدم احراز الحالة السابقة

ومقتضى ذلك كون الحكومة امرا مستهجنا بالنظر العرفي وعدم صيرورتها قرينة، مع ان الحكومة مصداقٌ من مصاديق القرينية .

والصحيح هو ما سبق من ان النكتة في تقديم استصحاب الطهارة على القاعدة هي الاخصية . والاخصية لا تشمل فرض توافق الاستصحاب مع القاعدة، لان تقدم الخاص على العام انما هو في فرض اختلافهما في الحكم لا في فرض توافقهما

التنبيه الثاني

لا كلام في تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة والقرعة على الاستصحاب وانما الكلام في وجه ذلك

وقد ذكرت في المقام وجوهٌ ثلاثة

الوجه الاول: الاخصية

حيث ان سائر موارد هذه القواعد واجدةٌ للاستصحاب المخالف لها فلو قدم الاستصحاب عليها للزم لغويتها لاختصاصها بافراد نادرة وهذا موجبٌ للغوية التعبد بها ، واستلزام لغوية التعبد بها موجبٌ لكونها اظهر في موردها من دليل الاستصحاب فتقدم عليه

الوجه الثاني: دعوى الحكومة

حيث يقال بان المستفاد من قوله يا زرارة اذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء او قوله في صحيحة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء هو الغاء الشك . ومقتضى استفادة الغاء الشك من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية لموردها ومقتضى اعتبار العلمية في موردها رفع اليد عن

الشك في البقاء تعبداً ، ومقتضى رفع الشك في البقاء تعبداً حكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب

ولكن هذا موضع تأملٍ

اولاً

لانه مبنيٌ على ان المستفاد من نفي الشك في صحيح زرارة اعتبار العلمية ، ولكن قد يقال ان هناك فرقاً بين التعبيرين اذ تارةً يقول فليس لك شك وهذا ظاهرٌ في الغاء الشك واعتبار العلمية ، وتارةً يقال فشك ليس بشيء وهذا ظاهر في بيان التطمين وعدم الاعتناء بالشك لا في الغاء الشك كي يستفاد من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية

وثانيا

لو سلم ان المستفاد من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية لم يسلم بذلك في دليل قاعدة الفراغ كما في صحيح محمد ابن مسلم كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو، بناءً على انهما قاعدتان مستقلتان

وثالثا

انما يتم حكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب لو لم نقل بان المستفاد من دليل حجية الاستصحاب اعتبار العلمية فيه والا لكانا متساويين من هذه الجهة فلا موجب لحكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب .

الوجه الثالث: الورود

باعتبار ان المنهي عنه في دليل الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، والاخذ بقاعدتي الفراغ او التجاوز في مورد الاستصحاب ليس من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين بالتعبد بالامتثال فيكون دليل حجية قاعدتي الفراغ والتجاوز وارداً على دليل حجية الاستصحاب لكونه رافعاً لموضوعه .

ولكن يلاحظ على دعوى الورود

ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر- ان موضوع الاستصحاب عدم اليقين بارتفاع الحالة السابقة ، والمفروض ان الموضوع صادقٌ حتى بعد التعبد بالامتثال بمقتضى قاعدتي الفراغ والتجاوز ، فرفع اليد عن الحالة السابقة من نقض اليقين بالشك اي من نقض اليقين في ظرف عدم العلم بارتفاع الحالة السابقة .

التنبيه الثالث

مقتضى تقدم قاعدتي الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب شمول ذلك حتى لفرض كون الاستصحاب جارياً في مقام السبب وقاعدة الفراغ جاريةٌ في مقام المسبب فان مقتضى كون نسبة دليل قاعدتي الفراغ والتجاوز لدليل الاستصحاب نسبة الخاص للعام هو تقدمه على دليل الاستصحاب مطلقاً - لقيام البناء العرفي على تقديم اطلاق الخاص على اطلاق العام مطلقاً .

فمثلا:

لو عقد المكلف على امرأة ثم شك في انقضاء عدتها من الزواج السابق حال العقد فقد يقال استصحاب بقاء العدة اصل سببيٌ بينما جريان قاعدة الفراغ لتصحيح العقد اصلٌ مسببيٌ والاصل السببي مقدمٌ على الاصل المسببي

ولكن حيث ان النكتة في تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب نكتة الاخصية. والبناء العرفي قائمٌ على تقديم اطلاق الخاص على العام كان مقتضى ذلك تقدم دليل قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب ولو كان الاول في مورد المسبب والثاني في مورد السبب

التنبيه الرابع

ان مقتضى كون دليل قاعدة الفراغ بمثابة الاخص بالنسبة لدليل الاستصحاب تقدم دليل قاعدة الفراغ على الاستصحاب في مورد تنافيهما بالذات لا في مورد تعارضهما بالعرض كما احتمله السيد الاستاذ دام ظله

وبيان ذلك:

ان المكلف اذا كان جنباً ثم صلى ثم شك في انه اغتسل من الجنابة ام لا? فقد قيل بان مقتضى قاعدة الفراغ في الصلاة صحتها ومقتضى استصحاب الجنابة لزوم الوضوء للصلوات الاتية فلو فرض ان المكلف احدث بالاصغر بعد الصلاة فان مقتضى صدور الحدث الاصغر منه ولادة علمٍ اجماليٍ بانه اما على جنابةٍ فيجب عليه اعادة الصلاة بعد الغسل واما ان الجنابة مرتفعة فيجب عليه الوضوء للصلوات الاتية بمقتضى صدور الحدث الاصغر × ولازم العلم الاجمالي به المذكور تعارض قاعدة الفراغ في الصلاة مع استصحاب الجنابة فان قاعدة الفراغ عدم وجوب اعادة الصلاة ، ومقتضى استصحاب الجنابة عدم وجوب الوضوء عليه حيث ان المستفاد من الاية المباركة - اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين ثم قال وان كنتم جنباً فاطهروا ان موضوع اشتراط الصلاة بالوضوء من لم يكن جنبا لان من كان جنباً فوظيفته التطهر بالغسل

وهو ما عبر عنه سيدنا الخوئي قدس سره في استدلاله بالاية ان التقسيم قاطعٌ للشركة حيث ان الاية قسمت حال المكلف الى قسمين وهو ان المكلف القائم من النوم اما جنب فوظيفته الغسل او ليس جنباً فوظيفته الوضوء وبما ان التقسيم قاطعٌ للشرك فلا يمكن التداخل بين القسمين فلذلك يكون استصحاب الجنابة نافياً للوضوء لان من كان جنباً لا يجب عليه الوضوء بمقتضى التقسيم القاطع للشركة في الاية

وعليه:

فكما ان قاعدة الفراغ في الصلاة تنفي وجوب اعادتها فكذلك استصحاب الجنابة ينفي وجوب الوضوء لان من كان جنباً لا يجب عليه الوضوء ونتيجة تعارضهما بالعرض ببركة العلم الاجمالي بكذب احد الاصلين منجزية العلم الاجمالي والجمع بين اعادة الصلاة السابقة مع الغسل ووجوب الوضوء للصلوات الاتية فان كون نسبة دليل قاعدة الفراغ لدليل الاستصحاب نسبة الاخصية انما يقتضي تقدمها عليه في مورد تنافيهما بالذات بان يلتقيا في موضوعٍ واحدٍ .

واما اذا كان كل منهما وارداً في موضوعٍ الا انه حصل بينهما تنافٍ بالعرض ببركة العلم الاجمالي بكذب احدهما فلا اقتضاء في نكتة الاخصية لتقدم دليل قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب في مثل المورد ، فان تقديم الخاص على العام اما بنكتة الاظهرية او بنكتة القرينية النوعية ؛ وجريان الاستصحاب في موردٍ اخر يمنع عرفاً من كون دليل الفراغ بمثابة القرينية النوعية او بمثابة الاظهر من دليل الاستصحاب لعدم اجتماعهما في موردٍ واحدٍ

الا ان السيد الاستاذ عندما يستشكل في نفي وجوب الوضوء باستصحاب الجنابة لاستشكاله في نفس دلالة الاية على ان المكلف القائم من النوم ذو حالتين لا تداخل بينهما اما جنبٌ فليس عليه وضوءٌ او ليس جنباً فعليه الوضوء بل يحتمل ان قوله وان كنتم جنباً فاطهروا جملةٌ معطوفةٌ على اصل الجملة الاولى وهي قوله اذا قمتم الى الصلاة لا انها تفريعٌ على الجملة الاولى بحيث يوجب انقسام من قام من النوم المستفاد من الجملة الاولى الى قسمين لا يمكن التداخل بينهما من حيث الموضوع

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب وقد اخذنا فيه سنتين دراسيتين وان شاء الله تعالى ندخل بعد شهر رمضان المبارك في بحث تعارض الدلة .

1. أبحاث 1439 الأصول الدرس 105 وثانيهما: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أن اليقين بالموضوعات الخارجية لا يقتضي عملاً، فلأنه لا يقتضي عملاً كان ذلك قرينةً على أن إسناد النقض اليه إسناداً لغير ما هو له. فهما وإن كانا متفقين على وجود تجوّز في البين، إلا أن منشأ التجوز اختلف في الوجه الأول عن الثاني، وذكرنا أن المحقق الأصفهاني (قده) أجاب عن الإشكال، ولكن حيث إن جوابه يبتني على مقدمات عديدة لا بالنحو الذي اختصره في المنتقى اقتضى ذلك التعرض لمجموعة كلماته من (ص62، ج5، إلى ص67)، فقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده) مجموعة مقدمات:

   المقدمة الأولى: إن النقض المنهي عنه في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لا يراد به النقض الحقيقي قطعاً.

   والوجه في ذلك: أن النقض إما لليقين بالحدوث أو لليقين بالبقاء، أو للحكم المتيقن، أو للموضوع المتيقن.

   وعلى الجميع لا يُعقل النقض الحقيقي.

   أما اليقين بالحدوث فهو باقٍ، فالنهي عن نقضه طلب للحاصل، فإن من تيقن عدالة زيد يوم الجمعة وشكَّ في بقاءها يوم السبت، فاليقين بحدوث العدالة موجود، فلا معنى للنهي عن نقضه. فإنه طلب للحاصل.

   وإن كان الملحوظ اليقين بالبقاء فهو معدوم، لأن المفروض ان لدى المكلف شكاً في البقاء، فلا يعقل نقض ما هو معدوم كي ينهى عنه.

   وإن كان المنظور المتيقن، أي الحكم، كما لو تيقن بنجاسة الثوب وشك في النجاسة بقاءً. فالمتيقن هو الحكم بالنجاسة. فهذا أيضاً لا يعقل نقضه. لأن الأحكام الشرعية خارجة عن اختيار المكلف، فلا يُعقل منه نقضها كي ينهى عن ذلك.

   وإن كان المنظور الموضوع الخارجي، كما لو تيقن بالكرّية، وشك في بقاءها. فالكرّية حين الشك في البقاء إما موجودة واقعاً فلا يعقل نقضها، وإما معدومة واقعاً فلا يعقل نقضها، إذن فعلى جميع الوجوه المحتملة لا يعقل النقض الحقيقي، بمعنى إزالة الشيء، كي يعقل النهي عنه. فلا محالة، المراد من قوله(ع): (لا تنقض). الكناية، وليس النقض الحقيقي. والكناية دائماً هي الأقرب إلى الحقيقة، لأنه يدور الأمر بين التقدير أو التجوّز في الإسناد أو الكناية،

   أي يدور الأمر بين أن يكون المقصود (لا تنقض) أثر اليقين. وهذا تقدير. أو أن يكون إسناد النقض لليقين إسناداً تجوزياً، وهذا خلاف الظاهر. أو أن يقال إن النقض مُسند إلى اليقين حقيقة، لكن هذا على صعيد المراد الاستعمالي. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد تقدير ولا تجوّز في الإسناد، إنما المراد الجدي من (لا تنقض اليقين) غير ما هو المراد الاستعمالي، وهذا ما نعبّر عنه بالكناية. فمثلاً: إذا قلنا زيد كثير الرماد. فلا يوجد في البين تقدير، ولا تجوّز في الإسناد، إنما هذا المراد الاستعمالي ليس مراداً جدياً، وإنما المراد الجدي بيان كرمه، فالمقام كذلك. فتعيّن: أن النهي عن النقض (نقض اليقين) إنما هو تعبير كنائي.

   المقدمة الثانية: ذكر (قده) في آخر (ص62): أن المقصود من النهي عن نقض اليقين، أحد معنيين: إما لحاظ اليقين منجزاً، أو لحاظ اليقين كاشفاً. بيان ذلك:

   المعنى الأول: أن يقال: إن المراد الاستعمالي في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن نقض نفس اليقين، وهذا ما عبّر عنه مراراً في كلماته بـ (بعنواناً) لا تنقض اليقين عنواناً مقابل عملاً أي لا تنقض نفس اليقين لا العمل به. هذا هو المراد الاستعمالي.

   والمراد الجدي من ذلك هو أن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث واسطة في منجزية الحكم بقاءً. مثلاً: تيقن بحدوث وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، وشك الآن في بقاء الوجوب، فيقال: إن يقينك بوجوب الجمعة في عصر الحضور واسطة في تنجز ذلك الوجوب في عصر الغيبة، فاليقين السابق منجزٌ للحكم بقاءً. وما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي؟.

   المراد الاستعمالي النهي عن نقض نفس اليقين. والمراد الجدي أن اليقين السابق واسطة في تنجز الحكم بقاءً، فما هي العلاقة؟

   يقول: العلاقة إن إبقاء المنجز إبقاء للمنجزية، إذا قال الشارع لا يتنقض اليقين، يعني أبقه، وبما أن اليقين منجز فإبقاء المنجز جعل للمنجزية. إذن اليقين السابق منجز للحكم بقاءً.

   المعنى الثاني: أن المراد الاستعمالي النهي عن نقض اليقين عملاً، لا النهي عن نقض اليقين عنواناً. (لا تنقض اليقين) يعني من جهة عملية. وما هو المراد الجدي؟ فالمراد الجدي هو جعل حكم مماثل لما هو المتيقن. مثلاً: تيقنت سابقاً بوجوب الجمعة في عصر الحضور. والآن شككت في البقاء، فما الذي جعله الشارع في مرحلة البقاء؟ هل نجّز الحكم السابق؟ هذا هو المعنى الاول. أم جعل حكما في مرحلة البقاء مماثلا للحكم في مرحلة الحدوث؟ هذا هو المعنى الثاني. فالمراد الجدي من قوله (لا تنقض اليقين عملاً) جعل حكم مماثل لما هو المتيقن بقاءً. فما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً؟ وبين جعل حكم مماثل للمتيقن؟.

   قال: اليقين بطبعه كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف، فكما أن اليقين منجز، كذلك اليقين كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف. مثلاً: أمر الشارع بالاحتياط، يقولون ليس كاشفاً بل منجزاً لانه لا يحكي الواقع، بينما خبر الثقة كاشف بطبعه، واليقين كما هو منجز هو كاشف أيضاً. لذلك بما أن اليقين واسطة في إثبات متعلقه فلذلك جعل الشارع حكماً مماثلاً لمتعلقه. فالمصحح للعلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً وبين جعل حكم مماثل، أنه نهى عن نقض اليقين عملاً بما أنه كاشف، وبما أن الكاشف مثبت لمتعلقه اقتضى ذلك أن يصدّقه الشارع في إثباته لمتعلقه. فيجعل متعلقه باقياً.

   الملخص: أن المعنى الأول جعل للمنجزية، وأن المعنى الثاني جعل للمنكشف في مرحلة البقاء.

   المقدمة الثالثة: ما ذكره في (ص63)، قال: هل مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) التعبد باليقين أو التعبد بالمتيقن؟ فقال: الصحيح إن مفاده التعبد باليقين. بيان ذلك: لا شكَّ ولا ريب أن الغرض النهائي من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو الوصول إلى العمل، أي العمل على وفق اليقين، فلابّد من ربط بين العمل وبين النهي عن نقض اليقين، وهنا يوجد ارتباطان: ارتباط بين العمل واليقين. وارتباط بين العمل والمتيقن. والأول تكويني، والثاني تشريعي.

   توضيح ذلك: من تيقن بوجوب الجمعة. فوجوب الجمعة نفسه مع غمض النظر عن اليقين يقتضي العمل، لكن اقتضاءاً تشريعياً لا تكوينياً. لأنه بعث اعتباري نحو العمل. فالربط بين المتيقن وبين العمل ربط تشريعي.

   بينما اليقين بالوجوب يقتضي العمل لكن اقتضاءاً تكوينياً، لأنه محرك تكويناً نحو العمل. فبين العمل واليقين ربط تكويني، وفي المقام يدور الامر بين التعبد بالمتيقن (نفس الوجوب) فالربط الملحوظ تشريعي، أو بين العمل واليقين، فالربط الملحوظ تكويني، وبما أن كليهما صحيح في نفسه، فهذا يقتضي أن يكون المتعين في المقام هو التعبد باليقين لا بالمتيقن. بيان ذلك: إن المقصود من أخبار وروايات الاستصحاب، جعل الحجيّة للاستصحاب. والحجيّة بمعنى الوسطية، فعندما يقال هذا الشي حجة يعني وسط، إما وسط في المنجزية أو وسط في إثبات الواقع. فبما أن مفاد أخبار الاستصحاب جعل الحجيّة، والحجيّة بمعنى الوسطية، إما في التنجز او في الإثبات، فما هو الوسط هل هو اليقين او المتيقن؟ لا إشكال أن ما هو الوسط (الواسطة) في المنجزية هو اليقين، وما هو الوسط في إثبات متعلقه الواقع هو اليقين، وأما المتيقن نفسه كالوجوب نفسه (وجوب الجمعة) فلا يصلح أن يكون وسطا لمنجزية نفسه، او وسطاً في إثبات نفسه لا حدوثاً ولا بقاءً، فلا يكون إبقاء المتيقن أو النهي عن نقضه بما هو متيقن واسطة، لا في المنجزية ولا في إثباته واقعاً. فتعين أن يكون مفاد أخبار الاستصحاب التعبد باليقين، فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين، والمراد الجدي هو التعبد باليقين، أو الأمر بإبقاء اليقين.

   106

   ما زال البحث في ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده).

   المقدمة الثالثة: هل أن النهي عن النقض في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك). نهي عن النقض العملي أم نهي عن النقض الحقيقي؟

   وقد يقال بترجيح الأول، وهو أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي. وبيان ذلك: أن النهي عن النقض هو عبارة أخرى عن الأمر بإبقاء اليقين. فهما كالمترادفين عرفاً، فإذا قال المولى: (لا تنقض اليقين بالشك)، فكأنه قال: ابق اليقين. والأمر بإبقاء اليقين منصرف عرفاً إلى إبقاءه بما هو كاشف، لأن أجلى صفة من صفات اليقين الكاشفية. فعندما يؤمر المكلف بإبقاء اليقين، فإنه ظاهر عرفا في إبقاءه بما هو كاشف عن الواقع. والمفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل، لا أنه كاشف عن أمر نظري، كالمسافة مثلاً بين الشمس والأرض. فإن هذا ليس منظوراً في أدلة الأصول العملية. إذن فالأمر بإبقاء اليقين بما هو كاشف مرجعه إلى الأمر بإبقاء اليقين عملاً، إذ المفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل.

   هذا بحسب الدلالة السياقية.

   وأما المراد الجدي من ذلك فهو جعل حكم مماثل لما كشف عنه اليقين، فكما أن اليقين السابق كيقينه بحدوث وجوب صلاة الجمعة كاشف عن وجوب يقتضي العمل، فالشارع في مرحلة الشك في البقاء جعل وجوباً مماثلاً لما كشف عنه اليقين السابق.

   هذا قد يقال إنه مرجح لاستفادة أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي.

   ولكن المحقق الاصفهاني قال في (نهاية الدراية، ج5، ص65): أن النهي عن النقض كنائي لا حقيقي، فلذلك لا موجب لصرفه عن ظاهره، فإن ظاهره النهي عن نقض نفس اليقين، مع غمض النظر عن صفاته حتى صفة الكاشفية. فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض نفس اليقين بلا حاجة إلى إدخال أمور أخرى.

   والمراد الجدي: النهي عن ترك مقتضاه، حيث إن اليقين يقتضي عملاً، فإذا نُهي عن نقضه فقد نُهي عن ترك ما يقتضيه من العمل. وهذا ما نُعبّر عنه بالمنجزية. وأن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث منجزٌ لحكم عملي في مرحلة البقاء. إذ لا نقصد بالمنجزية حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض الترك، بل المقصود بالمنجزية المنجزية الشرعية، وليست هي إلا نهي الشارع عن ترك مقتضى اليقين من العمل. فالراجح: أن مفاد النهي عن نقض اليقين، هو النهي عن النقض الحقيقي، الذي لا يتضمن جعل حكم، وإنما نهي عن ترك مقتضى اليقين.

   المقدمة الرابعة: ذكرنا فيما سبق أن المحقق (قده) أفاد في (ص66) إشكالاً، وهو: أن اليقين بالحكم باعث نحو العمل، بينما اليقين بالموضوع الخارجي كاليقين بحياة زيد، ليس باعثاً نحو العمل، فلأجل ذلك نقض اليقين بالحكم إسناد لما هو له، حيث إن اليقين بالحكم باعث، فنقضه عدم الانبعاث عنه. فيكون إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسنادٌ لما هو له. بينما اليقين بالموضوع كاليقين بحياة زيد ليس باعثاً بنفسه نحو العمل، فلا محالة إسناد النقض إليه إسناد لغير ما هو له. وحيث إن ظاهر الإسناد في الرواية في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أنه إسناد لما هو له، كان ذلك موجباً لانصراف هذه النصوص لخصوص اليقين بالحكم. فلا شمول فيها للشبهة الموضوعية الخارجية.

   ثم تعرّض (قده) لأجوبة عن الإشكال:

   الجواب الأول: ما أشار اليه سيد المنتقى بحسب ما ذكرناه فيما سبق: من أن الموضوع الخارجي كالحياة، كالوقت، كالاستطاعة، قابل للتعبّد به. لا بلحاظ نفسه، بل بلحاظ حكمه وأثره. فإذا كان قابلاً للتعبّد به فهو بهذا اللحاظ باعث نحو العمل.

   وأجاب الاصفهاني عنه، بأن المشكلة إثباتية لا ثبوتية، فإمكان تعلّق التعبد بالموضوع شيء، وإسناد النقض له إسناداً لما هو له شيء آخر. وهذا هو محل البحث.

   الجواب الثاني: قال: قد يقال إن بين الشبهة الحكمية والموضوعية جامعاً وهو جعل الحكم المماثل. فإذا نظرنا للمراد الجدي المكني عنه وهو جعل الحكم المماثل، فهو جامع بين الشبهتين. غاية ما في الباب أنه يختلف مصداقه باختلاف الشبهة. فإن مصداق الحكم المماثل في الشبهة الحكمية جعل حكمٍ لنفس ما تيقن به. والحكم المماثل في الشبهة الموضوعية جعل حكمٍ مماثل لحكم ما تيقن به. فهذا من باب اختلاف المصداق، وإلا فالجامع وهو جعل الحكم المماثل مشترك بينهما.

   ولكنه ردّ هذا الجواب، فقال: تنبّه ليست المشكلة في المراد الجدي، إنما المشكلة في المراد الاستعمالي. حيث إن ظاهر اللفظ أن إسناد النقض لليقين من قبيل الإسناد لما هو له، وهذا ينصرف لليقين بالحكم دون اليقين بالموضوع. فوجود جامع بحسب المراد الجدي لا يحلّ المشكلة ما لم نتصور جامعاً عرفياً بحسب المراد الاستعمالي.

   الجواب الثالث: قال: قد يقال إن المراد باليقين بحسب المراد الاستعمالي اليقين بالحكم، لكن اليقين بالحكم جامع للشبهة الموضوعية أيضاً، إذ اليقين بالحكم قد ينشأ من العلم بالحكم مباشرةً، كمن يعلم بوجوب الحج على المستطيع مع كونه مستطيعاً بالفعل، وقد ينشأ اليقين بالحكم من اليقين بالموضوع، أي لما أحرز دخول الوقت أحرز وجوب الصلاة، فحيث إن اليقين بالحكم ينشأ أحياناً من اليقين بالموضوع، شمل عنوان اليقين بالحكم لما اذا تيقن بالموضوع وشك في بقاءه.

   ولكنه ردّه، فقال: إن المكلف في الشبهة الموضوعية إذا افترضنا أنه تيقن بعدالة زيد، ولما جاء وقت الطلاق شكَّ، هل أن زيداً ما زال عادلاً؟ فيكون حضوره في مجلس الطلاق كافياً أم لا؟ فهنا ما الذي يتعلق به (لا تنقض اليقين بالشك) هل هو التعبد بالحكم؟ أم هو التعبد بالموضوع؟. فإن كان المنظور التعبد بالموضوع: فقد ذكرنا أن إسناد النقض للموضوع إسناد لغير ما هو له، فلا تشمله الرواية. وإن كان المنظور التعبد بالحكم، أي بقاء نفوذ شهادة العادل إلى حين الطلاق، فالمفروض أن التعبد بالحكم مع الشك في الموضوع لا يجدي أثراً، فمجرد جعل جامع وهو اليقين بالحكم لا يجدي في حل المشكلة وهي شمول الرواية لفرض الشك في بقاء الموضوع.

   الجواب الرابع والأخير: والذي بنى عليه المحقق (قده): فقال: ذكرنا فيما سبق أن النقض المنهي عنه إما نقض عملي أو حقيقي، فهذا الإشكال وارد على كون المراد النقض العملي، حيث يقال: نقض اليقين بالحكم عملاً من إسناد النقض لما هو له. وأما نقض اليقين بالموضوع عملاً من إسناد النقض لغير ما هو له. فيأتي الإشكال. أما لو اُريد بالنقض المنهي عنه النقض الحقيقي. أي (لا تنقض اليقين بالشك) معناه: لا ترفع يدك عنه. فنقض الشيء رفع اليد عنه، ورفع اليد عن اليقين جامع بحسب المراد الاستعمالي بين مورد اليقين بالحكم، ومورد اليقين بالموضوع، إذ يصدق في كليهما أن لا ترفع يدك عن يقينك. في (ص67) قال: فالمعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع من دون محذور في الإسناد ثبوتاً أو إثباتاً في إسناد النقض بمعنى رفع اليد لليقين بالحكم او الموضوع، وهو بدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه. فلدينا جامع بحسب المراد الاستعمالي وهو رفع اليد عن اليقين، لكن لازم هذا الجامع في مورد اليقين بالحكم شيء، وفي مورد اليقين بالموضوع شيئا آخر. فلذلك قال: فحل اليقين بالحكم (اي نقضه ) هو رفع اليد عنه، لازمه العمل بالحكم نفسه. وحل اليقين بالموضوع اي رفع اليد عنه لازمه رفع اليد عملاً عن حكمه. وقد ذيّل ذلك بأن المجعول لبّا هو الحكم المماثل، اما لنفس المتيقن او حكمه، بينما ذكر في (ص62) أن جعل الحكم المماثل في النقض العملي، وهنا ذكر في (ص67) أن جعل الحكم المماثل في النقض الحقيقي، وهذا الاختلاف محل إشكال عليه. إلا أن الذي يهمنا في المطلب أنه صوّر جامعاً بين الشبهتين بحسب المراد الاستعمالي. فهل هذا الجواب تام أم لا؟ حيث أشكل عليه سيد المنتقى بإشكالات اربعة. ونذكر الإشكال الثالث المهم. ونتعرض له في القادم.

   ذكرنا فيما سبق، محصّل كلام المحقق الأصفهاني (قده) لتصوير الجامع بين نقض اليقين بالحكم ونقض اليقين بالموضوع. ولكن سيد المنتقى أفاد بأن هذا الجواب غير تام صناعياً. وبيان ذلك أن المحقق الأصفهاني قد أفاد أموراً أربعة:

   الأمر الاول: أن هناك ملازمة بين الأمر بإبقاء اليقين والأمر بالعمل على طبق اليقين. فعندما يقول الشارع: لا تنقض اليقين بالشك، فمراده الأمر بإبقاء اليقين. والأمر بإبقاء اليقين لازمه الأمر بالعمل على طبق اليقين، فهناك ملازمة بين الأمر بالإبقاء والأمر بالعمل.

   الأمر الثاني: أنه قسّم النقض إلى نقض حقيقي ونقض عملي، ورجّح أن يكون الموافق لظاهر القضية هو النهي عن النقض الحقيقي.

   الأمر الثالث: أنه أورد إشكالاً، وهو: ان النهي عن نقض اليقين لا يصلح جامعاً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. لأن اليقين بالحكم يقتضي العمل، واليقين بالموضوع لا يقتضي العمل، فلأجل ذلك كان إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسناداً لما هو له. بينما إسناد النقض إلى اليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له. ولا جامع بينهما، فيلاحظ هنا:

   أن المحقق ركّز في عدم الجامع على جهة الوجود، أي من جهة اقتضاء اليقين للعمل، فقال: من هذه الجهة وهي: اقتضاء اليقين للعمل، لا يوجد جامع. لأن اليقين بالحكم يقتضي بنفسه العمل، بينما اليقين بالموضوع لا يقتضي بنفسه العمل، فلا جامع بينهما من هذه الجهة، ولذلك كان إسناد النقض لليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له.

   الأمر الرابع: وهو الجواب عن الإشكال، فقال: إذا قلنا بأن المنظور النقض العملي، فيأتي الإشكال، إذ لا جامع بين اقتضاء اليقين بالحكم للعمل واقتضاء اليقين بالموضوع للعمل، ولكن، إذا أريد بالنقض النقض الحقيقي فهو جامع بينهما، لأنّ النقض الحقيقي لازمه عدم العمل، فبلحاظ اللازم وهو عدم العمل يتصور جامع بين عدم العمل باليقين بالحكم، وعدم العمل باليقين بالموضوع، وهذا يعني أن المحقق حتى يسجل الإشكال ركّز على الجامع الوجودي، وهو اقتضاء العمل، فقال لا يوجد جامع وجوداً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع، وحتى يجيب عن الإشكال ركّز على الجامع العدمي لا الوجودي فقال: لازم نقض اليقين عدم العمل، وعدم العمل جامع بين عدم العمل بيقين الحكم، او عدم العمل بيقين الموضوع، فلم يتوارد النفي والإثبات على مصبّ واحد. فهو في جانب الإشكال يقول: وجوداً لا جامع بين العمل بيقين الحكم والعمل بيقين الموضوع. وفي رد الإشكال، ركّز على الجامع العدمي فقال يوجد جامع بين عدم العمل بيقن الحكم وعدم العمل بيقين الموضوع، وهذا ليس صناعياً، لانه ان كان الملحوظ الجامع الوجودي فلا جواب عن الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي او اريد بالنقض النقض العملي. واذا كان الملحوظ الجامع العدمي، فانحل الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي، او اريد بالنقض النقض العملي.

   فتسجيل الإشكال بلحاظ جامع والجواب عنه بلحاظ جامع آخر، لا يستقيم.

   ولكن، بملاحظة كلام المحقق (قده) فقد أفاد: أن المهم في دفع الإشكال تصور جامع على مستوى المراد الاستعمالي. أي على مستوى المعنى الكنائي، لا على مستوى المعنى المكني عنه، او المراد الجدّي.

   فاذا لاحظنا المعنى الكنائي، فنسأل: هل المعنى الكنائي النهي عن النقض العملي؟ فكأنه قال ابتداءاً، لا ترفع يدك عن اليقين عملاً، فمن الواضح حينئذٍ أن لا جامع بينهما، لأن اليقين بالموضوع لا عمل به كي ينهى عن رفع اليد عنه عملاً. فهو عندما يلحظ الجانب الوجودي فقط للاستطراق الى الجانب العدمي، وإلا المنهي عنه النقض، والنقض عدم العمل، فالملحوظ هو الجانب العدمي، غاية ما في الباب أننا إذا حددنا ما هو المقصود بالعمل حددنا ما هو المقصود بعدم العمل، فإن نقض الشيء عدمه، فلابد أن نحدد جانب الوجود كي يتحدد جانب العدم.

   وأما اذا أريد بالمعنى الكنائي النقض الحقيقي، أي لا تنقض نفس اليقين، بلا إدخال حيثية العمل في المعنى الكنائي، فحينئذٍ النقض بمعنى الحل والإزالة، فكأنه قال: لا تحل اليقين ولا تزله، ولازم ذلك رفع اليد عن هذا اليقين مع غمض النظر عن العمل. وسواءً لوحظ حل اليقين، او لوحظ لازمه وهو رفع اليد عنه، فإنه جامع بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. فلم يدّع المحقق أن الجامع بينهما عدم العمل، كي يقال: ليس بجامع أو يقال ركّز في الإشكال على الجامع الوجودي وركز في الحل على الجانب العدمي، فان المحقق لم يركز على الحل في الجانب العدمي. إنما مركز كلامه في الحل على أن عنوان حل اليقين جامع، وعنوان رفع اليد عن اليقين جامع، اما مقتضى هذا الجامع كما أفاد في كل مورد بما يناسبه. وهذا من قبيل التعدد في المصداق لا في مفهوم النقض.

   ثم إن سيد المنتقى طرح جواباً عن أصل الإشكال لإثبات شمول النقض لليقين بالحكم واليقين بالموضوع، فأفاد: أن لدينا أموراً أربعة:

   الأمر الأول: لو كان المدلول المطابقي للجملة (لا تنقض اليقين بالشك) التعبّد ببقاء اليقين، او التعبد ببقاء المتيقن، ورد الإشكال، اذ لا يصح التعبد باليقين بالموضوع، أو بنفس الموضوع، اذ لا أثر له في نفسه.

   ولكن ليس المدلول المطابقي هو هذا، بل المدلول المطابقي النهي عن النقض العملي.

   الأمر الثاني: لا ريب أنه ليس المراد من الرواية النهي عن النقض الحقيقي. لا بلحاظ اليقين ولا بلحاظ المتيقن.

   أما بلحاظ اليقين، فلأن المفروض أن اليقين بالحدوث باقٍ لم ينتقض، وإنما الشك في البقاء. فلا معنى للنهي عن نقضه. وكذلك بالنسبة للمتيقن. فإنه لا معنى للنهي عن نقض المتيقن بالشك، إذ يمكن للمكلف أن ينقض المتيقن بأن يزيله، أما أن ينقضه بالشك فهذا غير معقول، لأن الشك من قبيل الطريق إلى الشيء، والطريق لا ينقض ذا الطريق. فإن الحالات النفسية من العلم والظن والشك والوهم، لا تغيّر من متعلقها شيئاً. فلا يتصور نقض للمتيقن بالشك كي ينهى عنه. فالنتيجة: أن النهي عن النقض لا يتصور نهي عن نقض حقيقي، لا بلحاظ اليقين ولا المتيقن.

   فتعين: أن المراد النهي عن النقض العملي. مضافاً إلى أن مفاد القضية نهي، والنهي إنما يتصور عن الأفعال والأعمال، فلا معنى للنهي عن النقض الحقيقي. فهاتان قرينتان على أن المراد في الجملة النهي عن النقض العملي.

   ذكرنا فيما سبق، أن سيد المنتقى (قده) أجاب عن إشكال شمول روايات الاستصحاب للشبهة الموضوعية، بجواب مؤلف من عدّة أمور. وصل البحث إلى:

   الأمر الثالث: ومحصله: بعد أن ذكرنا فيما سبق، ان المراد بـ(لا تنقض) النهي عن النقض العملي، لقرينة صارفة، وقرينة معيِّنة.

   أما القرينة الصارفة، فهي عدم معقولية النهي عن النقض الحقيقي. وأما القرينة المعيِّنة، فلأن النهي ظاهر في أن متعلقه عمل اختياري. فلا محالة لابد أن يُراد من النقض، النقض العملي حتى يصح كونه متعلقاً للنهي. غاية الأمر أن النهي عن النقض العملي ليس نهياً مولوياً، وإنما هو نهي إرشادي، والمرشد اليه هو بقاء المقتضي للعمل. وبيان ذلك: أنه إذا قال المولى: لا تنقض اليقين بالشك. فمراده عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً. وهذا هو معنى النهي عن النقض العملي. وهذا بنفسه إرشاد إلى أن المقتضي لأن تعامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً ثابت. فما هو ذلك المقتضي الذي يستلزم البقاء على ترتيب آثار المتيقن؟.

   قال: المقتضي هو جعل المماثل. فهو نهي إرشادي إلى جعل المماثل للمتيقن. فكأنه قال: جعلت ما يقتضي الإستمرار على المتيقن.

   الأمر الرابع: النتيجة: أن هناك جامعاً بين الشبهة الحكمية والموضوعية. أما الجامع على مستوى المراد الاستعمالي فهو أن النهي نهيٌ عن النقض العملي، فلو قال المولى ابتداءاً، عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً.

   فإن هذا جامع، أي سواء كان المتيقن حكماً، أم كان المتيقن موضوعاً. فإن قوله: عامله بقاءاً كما عاملته حدوثاً. جامع بين اليقين بالحكم او اليقين بالموضوع. كما أنه على مستوى المراد الجدي حيث قلنا إن هذا النهي إرشاد إلى جعل المماثل، فالمراد الجدي جعل المماثل، وهذا أيضاً جامع بين كون المتيقن حكماً، او موضوعاً، غاية ما في الباب أن جعل المماثل بدلالة الاقتضاء يدلّ على أنه إن كان المتيقن حكماً فالمماثل حكمٌ، وإن كان المتيقن موضوعاً فالمماثل لحكمه لا لنفسه، وهذا الاختلاف بأن يكون جعل المماثل في فرض اليقين بالحكم حكماً، وفي فرض اليقين بالموضوع حكماً مماثلاً لحكمه، اختلاف في مقام التطبيق، اقتضته دلالة الاقتضاء، وإلا فبحسب المفهوم، المعنى واحد، (عامل المتيقن بقاءاً معاملته حدوثاً)، فبلحاظ هذا المفهوم يشمل الشبهتين، غاية الأمر في مقام التطبيق يدلُّ هذا الجامع بدلالة الاقتضاء على أن الجعل المماثل لليقين بالحكم جعل حكم، ولليقين بالموضوع جعل حكم مماثل لحكمه.

   فالصحيح في نظره (قده) للجواب عن هذا الإشكال: أن الجامع بين الشبهتين موجود، بناءً على أن إرادة النقض العملي. فإن قلت: إن كلامكم هذا يعني اختصاص رد الإشكال بأن يكون المراد من الجملة النهي عن نقض المتيقن. مع أن ظاهرها النهي عن نقض اليقين. قلت: صحيح أن مختارنا أن مفاد الجملة النهي عن نقض المتيقن، إذ لا معنى لنقض نفس اليقين، إذ بعد أن يراد من النقض، النقض العملي فالنقض العملي يتصور للمتيقن، لا لليقين. لكن مع ذلك الجواب لا يبتني على هذا المختار، فإن سر الجواب ان النهي عن النقض العملي جامع (عامل ما تيقنت به بقاءاً كمعاملته حدوثاً)، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون منظور الجملة النهي عن نقض اليقين او النهي عن نقض المتيقن. هذا ما افيد في المنتقى.

   ويلاحظ على ذلك: أولاً: إن عدم إرادة النهي عن النقض الحقيقي لا توجب المصير إلى النقض العملي، بل غايته أن النهي عن النقض الحقيقي ليس مراداً جدياً، فيبقى مراداً استعمالياً، لأن بحثنا على مستوى المراد الاستعمالي، فما ذكر من القرائن لو تم، فغايته أن النقض الحقيقي ليس مراداً جداً لاستحالته فيبقى مرادا استعمالياً، نظير ما ورد في حق محمد بن سنان عن صفوان: (لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه)، فإن الإنسان لا يطير. فهذا إذا امتنع كمراد جدي لا يلغي انه مراد استعمالي كناية عن شيء آخر. فالكلام فعلاً الذي يدّعيه المحقق الاصفهاني، انه بحسب المراد الاستعمالي لا موجب للتصرف في الجملة، فإن ظاهرها النهي عن نقض نفس اليقين، لا النهي عن نقضه عملاً، فيبقى المراد الاستعمالي كما هو، ونبحث عن المراد الجدي. وأما ما قيل من القرينة الثانية: ان النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه فعلاً، فالنقض ايضاً فعل، ولا يلزم ان نقحم عنوان النقض العملي، لان النقض بنفسه فعل، غاية الأمر استحالة نقض اليقين، فليكن هذا قرينة على المراد الجدي لا ان النقض ليس فعلا فنقحم عنوان الفعل في المقام.

   ثانياً: أن المراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين بالشك وإنما البحث في المراد الجدي، فهل المراد الجدي النهي الطريقي عن النقض؟ كما ذهب اليه أغلبهم، فقالوا: المنسجم مع هذا المراد الاستعمالي أن يكون المراد الجدي النهي أيضاً لكن نهياً مولوياً طريقياً بغرض التنجيز او التعذير. فكأنه قال: لا مبرر لك في عدم العمل بما مضى، فإن ما مضى إن كان واقعاً تنجز عليك، وإن لم يكن فأنت معذور، فهو نهي مولوي طريق بداعي التنجيز او التعذير.

   المتحمل الثاني: ان المراد الجدي جعل المماثل، أي ان الشارع جعل حكما في مرحلة الشك في البقاء مماثلا ًللحكم المتيقن.

   المحتمل الثالث: ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) أن المراد الجدي مرجعية اليقين السابق. والمقصود به: أن اليقين السابق واسطة في منجزية الحكم بقاءاً أو معذرية العمل به، فعبّر عنه بمرجعية اليقين السابق.

   المحتمل الرابع: ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) أن المراد الجدي جعل العلمية لليقين الاستصحابي، فاليقين حدوثاً يقين بقاءاً. فبناءً على ذلك فاختيار سيد المنتقى (قده) أن المراد الجدي الإرشاد إلى أن المقتضي للاستمرار ثابتٌ وأن ذلك المقتضي هو جعل المماثل مما يحتاج الى معيِّن وشاهد من بين هذه المحتملات المتعددة.

   ثالثاً: وهو مهم: لو سلّمنا بما أفيد على مستوى المراد الاستعمالي والجدي فالإشكال باقٍ، حيث إن المفاد بناءً عليه هو: اعمل بالمتيقن بقاءاً كالعمل به حدوثاً.

   فيعود السؤال: اذا كان المتيقن حكماً فيتصور العمل به، لأن فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، وأما اذا كان المتيقن موضوعاً فليس فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، فكيف يعمل به بقاءً كما عمل به حدوثاً. فلو ركزّنا على الاقتضاء العقلي الذي اصرّ عليه المحقق، فالإشكال باقٍ.

   وأما اذا قلنا المراد الاقتضاء العرفي، لأن اليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة يستتبع اليقين بالحكم لفعلية وجوب الحج واذا استتبع اليقين بالحكم استتبع العمل فهو يقتضي العمل عرفا وإن لم يقتضيه عقلا ودقةً. وبهذا اللحاظ يصح النهي عن نقضه، او يكون إسناد النقض إليه بنظر العرف إسناداً لما هو له. فإذا قلنا بذلك ما احتجنا الى ان نجعله نقضاً عملياً وهذا النقض العملي إرشاد، والمرشد اليه جعل المماثل وجعل المماثل جامع. لا نحتاج الى ذلك، بل قلنا بإرادة النقض الحقيقي او النقض العملي على مستوى المراد الاستعمالي فإن إسناد النقض لليقين وإن كان يقيناً بالموضوع إسناداً لما هو له عرفاً.

   فالصحيح في الجواب: أن اليقين بالموضوع له اقتضاء لا محاله، لأن المكلف قد يتيقن بالحكم فقط، كما يتيقن بأن في الشريعة هذا الحكم وهو وجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن هو مستطيعاً، وأثر اليقين بالحكم جواز الإسناد إلى الشارع، وقد يتيقن بالموضوع، ولا يكون الحكم فعلياً في حق المكلف حتى يتقين بالحكم وبالموضوع، فلو لم يتيقن بوجوب الحج على المستطيع، ولو لم يتيقن بالاستطاعة لما كان وجو بالحج فعلياً منجزاً في حقه.

   فظهر أن اليقين بالموضوع أحد الركنين، إذ لا يمكن وصول الحكم الفعلي الا بيقينين: اليقين بالجعل واليقين بالموضوع، فاصبح لليقين بالموضوع اقضتاء وتاثير في كون الحكم فعليا منجزاً، وبهذا اللحاظ صح اسناد النقض اليه حقيقة بالنظر العرفي، وهذا كافي في شموله في الشبهة الموضوعية.

   يأتي الكلام في التفصيل الثاني وهو ما ذهب اليه النراقي والسيد الخوئي في ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية الكلية ويختص جريانه في الشبهات الموضوعية والاحكام الجزئية. [↑](#footnote-ref-2)
2. **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص68**

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 68

   و قد تصدى المحقق الأصفهاني رحمه اللّه إلى تحقيق المطلب إشكالا و جوابا بنحو دقيق مفصل. و خلاصة ما إفادة (قدس سره):- بعد ان التزم ان النهي عن نقض اليقين غير مراد جدا، بل قضية «لا تنقض‏» قضية كنائية. و بعد ان ردد بين ان يكون المراد بها النهي عن النقض العملي‏ أو النهي عن النقض حقيقة عنوانا، مفرعا ذلك على ان اليقين بالحكم مستلزم للفعل تكوينا بلحاظ تنجيزه، فيكون الأمر بإبقائه ملازما للأمر بنفس الفعل، فيكون النهي عن نقض اليقين كناية عن الأمر بالفعل كصلاة الجمعة.

   و بالجملة: عدم الفعل ملازم لنقض اليقين حقيقة و لنقضه عملا.

   و إذا أمكن ان يحمل النهي على أحد المعنيين تعين حمله على النهي عن النقض حقيقة إبقاء له على ظاهره، و لا محذور فيه بعد ان لم يكن مرادا جدا، بل كناية عن الأمر بالعمل،- بعد كل هذا الّذي لخصناه جدا أفاده (قدس سره)-:

   ان أساس المحذور اسناد إلى ما هو له، لأن الفعل يكون إبقاء عملا لليقين ان نقض اليقين بالحكم اسناد إلى ما هو له، لأن الفعل يكون إبقاء عملا لليقين بالحكم لباعثيته عقلا نحوه، و اما اسناد نقض اليقين إلى الموضوع، فهو اسناد إلى غير ما هو له، إذ الفعل لا يكون إبقاء عملا لليقين بالموضوع، إذ لا باعثية له بنفسه، بل بلحاظ منشئيته لليقين بالحكم، فالنقض لم يسند حقيقة إلى يقين الموضوع.

   و بما ان الجمع بين الإسناد في كلام واحد خلاف الظاهر- و ان كان ممكنا في نفسه- إذ ظاهر الإسناد الكلامي هو الإسناد إلى ما هو له، كانت اخبار الاستصحاب قاصرة عن شمول الشبهة الموضوعية.

   و دفعه (قدس سره): بأنه يبتني على كون مفاد قضية: «لا تنقض» النهي عن النقض عملا، فان بقاء اليقين بالموضوع عملا غير مستلزم بما هو للعمل، إذ لا باعثية له كما عرفت.

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 69

   و اما لو كان مفادها النهي عن نقض اليقين حقيقة عنوانا- كما اختاره- لم يتأت هذا المحذور، فان عدم الفعل لازم لعدم اليقين بالموضوع أو بالحكم، فيمكن ان يراد من اللفظ النهي عن نقض اليقين مطلقا، تعلق بالحكم أم بالموضوع، و يكون كناية عن جعل لازمه من الحكم المماثل له لو كان المتيقن حكما، أو لحكمه لو كان موضوعا. و بعبارة أخرى: بعد ان كان عدم الفعل لازما لعدم اليقين بالحكم أو بالموضوع، كان النهي عن نقض اليقين و الأمر بإبقائه ملازما للأمر بالفعل في كلا الموردين، فيعم الشبهة الموضوعية بلا محذور.

   هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره).

   و لكنه مردود من وجوه:

   الوجه الأول: ما بنى عليه أصل كلامه من ان التلازم بين بقاء اليقين بالحكم، و بين العمل كصلاة الجمعة، يستلزم التلازم بين الأمر بإبقاء اليقين و الأمر بالفعل، فتكون القضية كناية عن جعل الحكم المماثل.

   فانه ممنوع، بأنه لو سلم التلازم عقلا أو عرفا بين بقاء اليقين بالحكم و بين الفعل، و لم يناقش بإمكان الانفكاك بينهما، فهو لا يستلزم التلازم بين الأمر بأحدهما و الأمر بالآخر، فانه ممنوع أشد المنع إذ لم يقل به أحد، و انما أشير إليه في مبحث الضد من باب انه توهم قد يخطر في البال، و انما المسلم عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، لا ان الأمر بأحدهما ملازم للأمر بالآخر. فراجع تعرف.

   الوجه الثاني: ان ما أفاده لو تم، فهو انما يتأتى في خصوص مورد اليقين بالحكم الإلزامي، فان اليقين به يستتبع العمل، دون اليقين بالحكم غير الإلزامي كالإباحة، فان اليقين بها لا يستتبع الفعل كي يكون الأمر بإبقائه أمرا بالفعل.

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 70

   و أي معنى لهذا في مورد الإباحة، إذ لا يلزم الإتيان بالفعل باستصحابها.

   و من الواضح ان الاستصحاب لا يختص بالاحكام الإلزامية، بل يعمها و يعم غير الإلزامية.

   الوجه الثالث: انك عرفت انه (قدس سره) بنى الملازمة بين بقاء اليقين و الفعل على منشئية اليقين للفعل، ثم فرع عليه ان النقض عملي أو حقيقي عنواني، فبناء كلا الرأيين على الملازمة بين بقاء اليقين و الفعل، فالتزامه- في مورد النقض العملي- بان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل لعدم منشئية اليقين للفعل، و التزامه- في مورد النقض الحقيقي- بالملازمة. تفكيك لا وجه له بعد ان كان مبنى التلازم على كلا الرأيين واحدا.

   و هو حين نفي الملازمة على القول بالنقض العملي، بنى نفيه على عدم الملازمة بين اليقين بالموضوع و الفعل، فنفي الملازمة بين الوجودين. و حين أثبتها على القول بالنقض الحقيقي بنى إثباته على الملازمة بين عدم الفعل و عدم اليقين، فجعل الملازمة بين العدمين.

   و مثل هذا الاختلاف في الأسلوب على خلاف الصناعة لعدم توارد النفي و الإثبات على مورد واحد.

   الوجه الرابع: ان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل أصلا حتى بنحو المسامحة، فان المراد به اليقين بذات الموضوع، و هو لا يلازم العلم بحكمه، بل قد يتخلف عنه.

   فما أفاده (قدس سره): من كون اسناد النقض إلى يقين الموضوع إسنادا مجازيا بلحاظ استتباعه ليقين الحكم. فيه منع، لعدم صحة الإسناد بالمرة.

   و خلاصة القول: ان ما أفاده (قدس سره) في المقام مع كمال دقته مما لا يمكن قبوله.

   فالتحقيق في دفع الإشكال ان يقال: ان دليل الاستصحاب ان كان‏

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 71

   متكفلا للتعبد بالبقاء رأسا- بمعنى ان قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» كانت متكفلة للتعبد ببقاء المتيقن، كما هو ظاهر تعريف الاستصحاب بأنه إبقاء ما كان- كان إشكال شمول الدليل للشبهة الموضوعية المتقدم ذكره محكّما، لعدم قابلية الموضوع في حد نفسه للتعبد، فشمول الدليل لشبهة الموضوع يتوقف على التقدير أو التجوز كما مر. و هكذا الحال إذا كان التعبد و الجعل متعلقا بصفة اليقين لا بالمتيقن، لعدم ترتب الأثر العملي على اليقين بالموضوع، فيكون التعبد به لغوا كما مر.

   و لكن الظاهر ان دليل الاستصحاب بدوا لا يتكفل التعبد بالمتيقن. بيان ذلك: انك عرفت ان النقض حقيقة لا يتعلق باليقين، لعدم تصوره في باب الاستصحاب، بل هو متعلق بالمتيقن.

   و من الواضح: ان النهي عن نقض المتيقن بالشك مما لا معنى له، إذ الشك لا يصلح ناقضا للمشكوك، لأنه عبارة عن التردد بين الوجود و العدم، فلا معنى لأن يكون مقتضيا للعدم، بل حاله حال الطريق، فانه لا يتصرف في ذي الطريق. فلا بد ان يراد النهي عن النقض العملي، بمعنى لزوم معاملة المتيقن معاملة الثابت حال الشك و عدم جواز رفع اليد عنه لأجل الشك فيه. فالنهي عن نقض المتيقن لا يراد به التعبد بالمتيقن، بل يراد به لزوم معاملة المتيقن معاملة البقاء، فان هذا هو فعل المكلف الّذي يصح تعلق النهي به.

   و هذا النهي إرشادي إلى ثبوت ما يقتضي استمرار معاملة المتيقن معاملة البقاء، فهو يدل بالملازمة العرفية أو بدلالة الاقتضاء على التعبد بالمتيقن بقاء إذا كان حكما شرعيا.

   و من الواضح ان هذا المدلول الأولي للكلام- أعني النهي عن نقض المتيقن عملا- يمكن ان يعم الموضوع و الحكم بلا أي تجوز و مسامحة، و مقتضى عمومه هو دلالته- اقتضاء أو عرفا- على جعل الحكم المماثل للمتيقن إذا كان‏

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 72

   حكما، و على جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن إذا كان موضوعا، إذ لزوم المعاملة مع الموضوع معاملة البقاء لا يكون إلا إذا فرض جعل مماثل حكمه بقاء. كما ان لزوم المعاملة مع الحكم معاملة البقاء لا يكون إلّا إذا فرض جعل مماثله بقاء.

   و بهذا البيان يتضح صحة الالتزام بعموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية كما أشار إليه في الكفاية.

   و لا يختلف الحال فيه بين ان يكون متعلق النقض هو المتيقن كما اخترناه أو يكون هو اليقين كما هو واضح، إذ أساسه على استفادة كون النقض المنهي عنه هو النقض العملي لا الحقيقي.

   و قد عرفت ان ظهوره العرفي في ذلك، لأن ما يكون فعل المكلف القابل لتعلق النهي به هو نقض المتيقن أو اليقين عملا لا النقض حقيقة. فتدبر.

   هذا تمام الكلام في عموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية. [↑](#footnote-ref-3)
3. الثاني- انَّ الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحل تبعاً لاجزاء موضوعه فينال كل جزء مرتبة و حصة من وجود الحكم، و استصحاب الجزء يقتضي ترتب ذلك الحكم الضمني التحليلي الّذي يناله ذلك الجزء.

   و نلاحظ عليه: انَّ هذا التقسيط و التحليل للحكم انما يعقل في حق اجزاء متعلق الحكم- كما تقدم في بحث الواجب الارتباطي- و لا يعقل في حق اجزاء موضوع الحكم لوضوح انَّ الحكم ليس له إلّا وجود واحد لا يتحقق إلّا عند تواجد اجزاء موضوعه جميعاً فلا معنى لتقسيطه تبعاً لاجزاء الموضوع. [↑](#footnote-ref-4)
4. راجع في الموضوعات المركبة نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 243

   نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏4 ؛ ص138

   ولكن السيد الشهيد ( قدس سره) أفاد بأنه تارة يكون ما يستفاد من مقام الإثبات مصادماً مع المرتكزات الفقهية فلابد من العلاج، فهناك عدة موارد يكون مقام الإثبات ظاهراً في أمرٍ لكن المرتكز الفقهي يأبى ذلك، وذكر ثلاثة موارد:

   المورد الاول: ما إذا كان احد الجزئين في طول الجزء الآخر وليس في عرضه كما إذا قال مثلاً إذا تنجس الثوب اغسله بالماء الطاهر، يقول فإن المستفاد من مقام الإثبات أن موضوع الطهارة مركب من الغَسل وكون المغسول به ماءً طاهراً لكن لم يلحظ الجزءان عرفاً على نحو التركيب بل على نحو التقييد بمعنى أن يكون الغسل متصفاً بكونه غسلاً بماءٍ طاهرٍ، فبناءً على هذا إذا كان لدينا ماء طاهر سابقاً ولا ندري أنه حين الغسل انه ما زال طاهراً أم لا , فقمنا وأجرينا استصحاب طهارته، فاستصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل لا يُثبت هذا العنوان وهو أن هذا الغسل متصف بالماء بما هو طاهر , بينما المرتكزات الفقهية على جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بل اغلب الموضوعات المركبة مبتلى بهذه النكتة؛ لأنه ظاهر مقام الإثبات هو الاتصاف لأن الغسل ليس في عرض كون الماء طاهراً بل في طوله، ظاهر قوله اغسله بالماء الطاهر أن جزئية الغسل في طول جزئية كونه ماءً طاهراً , فلأجل ذلك أي لأجل الطولية أستُفيد التقييد عرفاً بينما المرتكز الفقهي جارٍ على إجراء الاستصحاب , استصحاب الطهارة والمائية كما لو شك أنه ما زال ماءً أم لا , فاستصحاب المائية إلى حين الغسل هل يُثبت انه غاسل متصف بالماء بما هو طاهر أم لا ؟ ، هذا المورد الاول.

   المورد الثاني: ما إذا كان بين الجزئين رابط كما إذا افترضنا أن الجزئين عرضان فاحتاج المولى إلى الربط بينهما في مقام الإثبات بأن يقول إن كان الفقيه إمامياً وعادلاً أو كانا عرضين لمحلين فاضطر المولى في مقام الإثبات للفصل بينهما بعطفٍ مثلاً بأن قال إذا مات المورث مع كون ابنه مسلماً وَرِثه , فهل هذه الروابط التي في مقام الإثبات من الواو أو مع أو الفاء أو ثم أو ما اشبه ذلك , يمكن إثباتها بالاستصحاب أي أن استصحاب إسلام الوارث إلى حين موت المورث هل يُثبت مفاد (و) أو يُثبت مفاد (مع) أو انه من قبيل الأصل المثبت هذا ما سيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

   والحمد لله رب العالمين

   بسم الله الرحمن الرحيم

   وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

   ذكرنا فيما سبق أن السيد الشهيد أفاد بأن هناك عدة موارد يكون مقام الإثبات فيها مصادماً للمرتكز الفقهي في جريان الاستصحاب:

   المورد الاول: ما إذا كان بين الأجزاء طولية كما في قوله (فاغسله بالماء الطاهر) والمورد الثاني ما إذا كان بين الأجزاء رابط كما إذا قال (إذا كان الماء كراً وكان طاهراً) فإن بين الكرية والطهارة يوجد رابط ألا وهو واو العطف، ففي هذين الموردين لو أخذنا بمقام الإثبات لم يجر الاستصحاب لأن استصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل به لا يُثبت اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر، كما أن استصحاب طهارة الكر إلى حين اغتساله مثلاً لا يُثبت أن الاغتسال بكرٍ مع الطهارة فإن المعية المستفادة من واو العطف لا تَثبت بالاستصحاب , مع أن المرتكز الفقهي قائم على جريان الاستصحاب في هذين الموردين.

   وأفاد السيد الشهيد هنا أنه تارة يكون العنوان المأخوذ في مقام الإثبات مما له ما بإزاء بمعنى أنه رابط ثبوتي بين أجزاء الموضوع وتارة يكون العنوان مجرد رابط إثباتي لا ثبوتي، فإن كان العنوان من قبيل الرابط الثبوتي بمعنى أن هذه الأجزاء بحسب نسبتها الواقعية مرتبطة بهذا العنوان فلا إشكال حينئذ في أن العنوان جزء من الموضوع وبالتالي فإذا لم يَثبت هذا العنوان بالاستصحاب فوجود العنوان مشكوك فمقتضى الاستصحاب عدم العنوان وليس ثبوته، كما إذا فرضنا أنه قال – كما مضى بين العرض ومحله - (فتوى الفقيه العادل حجة) فإن النسبة بين الفقيه والعدالة واقعاً هي نسبة الاتصاف وليست نسبة العرضية، بل العدالة واقعاً تعّد نعتاً ووصفاً للفقيه , فالعنوان المأخوذ وهو عنوان الاتصاف ليس مجرد رابط إثباتي بل هو رابط ثبوتي لأنه كاشف عن علاقة ونسبة واقعية بين الوصفين فلأجل ذلك في مثل هذه الموارد مما يكون العنوان مما له ما بإزاء في الواقع أي انه رابط ثبوتي بين أجزاء الموضوع فمقتضى النظر العرفي اخذ العنوان في الموضوع، فإذا لم يثبت هذا العنوان بالاستصحاب كما يُقال بأن استصحاب العدالة إلى حين الفقاهة لا يثبت الاتصاف بالعدالة إذن فالاستصحاب لا يجري بل يجري استصحاب عدم الاتصاف للشك فيه .

   وأما إذا كان العنوان مجرد رابط إثباتي بحسب النظر العرفي أي أن هذه الأجزاء بحسب الواقع عرضية لا طولية وإنما المولى لكي يُؤلف الخطاب يحتاج إلى هذه الروابط فهي روابط إسنادية وكلامية إذن فلا دخل لها بحسب النظر العرفي في موضوع الحكم، فمثلاً إذا قال إن كان الماء قليلاً ولاقى النجس تنجس فإن استصحاب القلة إلى حين ملاقاته للنجس يوجب تنجسه وإن لم يَثبت بالاستصحاب عنوان المعية وهو مفاد واو العطف لأن واو العطف بالنظر العرفي مجرد رابط إثباتي بين أجزاء الكلام وليس رابطاً ثبوتياً كي يؤخذ قيداً وجزءً في الموضوع .

   وهذا الذي أفاده تام بحسب الكبرى ولا إشكال فيه وإنما الإشكال في الصغريات فإنه طبّق هذه الكبرى على ما إذا كان بين أجزاء الموضوع طولية، نظير إذا تنجس الثوب اغسله بالماء الطاهر، فهنا طبق تلك الكبرى على اغسله بالماء الطاهر فقال بإن النظر العرفي لا يرى لاتصاف الغسل بالماء الطاهر دخلاً في الموضوع فالمناقشة معه في هذا التطبيق ليس إلا وهو أن هذه الطولية أي طولية الغسل بكون الماء طاهراً ليست رابطاً إثباتياً نظير واو العطف مثلاً التي لا يراها العرف إلا لمجرد الربط الإثباتي، فإن الحروف المستخدمة في مقام الخطاب تارة يكون مفادها نسباً ذهنية وتارة يكون مفادها نسباً خارجية، فإن كان مفادها نسباً ذهنية مثل أداة الاستثناء , مثل بل للإضراب , مثل واو العطف فإن هذه نسب ذهنية إذ لا يوجد في الخارج استثناء و إضراب وعطف , فهذه المعاني ليست إلا من تفنن الذهن في العلاقة بين الأشياء و ليس لها وجود واقعي , فهنا نعم نقول بأن مفاد هذه الحروف لمجرد الربط الكلامي ولا دخل لها فيما هو الموضوع، وأما إذا كان مفاد الحرف نسبة خارجية كما في حرف على مثلاً أو في حرف إلى أو في حرف مع وأمثال ذلك مما تحكي عن نسب خارجية لا ذهنية فمقتضى النظر العرفي أخذها في الموضوع لأنها ليست لمجرد الربط الكلامي بل هي حاكية عرفاً عن نسب واقعية بين الأجزاء، وكذلك الإسناد فإنه إذا كان الإسناد ظاهراً في العرضية كما إذا قال إن كان الإمام رجلاً وكان عالماً فإن ظاهر جملة الإسناد أن العدالة والرجولة أخذت على نحو العرضية فحينئذ يتم ما أفاده أما إذا كان مقام الإسناد أو نفس الإسناد وارداً على نحو الطولية مثل اغسله بالماء الطاهر والمفروض أن الغسل نسبته إلى الماء الطاهر نسبة الطولية واقعاً أيضاً وليس مجرد خطاب لأن الغسل بالماء فرع واجدية الماء لسائر صفاته عند الغسل، فنسبة الغسل للماء الطاهر طولية إثباتاً وثبوتاً , فهذه الطولية مما لا يمكن تجاوز العرف لها واعتبارها مجرد رابط اثباتي لا دخل له في الموضوع كي يقال بأن استصحاب كون الماء طاهراً يترتب عليه الأثر وإن لم يَثبت به اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر .

   فما ذكره من حيث الكبرى وهو الفرق بين الرابط الثبوتي والاثباتي تام إلا أن تطبيقه على المورد الأول وبعض مصاديق المورد الثاني غير تام.

   المورد الثالث: في نسبة الشرط لمشروطه مثلاً الصلاة والطهارة , فلو خلينا ومقام الإثبات فإن ظاهر قوله ( لا صلاة إلا بطهور ) أن موضوع الصحة وسقوط الأمر تقيّدُ الصلاة بالطهارة ومن الواضح أن استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة لا يمكن تقيد الصلاة بالطهارة إلا بالأصل المثبت مع أن المرتكز الفقهي تبعاً لصحيحة زرارة دال على جريان استصحاب الطهارة وإن لم يَثبت عنوان التقيد لذلك يقول في تحليل هذا المورد أن النظر العرفي لما كان يرى أن الصلاة عرض للمكلف والطهارة عرض آخر فليس بين العرضين نسبة النعتية والتقيد إذ الطهارة ليست نعتاً للصلاة او العكس بل هما عرضان عرضيان بالنسبة للمكلف، فلما لم يكن بين العرضين تقيد واقعاً وثبوتاً كان ذلك قرينة على مقام الإثبات وأن المراد بموضوع الصحة مجرد اجتماع هذين الجزئين من دون نسبة بينهما، فمتى حصلت الصلاة في زمانٍ وحصلت في الطهارة في ذلك الزمان تحقق موضوع الصحة وسقوط الأمر.

   ولكن هذا التحكيم في الشروط غير واضح فإنه وإن كانت النسبة بين الشرط والمشروط واقعاً ولبّاً نسبة العرضية ولا توجد بينهما حيثية التقيد والاتصاف، ولكن تقديم النسبة الواقعية على القرينة الإثباتية وهي قوله ( لا صلاة إلا بطهور ) الظاهرة في التقيد من دون مبرر , فما هو الوجه في تحكيم النسبة الواقعية على ما هو المستفاد من مقام الإثبات وهو التقيد من خلال التعبير بالباء ( ولا صلاة إلا بطهور ) مما هو ظاهر في التقيد , فلا اقل من أن يقال يقع الإجمال نتيجة أن مقتضى النسبة الواقعية التركيب بينما مقتضى مقام الإثبات هو التقييد، .

   فالنتيجة: أن تحكيم أحد الأمرين على الآخر وتقديمه على الآخر ليس بواضح إلا أن يدعي أن هذه النسب الواقعية تشكل مناسبةً بين الحكم والموضوع بحيث تعد من قبيل القرائن الخطابية لأنها ستؤول لبّاً إلى قرينة مناسبة الحكم للموضوع وقرينة مناسبة الحكم للموضوع من القرائن السياقية فلأجل ذلك تكون حاكمة على ما يستفاد من التعبير بالباء في عنصر التقيد . هذا تمام الكلام في هذه الموارد عرضها السيد الشهيد.

   [٢٦/‏٩ ١٣:١٢] جعفر آل طوق: ما ذكرتموه اليوم تعرضتم له في الدورة الاولى بشكل اكثر توضيحا وتعليقا. [↑](#footnote-ref-5)
5. **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص250**

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   [1] المناقشة فيما أفاده (قده) يتم ببيان أمرين:

   الأول: إنّ ما يكون دخيلا في موضوع الحكم تارة يكون دخيلا فيه بنحو تقييد بأن يكون الموضوع هو الحصة الخاصة المقيّدة به. و أخرى يكون دخيلا فيه بنحو الجزئية بأن يكون الموضوع مركّبا منه و من الجزء الآخر. و يترتّب على الأول: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم سوى إحراز الحصّة الخاصّة فلا يلزم إحراز القيد نفسه.

   نعم يكون إحرازه قهريّا فيما كان إحراز الحصّة الخاصّة بالوجدان.

   و أما إذا كان بالتعبّد، فهو لا يلازم إحراز نفس القيد، و لا يلزم إحرازه لأنّ الأثر يترتّب على نفس.

   منتقى الأصول، ج‏6، ص: 251

   ...........

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   - ثبوت الحصّة الخاصّة تعبّدا. و يترتّب على الثاني: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم إحراز كلا جزئي الموضوع، و لذا يتعدّد التعبّد مع عدم إحرازهما بالوجدان، و أما في صورة التقييد فلا يتعدّد التعبّد بل يكون هناك تعبّد واحد بالمقيّد.

   و جملة القول: قيد الموضوع لا يعتبر إحرازه في ترتّب الحكم، و إنما يلزم إحراز التقيّد به. و أما جزء الموضوع فهو ممّا يعتبر إحرازه في ترتّب الأثر.

   الثاني: أن الأثر:

   تارة: يكون مترتّبا على الوجود الخاصّ للشي‏ء بحيث تكون الخصوصيّة قيدا للوجود، فاستصحاب عدمه يكون المقصود منه نفي الأثر المترتّب على الوجود.

   و أخرى: يكون مترتّبا على العدم الخاصّ بحيث تكون الخصوصية قيدا للعدم، فيكون المقصود في استصحاب العام ترتيب الأثر.

   فالفرق: أنّ استصحاب العدم في القسم الأول لنفي الموضوع. و في الثاني لإثباته و موارد ترتّب الأثر على العدم الخاصّ كثيرة في العرفيّات و الشرعيات. و لا يخفى أنّه في القسم الأول يمكن إجراء استصحاب العدم مع الشك في الخصوصية، إذ الوجود الخاصّ مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه. و أما في القسم الثاني مما كانت الخصوصية قيدا للنفي لا للمنفي، فيشكل جريان استصحاب العدم في مورد الحادثين المجهولي التاريخ، لأنّ العدم المقيّد بالخصوصية المجهول تاريخهما ليس له حالة سابقة، إذ لم يكن متحقّقا مع الخصوصية في زمان كي يستصحب، و لا الخصوصية مسبوقة بالعدم كما لا يخفى.

   إذا عرفت ذلك فيقع الكلام فيما نحن فيه مما كان الأثر الشرعي مترتّبا على عدم كل من الحادثين في زمان الآخر، و مثاله الصحيح: هو ما ذا قسّمت تركة المورث و أسلم الوارث و شكّ في المتقدّم منهما. فإن عدم القسمة إلى زمان الإسلام يترتّب على إرث المسلم. و عدم الإسلام إلى زمان القسمة يترتّب عليه محروميّته من الإرث، فالأثر يترتّب على عدم كلّ منهما في زمن الآخر.

   و قد عرفت أنّه (قده) فرض موضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان القسمة و بالعكس و أجرى استصحابه في الآن الثاني لأنّه مشكوك بعد اليقين به سابقا. و ظاهر ذلك أنّه لاحظ الموضوع هو العدم المقيّد بزمان القسمة. و يرد عليه.

   أوّلا: إنّ الأثر لا يترتّب على العدم الخاصّ، بلا دخل للخصوصية بل هو يترتّب على العدم مع الخصوصية فالموضوع مركّب من جزءين لا مقيّد، إذ من الواضح أنّ عدم القسمة لا يترتّب عليه الإرث ما لم ينضم إليه الإسلام كما أنّ عدم الإسلام لا يترتّب عليه المحرومية من الإرث ما لم ينضم إليه تحقّق القسمة و عليه فمجرّد استصحاب عدم أحدهما في زمان الآخر في الآن الثاني لا ينفع في ترتّب الأثر ما لم ينضم إليه إحراز الجزء الآخر.

   - و ثانيا: لو فرض- جدلا- أنّ الموضوع هو عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو التقييد، فهو من موارد كون التقييد راجعا إلى العدم نفسه، فإنّ موضوع الأثر هو العدم الخاصّ لا الوجود الخاصّ.

   و من الواضح أنّه لا حالة سابقة له كما عرفت في الأمر الثاني فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، و لو كانت له حالة السابقة بأن فرض تحقّق العدم في زمان الآخر كان الأثر مترتبا عليه من السابق فلا حاجة إلى الاستصحاب. فما أفاده فيما نحن فيه من إجراء الاستصحاب في العدم الخاصّ مما لا ينبغي صدوره من مثله ممن هو علم في التحقيق و التدقيق. [↑](#footnote-ref-6)
6. إذ من الواضح أنّ عدم القسمة لا يترتّب عليه الإرث ما لم ينضم إليه الإسلام كما أنّ عدم الإسلام لا يترتّب عليه المحرومية من الإرث ما لم ينضم إليه تحقّق القسمة و عليه فمجرّد استصحاب عدم أحدهما في زمان الآخر في الآن الثاني لا ينفع في ترتّب الأثر ما لم ينضم إليه إحراز الجزء الآخر. [↑](#footnote-ref-7)
7. الخاص في العموم المجموعي عند الشيخ مساوق لانقطاع حكم العام ، لان العام حكمه واحد مستمر فاذا جاء الخاص قطع حكم العام وانهاه ، فاذا شككنا بعد الخاص في الحكم نستصحب حكم الخاص ولا مجال لاستصحاب حكم العام للعلم بارتفاعه.

   اما في مورد النقض فخروج العالم المشكك لا يقطع حكم العام [↑](#footnote-ref-8)
8. **أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص357\***

   و لا يخفى ان بناء العقلاء على ذلك و ان كان غير قابل للإنكار في الجملة \*إلا انه لم يعلم ان ذلك من جهة التعبد بالشك و الأصل العملي\* أو من جهة الأمارية و الكشف عن الواقع إذ يبعد الأول عدم تعقل بناء من العقلاء على صرف التعبد بالشك من دون أمارية و كاشفية غاية الأمر ان الإمضاء الشرعي ربما يكون مع إلغاء الكاشفية و الأمارية كما لا يبعد ان يكون إمضاء قاعدة الفراغ الثابتة عند العقلاء من هذا القبيل فإن الشارع أمضاها ملغياً لجهة الكاشفية و الاستصحاب‏ بناء على أماريته يكون من هذا القبيل [↑](#footnote-ref-9)
9. 1437

   والسر في ذلك: أن دلالة العام الشمولي نحو: (لا تكرم اي فاسق) على العموم بالوضع لا بمقدمات الحكمة، وبما انها بالوضع فدلالته على العموم لا تتوقف على عدم دليل منافي بل هي منجزة. بينما دلالة أكرم العالم على الشمول للإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، ومن المقدمات عدم وجود دليل منافٍ، فدلالة المطلق الشمولي تعليقية بينما دلالة العام الشمولي تنجيزية. فلأجل ذلك: يكون العام الشمولي بيانا صالحا لرفع الاطلاق الشمولي وليس العكس، فيتقيد به. [↑](#footnote-ref-10)