

# خَيْرُ الْأَصُولِ

من تقريرات بحث استاذنا المعظم شيخ الفقهاء والمجتهدين  
سمحة آية الله العظمى الفقيه الرباني

الإمام الميرزا محمد باقر الخنجي

جلد ٤

دام ظله

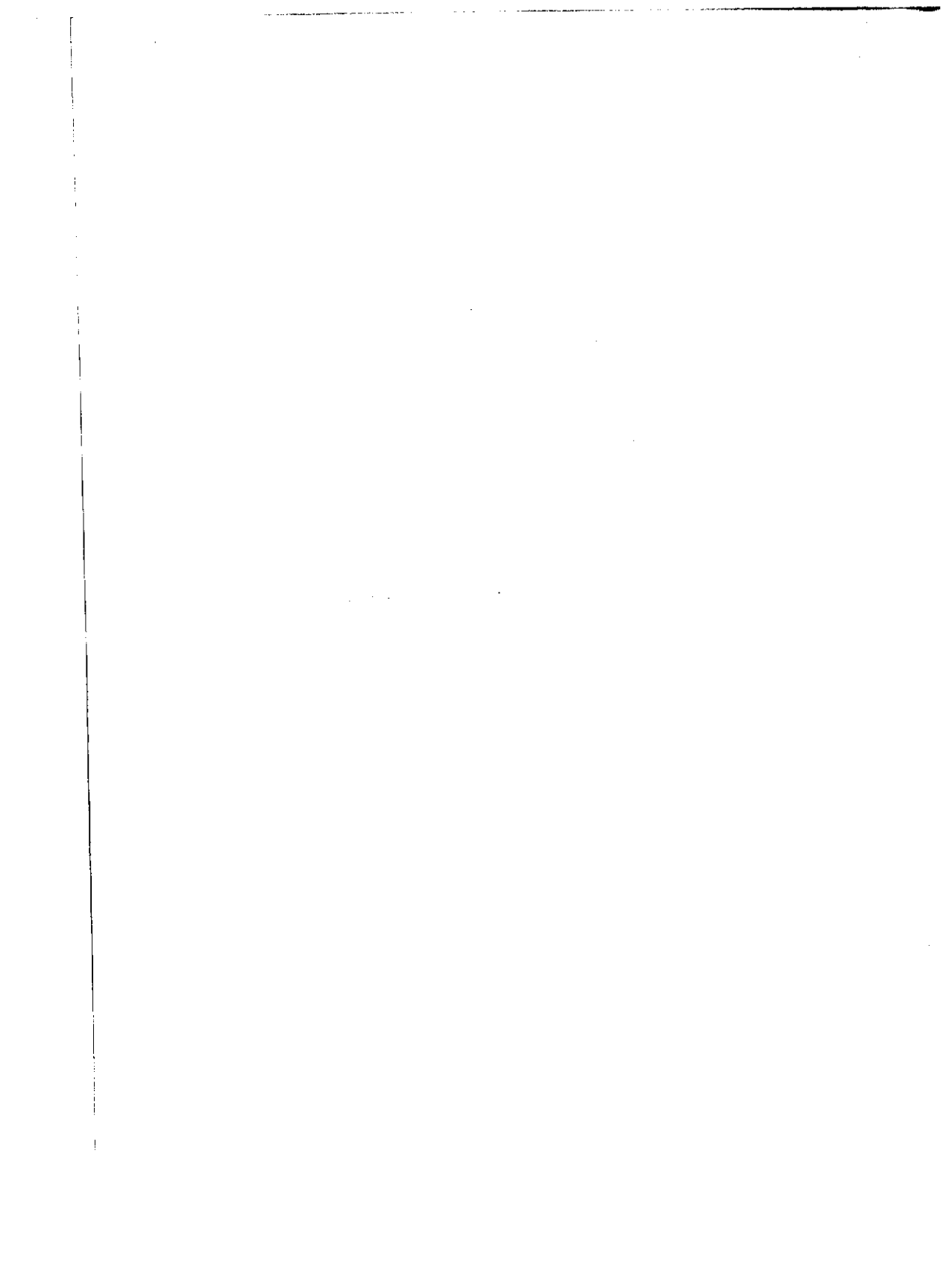
تأليف

السيد محمد الموسوي

الشاهرودي

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة النعمان - النجف الأشرف





# مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين  
محمد وآله الطاهرين سادات الخلق أجمعين واللعنة الدائمة على أعدائهم أعداء  
الدين من الأولين والآخرين .

أما بعد فيقول أقل خدمة العلم محمد الشهير بـ (المصطفى) ابن العلامة حجة الاسلام  
والمسلمين الحاج الآغا حسين الموسوي الشاهرودي عنى عنها : هذه وجيزة تشتمل على  
مهمات المباحث الاصولية حول قاعدة الاستصحاب مع الاستطراد في خاتمة البحث الى  
بعض القواعد الفقهية المهمة من افادات استادنا المعظم ، شيخ الفقهاء والمجتهدين ، حجة  
الاسلام والمسلمين ، سماحة آية الله العظمى ، والحجة الكبرى ، الفقيه الرباني ،  
الاغا الميرزا : محمد باقر الزنجاني ( أدام الله تعالى أيام افاضاته وافاداته ) وقد  
همت بتحرير ما وسعني من تقرير بحجته العالية وضبط دراساته السامية مع قلة  
الاستعداد والقصور عن افادة كل ما أفاد ، سائلا من الله العزيز المتعال حسن  
التوفيق والتسديد . ثم ، قد خطر ببالي طبعها ونشرها لينتفع بها القريب والنائي  
فقدمتها للطبع أداء لحق الاستاذ العلامة ( أدام الله ظلالة ) وخدمة للحوزة العلمية .  
والرجاء من رواد العلم والفضيلة أن ينظروا فيها بعين الانصاف ، وان  
يصفحوا عما يرونه فيها من الخلل والنقصان . وهذا هو الجزء الرابع من كتابنا  
الموسوم بـ ( تحرير الأصول ) ومن الله تعالى جل شأنه استمد وبه استعين .  
النجف الأشرف  
محمد الموسوي الشاهرودي

٦ ربيع الاول من سنة ١٣٨٣

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقصد الرابع

من مباحث الشك في بيان وظيفة الشاك في بقاء حكم أو موضوع تيقن ثبوته في السابق فشك في بقاءه في اللاحق ، والاصل المؤسس الراجع لتحجير الشاك في مثل هذا الفرض هو الاستصحاب ، وينبغي تقديم امور :

(الأول) - في تعريفه وبيان المقصود منه ، وقد وقع الخلاف بين الاصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) في معناه الاصطلاحي فعرفوه بتعاريف لا يخلو جملها بل كلها عن وجوه المناقشة ، والذي ينبغي أن يقال بعد عدم الحاجة إلى معرفة معناه اللغوي : أن المعنى الاصطلاحي الذي هو العمدة لترتب الآثار يختلف حسب الاختلاف الواقع في أن الاستصحاب هل هو من الامارات الشرعية - كالخبر الواحد ونحوه - أو من الاصول العملية المحرزة ، فعلى القول بمحجتيه من باب الامارية يكون معناه المصدرى عبارة عن جعل الشارع الظن بالبقاء الحاصل من ثبوت الشيء سابقاً حجة على المكلف . و (بعبارة اخرى) : يكون الاستصحاب تنزيل الشارع هذا الظن الحاكي عن الواقع حكاية ناقصة مقام العلم الحاكي عن الواقع حكاية تامة لأجل مصلحة اقتضت هذا التبريل التعبدى ، وهو بالمعنى الاسم المصدرى عبارة عن صيرورة

الظن المتعلق بالبقاء السكاشف عنه والمحرز له كشفاً واحرازاً غير جزئى علماً تعبدياً ومحرزاً تاماً وكاشفاً جزئياً بالتعبد والتنزيل ، بمعنى : ان المصلحة اقتضت في نظر الشارع جعل هذا الظن الحاصل في مورد الاستصحاب ولو نوعياً مقام العلم الوجداني في إحراز متعلقه ، ولازم ذلك عقلاً اتباع ذلك الظن والجري العملي على وفقه وترتيب الآثار المترتبة على البقاء كما لو كان معلوماً بالوجدان .

والحاصل : ان التعبد الاستصحابي هو التصرف الوضعي الصادر من الشرع والتنزيل التعبدى المتعلق بما له كشف ناقص عن الواقع فبالتعبد يتم كشفه وبكامل إحرازه ، ولا خفاء في ان هذا التنزيل التعبدى الراجع إلى المحرز والطريق الكاشف يعني في ترتيب الآثار المترتبة على الواقع عن التنزيل التعبدى المتعلق بالمحرز بالفتح وهو البقاء المظنون ، فلا حاجة إلى تنزيه منزلة المعلوم فيما ذكرناه ، فان العقل يستقل بلزوم الاتباع واجراء الآثار بعد ذلك التنزيل التعبدى وحال الاستصحاب بناء على ما ذكر حال الخبر الواحد ونحوه من الطرق والامارات . وأما ( على القول ) بان حججه من باب الاصول العملية - كما هو الحق المستفاد من الأدلة السمعية وسيوضح لك ذلك فيما يتلى عليك - غاية الامر انه مع ذلك ليس كالبرائة ، وقاعدة الطهارة ، والحلية ، وامثال ذلك من الاصول المحضة التي ليس لها لسان الاحراز للواقع أصلاً فيكون الاستصحاب بمعناه المصدرى عبارة عن تنزيل الشرع البقاء المشكوك او المظنون مقام البقاء المعلوم في ترتيب الآثار المترتبة على البقاء واقماً مع قطع النظر عن جهة الكشف والاحراز ، والفرق بين هذا المعنى والمعنى المتقدم على التقدير الاول بعد اشتراكهما في كونه تصرفاً وضماً من الشرع أن التنزيل في الاول راجع إلى الطريق المحرز وفي الثاني راجع إلى متعلق الطريق والمحرز ، ومفاد هذا التنزيل ايضاً هو صيرورة البقاء المشكوك أو المظنون بمنزلة البقاء المعلوم ، ولازم ذلك عقلاً ترتيب

( بيان معنى الاستصحاب )

الآثار الثابتة لبقاء الواقعي ، فالحاصل : ان الاستفادة من الاخبار الدالة على اعتبار هذا الأصل في مقام الشك ليس الا ما عرفت من التنزيل التمبدي والالحاق الشرعي على كلا التقديرين من كون الاستفادة من الأدلة امارية الاستصحاب أو كونه من الأصول ، فاحتمال تبدل الواقع أو تأسيس حكم ظاهري موافق للواقع أو مخالف له في موارد الاستصحاب ساقط من أصله كما ان الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر الامارات والاصول ، وبما ذكرناه تعرف الفرق بين الاستصحاب الذي هو من الاصول المحرزة وبين غيره من الاصول المحضة - كإبرائه ، وقاعدة الطهارة وغيرها - فان غاية ما يستفاد من أدلة اعتبارها هو تنجز التكليف الواقعي في موردها على المكلف على تقدير موافقتها للتكليف الواقعي ومعدورية المكلف في العمل بها في صورة مخالفتها مع التكليف الواقعي ، فالجوعول في مورد الاصول المحضة ليس إلا جعل المعذر أو المنجز بمعنى إحداث ما يصلح أن يحتج به المولى أو العبد في نظر العقل ، وأما التنزيل والالحاق وما في معناها الراجع إلى تنميم جهة الكشف فليس في موردها كيف ولا نظر لها إلى الواقع بل هي مجعولة في ظرف الشك بالواقع والجهل به مع حفظ الجهل على حاله وعد الغائه بوجه وليس مفاد الادلة الالتزام بحكم على انه الواقع هذا .

ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه في معنى الاستصحاب إنما هو بالنظر إلى استناده إلى الشرع ، وأما من حيث استناده إلى المكلف فهو عبارة عن الجرى العملي على وفق ما هو الجعول شرعا بترتيب آثار البقاء الواقعي ، وأما ما أفاده المحقق النائيني « رحمه الله » في معنى الاستصحاب من أنه عبارة عن الجرى العملي على مقتضى البقاء الواقعي فهو على ما عرفته إنما ينطبق على الاستصحاب بالمعنى المستند إلى المكلف وليس هو من الجعولات الشرعية .

ثم اطمأن أن الاختلافات الموجودة في الاستصحاب والتفاصيل المحتملة فيه من اختصاص أعتباره بما إذا كان الشك في وجود الرفع ، أو رافعية الوجود ، أو اختصاصه بالامور العدمية أو الوجودية ، إلى غير ذلك من التفاصيل الآتية تجرى على كلا التقديرين من كون الاستصحاب من الأمارات بالمعنى المذكور له أو كونه من الأصول العملية بالمعنى المتقدم له ولكن التحقيق : كما ستعرف (إن شاء الله تعالى) كونه من باب الأصول وإن ذهب إلى الأول غير واحد من الأصوليين هذا خلاصة الكلام في الامر الأول .

( الثاني ) هل البحث في اعتبار الاستصحاب بحث عن مسألة أصولية فيكون البحث عنه في الأصول بحثاً عن الشيء في محله ، أو هو من القواعد الفقهية كقواعد اليد ، والصحة ، والفراغ وغيرها ليكون البحث عنه في المقام استطرادياً ؟ الحق هو الأول نظراً إلى جريانه في الشبهات الحكمية ، إذ هو من هذه الجهة مطمح نظر الأصولي كما هو الشأن في سائر الأصول العملية ، وذلك لانطباق ضابطة المسألة الأصولية عليه من الجهة المذكورة ، توضيح ذلك : ان ضابطة كون المسألة أصولية التي تمتاز بها عن مسائل سائر العلوم عبارة عن كون المسألة صالحة لوقوع نتیجتها مقدمة لاستنباط المجتهد الاحكام الكلية الالهية بمعنى : ان المجتهد يحتاج في أستفادة الاحكام الواقعية الالهية واستخراجها من مأخذها إلى تحصيل تلك النتيجة سواء كانت من المقدمات القريبة غاية القرب بحيث تقع كبرى لقياس الاستنباط ويكون النتيجة حينئذ بمد ضم الصفري هو الحكم الفرعي الفقهي المشترك بين المقلد والمجتهد ، أو كانت من المقدمات البعيدة - كعرفة معاني مواد الألفاظ المفردة المتكفل لبيانها علم اللغة ، أو معاني هيئاتها أو غير ذلك مما يتكفل لبيانها سائر العلوم المدونة - كعلم الصرف والنحو والمعاني والبيان والكلام وغير ذلك - فلا يكون البحث عن شيء منها في



الأصول استطرادياً غاية الأمر ان ما كانت من المقدمات مبحوثاً عنها في تلك العلوم  
يعنى بحثها عن التعرض لها في علم الأصول وما لم يقع البحث عنها في تلك العلوم او لم  
يستوف البحث عنها فيها فلا بد من البحث عنها في هذا العلم على وجه الحقيقة  
لا الاستطراد ولا حاجة لنا الى التكلف في بيان ضابط المسألة الأصولية وتضييق  
دأرتها فيتبعها التكلف في مقام الجواب عن الابرادات والاعتراضات على تعريفها .  
نعم ، لا ينبغي أن يخفى أن بعض المسائل يمكن ان يقع البحث فيها من  
جهات مختلفة فالذي يوجب إندراجها في المسائل الاصولية هو البحث عنها من جهة  
دخل تليجتها نفيًا وإثباتًا في استنباط المجتهد الحكم الواقعي الالهي لا من ساير الجهات ،  
فعليك برعاية هذه الحيثية وإدراج كل مسألة يحتاج المجتهد إلى محصلها في استفادة  
الوظائف الشرعية وإستخراجها عن مداركها الأصلية في المسائل الأصولية (١) .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الاستصحاب كغيره من الاصول العملية الاربعة  
وغيرها كبعض المسائل الأصولية - كسئلة حجية خبر الواحد مثلاً - يختلف جهة  
البحث عنه ف ( تارة ) : يبحث عنه من حيث جريانه في الشبهات المصادقية والموضوعات  
المشبهة بشبهة خارجية كما يستفاد ذلك من أدلة اعتباره ، فهو بهذه الحيثية قاعدة فقهية  
يرجع اليها الشاك مطلقاً من دون فرق بين المجتهد والمقلد ، وليس التمسك بها من  
وظائف المجتهد فقط كما في ساير القواعد الفقهية المحضة وينبغي تحريرها حينئذ في علم  
الفقه لا في علم الاصول ، لأنه من هذه الحيثية ليس إلا الحكم الفرعي المستنبط بمعونة  
المسألة الاصولية التي يبرزها المجتهد لعامة المكلفين في كتبه الفقهية لانفس المسألة

(١) وقد اطال الكلام في هذا المقام شيخنا الاستاد دام ظله بذكر الامثلة وبعض

الوجوه المنتجة لمزيد وضوح في المقام وقد خلصت من أفادته الشريفة هذا التقريب الموجز  
فعليك بالتأمل التام .

الاصولية التي بمعنونها يستنبط ذلك الحكم الكلي الفرعي فلا يتعلق بها البحث الاصولي إلا استطراداً ، وقد عرفت وجهه مما ذكر و ( اخرى ) : يبحث عنه من حيث جريانه في الشبهات الحكيمية على القول به ، كما يستفاد ذلك أيضاً من إطلاق أدلة اعتباره فهو بهذه الحيثية - مسألة أصولية ينبغي تحريرها في علم الأصول ويتعلق به بحث الاصولي ، لانطباق ضابط المسألة الاصولية عليه فيختص أمرها بالمجتهد ، لانه هو الذي يحتاج اليها في استفادة الحكم الكلي الفرعي ، كوجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة وإستخراجه الذي يكون من الشئون المختصة به ، ولا يكون لغير المجتهد حظ في ذلك ولا نصيب ، فالمجتهد بعد تشخيصه في علم الأصول اعتبار هذا الاصل وتشخيص الشرائط المعتبرة في جريانه وإحرازه اجتماع تلك الشرائط يعول عليه ويستند اليه في استكشاف الحكم الكلي الفرعي - وهو وجوب صلاة الجمعة مثلاً - ويدرجه في كتبه الفقهية ويشترك هو ومقلدوه في العمل به .

فتلخص من ذلك كله ان الاستصحاب من حيث جريانه في الشبهات الحكيمية مسألة أصولية ومطمح لنظر الاصولي فقط وإن كان لها جهة فقهية ايضاً من حيث اعتباره في الشبهات الموضوعية ولا يكون من القواعد الفقهية المحضة المشتركة بين المجتهد والمقلد هذا . وعليك بمراعات التفصيل بين الحثيتين في سائر الاصول العملية لكي لا يختلط عليك الامور وتعرض لك الشبهات .

( الثالث ) في بيان المأز بين قاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح بالبحوث عنه في المقام وبين ثلاث قواعد اخر مناسبة للاستصحاب من بعض الجهات وربما يقال باعتبارها ولكن التحقيق : عدم ثبوت الاعتبار في شيء منها - وهي : قاعدة الاستصحاب القهقري ، وقاعدة اليقين المعبر عنها : بقاعدة الشك الساري ، وقاعدة المقتضى والمانع - فلا يخفى عليك تباين هذه القواعد الاربع في حد انفسها

وإن كانت قد تشارك في النتيجة ومورد الانطباق .

توضيح الفرق والتمايز: ان قاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح متقومة بركنين:  
( الاول ) : اليقين بثبوت حكم أو موضوع في الزمن السابق . ( الثاني ) : الشك  
في بقاء ذلك الحكم أو الموضوع بعينه في الزمن اللاحق - كما إذا علم المجتهد بثبوت  
وجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور ثم شك في بقاء ذلك الحكم إلى زماننا هذا  
وعدمه - ومعنى اعتبار هذا الأصل هو البناء على بقاء ذلك الحكم ما لم يقم دليل  
اجتهادي على خلافه ، وقد ظهر لك مما ذكر انه يعتبر في هذه القاعدة (أولاً) :  
اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة وإختلافها في الحيثية - بمعنى انه لا بد وإن  
يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين لكي لا يلزم اسراء حكم او محمول من موضوع  
إلى موضوع آخر و ان يكون الأختلاف بين متعلق اليقين ومتعلق الشك في  
الحيثية فقط فيكون متعلق اليقين الشيء من حيث أصل التحقق والثبوت في الزمان  
السابق ومتعلق الشك ذلك الشيء بعينه لكن لامن تلك الحيثية بل من حيث بقاء  
ذلك الشيء في الزمن اللاحق ، و (ثانياً) : اجتماع وصف اليقين والشك مما في  
زمن الاخذ بالقاعدة سواء اتحدا في زمن الحدوث أو اختلفا وكان التقدم وصف  
اليقين - كما إذا علم في يوم الجمعة بطهارة ثوبه ثم شك في يوم السبت في بقاء تلك  
الطهارة ، أو كان التقدم وصف الشك ، كما إذا شك في يوم الجمعة في طهارة ثوبه  
ثم تيقن في يوم السبت بطهارة ثوبه في يوم الخميس - وسواء كان زمن الحدوث في  
صورة الاتحاد مقارنا لزمن التيقن - كما إذا شك عند دخوله في الصلاة في بقاء حياته  
إلى اتمام الصلاة - أو كان متأخراً عنه - كما إذا علم في يوم السبت بطهارة ثوبه في  
يوم الجمعة وشك ايضاً في بقاء ذلك الحكم الى يوم السبت - إلى غير ذلك من  
الفروض ، والمعيار في جريان الاستصحاب بالمعنى المصطلح كون الآخذ به في حال

الشك في البقاء متيقنا لوجود المشكوك في الزمن السابق ، وإلا فإن تبدل وصف اليقين بالشك لم يكن من الاستصحاب في شيء .

وأما ( قاعدة استصحاب القهقري ) : فهي أيضاً متقومة بما ذكرناه من الشك واليقين واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك واجتماع وصف اليقين والشك حال الأخذ بالقاعدة ، وإنما الفرق بينها وبين الاستصحاب المصطلح : كون المتيقن في الثاني هو الوجود السابق والمشكوك هو البقاء في اللاحق - كما عرفت - والامر بالعكس في الأولى ، فإن المتيقن في استصحاب القهقري هو الوجود في الزمن اللاحق والمشكوك هو استمرار ذلك المتيقن واتصاله بالزمن السابق - نحو انا نعلم بان الصلاة مثلا في زماننا هذا حقيقة في العبادة المحصورة ونشك في ثبوت هذه الحقيقة في عصر الشارع وعدمه - فمعنى اعتبار استصحاب القهقري هو البناء على ثبوت هذ المتيقن الفعلي في الزمن السابق المشكوك فيه هذا .

ولكن التحقيق : عدم دليل يعتمد عليه في إثبات اعتبار هذه القاعدة أما النقلى فإن شيئاً من الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب لا يستفاد منه اعتباره بهذا المعنى . وأما بناء العقلاء من باب حصول الظن بالاستمرار نظراً الى نوعية تشابه الازمان كما يقال ففيه ( أولاً ) : عدم ثبوته على اعتبار هذا الاصل مطلقاً مضافاً الى عدم انضباط مقدار الاستمرار عندهم . و ( ثانياً ) : سلمنا ولكن لم يثبت تقرير هذا البناء شرعاً بل الثابت خلافه بمقتضى اطلاق اخبار الاستصحاب : ثم لا يخفى انه على تقدير اعتباره يعارض دائماً في مورده بالاستصحاب بالمعنى المصطلح كما هو واضح ولازمه لغوية اعتبار القاعدتين معاً .

وأما ( قاعدة اليقين والشك الساري ) : فالمراد منها هو تعلق اليقين بوجود حكم او موضوع في الزمن السابق ثم يشك في عين ما تعلق به اليقين من

دون اختلاف في الحيثية . ﴿ وبمباراة اخرى ﴾ : يشك في اصابة ذلك اليقين وخطأه . كما اذا علم بطهارة ثوبه في يوم الجمعة ثم شك في يوم السبت ان ذلك اليقين هل كان مطابقاً للواقع أم لا ، وانه هل كان ثوبه في يوم الجمعة طاهراً أو نجساً فكما ان متعلق اليقين هو الوجود في يوم الجمعة فكذلك متعلق الشك هو الوجود في ذلك الزمان لا حيث البقاء ، فهذه القاعدة تفارق الاستصحاب المصطلح من جهتين : ﴿ الاولى ﴾ : اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكه ذاتاً ووصفاً في هذه القاعدة واختلافها وصفاً في الاستصحاب كما عرفت ﴿ الثانية ﴾ عدم امكان اجتماع وصف اليقين والشك في زمان واحد هنا ولزوم اجتماعهما في الاستصحاب فان وصف الشك في المقام يضاد وصف اليقين وبعده لتعلقه بعين ما تعلق به اليقين بخصوصه فيسرى الى اليقين فيزيله ولذلك يعبر عن قاعدة اليقين بالشك الساري فان المناسبة المذكورة تقتضي هذا التعبير .

ثم هل يكون في البين دليل على اعتبار هذه القاعدة فيبني على تحقق المتيقن وترتيب آثاره وعدم الاعتداد بالشك ما لم يثبت يقين على خلافه أم لا ؟ ربما يتوهم اعتبارها واستفادة حجيتها من بعض الاخبار الواردة التي تكون مدركا لحجية الاستصحاب كالمعنى : ﴿ من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه ، فان اليقين لا ينقض بالشك ﴾ والمعنى الآخر بهذا المضمون ، وانك ستعرف عند الاستدلال بالاخبار تحقيق القول في منادها وان الاستفادة منها اعتبار خصوصاً — الاستصحاب بالمعنى المصطلح وسيأتي توضيح ذلك في محله « انشاء الله تعالى » وأما بناء العقلاء على اعتبارها ففيه : انه لم يثبت اعتماد عليها من حيث هي . نعم ، ربما توافق في النتيجة مع بعض الاصول المسلمة المعبرة عرفاً وشرعاً — كالاستصحاب ، وقاعدة الفراغ ، وقاعدة الشك بعد الوقت ، وقاعدة اصابة الصحة ، وامثال ذلك —

فيحكم بتحقيق تلك النتيجة ويبنى عليها لكن لا من جهة الاستناد الى هذه القاعدة بل من جهة الاستناد الى تلك الاصول المسلمة ولكشف الحال لا بأس بذكر المثال لتوافقها مع كل واحد منها ، فنقول : أما توافقها مع الاستصحاب بالمعنى المصطلح ، فكما اذا علم بطهارة ثوبه في يوم الجمعة ثم شك في بقاءه ثم علم يوم السبت ايضاً بطهارة ثوبه ثم شك فيها بخصوصيتها بمعنى انه قد زال ذلك اليقين وتبدل بالشك ففي مثل الفرض توافق القاعدة في النتيجة مع الاستصحاب ، لانها لو كانت معتبرة اقتضت الحكم بوجود الطهارة في يوم السبت ، وهذه النتيجة عيناً تؤخذ من جريان الاستصحاب فالحكم بالطهارة في يوم السبت مشكلاً انما هو لاجل الاستصحاب على ما هو الحق لا بمقتضى القاعدة . وأما توافقها مع قاعدة الشك بعد الوقت ، فكما اذا تيقن بمضي الوقت باتيان الصلاة فيه ثم زال اليقين وتبدل بالشك فان نتيجة القاعدة على فرض اعتبارها هو الحكم بالاتبان وعدم الاعتناء بالشك ، وهذه النتيجة عيناً تؤخذ من القاعدة التعمدية وهي قاعدة الشك بعد الوقت ، فالاعتماد انما هو على هذه لا على تلك ، وأما توافقها مع قاعدة الفراغ ، فكما اذا تيقن بعد الفراغ عن الصلاة مثلاً بصحة ما أتى به من الفرض ثم زال هذا اليقين وتبدل بالشك ، فان مقتضى القاعدة على فرض اعتبارها هو البناء على الصحة وترتيب آثارها وعدم الاعتناء بالشك وهذه النتيجة عيناً حاصلة من اعتبار قاعدة الفراغ فالاعتماد في مثل الفرض بمقتضى التعبد الشرعي وبناء العقلاء انما هو على قاعدة الفراغ لا على قاعدة اليقين . وأما توافقها مع اصالة الصحة بالنسبة الى عمل الغير - فان اصالة الصحة في عمل الشخص ليس إلا قاعدة الفراغ فعلى تقدير اعتبار اصالة الصحة في عمل الشخص يبنى على تعميم القاعدة بحسب المورد ، لانها هي لا غيرها ولكن المنظور فعلا اصالة الصحة في عمل الغير وتوافقها مع القاعدة - فكما اذا علم بصحة العمل المبادي أو المعاملات

الصادر عن الغير ثم زال اليقين وتبدل بالشك في متعلقه ، فان نتيجة القاعدة على تقدير الاعتبار ليست إلا البناء على صحة عمل الغير وترتيب آثارها عليه ، وهذه النتيجة تؤخذ عيناً من جريان اصالة الصحة كما لا يخفى فبناء العقلاء والتعبد في مثل الفرض إنما هو على اعتبار هذا الاصل لا القاعدة على ما هو التحقيق ، وقس على ما ذكرنا سائر الموارد التي تجتمع القاعدة مع شيء من الاصول والقواعد المعتبرة شرعاً ولا حظ وتأمل لكي لا يختلط عليك ما هو المعتمد بغيره .

وأما قاعدة المقتضى والمانع : فينبغي أولاً تشخيص المراد منها بذكر

المحتملات المتصورة فيها ثم بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام فنقول :

ان كان المراد من المقتضى : هي المقتضيات التكوينية المؤثرة في التكوين لو خليت وأنفسها ، والمراد من المانع هو المانع التكويني عن تحقق المقتضى بالفتح ، كافتضاء النار لاحتراق ما يجاورها مع فقدان المانع منه - كالرطوبة ونحوها - واقضاء الاكل للشبع لولا المانع منه - كالمرض وأمثال ذلك - ومعنى اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق المقتضى بالفتح بعد احراز المقتضى بالكسر وعدم احراز وجود المانع بالتحقيق انه لم يقم على اعتبارها بهذا المعنى دليل من العقل ولا بالشك النقل أما ( الثاني ) : فواضح . وأما ( الأول ) : فلا نه لم يثبت بناء العقلاء على مقتضى تحقق أثر المقتضى التكويني أين ما تحقق وكيف اتفق مع عدم احراز المانع ما لم يحصل . وأولهم الوثوق والاطمينان به - عدم وجود المانع عن التأثير ، بل الثابت خلافه - كما يخص ليس لا يخفى .

وان كان المراد من المقتضى : هي الملاكات الباعثة على تشريع الاحكام والمصالح المقتضية لها ، ومن المانع المفسد المانعة عن التشريع أو المصالح الأخر التي أو المعامل تراحم تلك المقتضيات وتضادها ، والمراد من اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق

المقتضى بالفتح وهو الاثر الشرعي بعد احراز الملاك والمصلحة وعدم احراز المانع  
ففيه : ان البحث عنها بهذا المعنى بحث في ما لا يعنى ، فان المصالح المقتضية لتشريع  
الاحكام امور مستورة عن الخلق الا من علمه الله تعالى ، وانا لنا باحراز الملاك  
والمصلحة . سلطنا ولكن لا وجه للبناء على تحقق الاثر المقتضى بمجرد تحقق المقتضى  
مالم يجرز عدم المانع وهو الفسدة او المصلحة المزاحمة .

وان كان المراد من المقتضى نفس الموضوعات المجمولة على  
فرض وجودها الاحكام ، ومن الشرط والمانع المعنى المصطلح عليه في بابي اجزا  
الموضوعات والمتعلقات وقبورها وهو ما يعتبر وجوده او عدمه في  
الموضوعات او المتعلقات ، ومعنى اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق  
المحمول بمجرد احراز ذات الموضوع فهذا أيضاً بمعزل عن التحقيق ، فان عدم المانع  
أيضاً من اجزاء المقتضى بمعنى الموضوع المعلق عليه الحكم ، ولا طريق لنا الى معرفة  
ان تمام المقتضى في نظر الشرع هو ذات الموضوع فقط والامر الآخر مانع عن تحقق  
أثر المقتضى ، وعلى فرض تسليم تشخيص ذلك لا دليل على اعتبار القاعدة بهذا  
المعنى أي البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند الشك في المانع ، واخبار الاستصحاب  
بمعزل عن الدلالة على ذلك كما ستعرف ذلك ( انشاء الله تعالى ) فالتحقيق في المقام  
أن قاعدة المقتضى والمانع بشيء من المحتملات المذكورة لا تستقيم .

( الرابع ) - في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب من نواحي ثلاث

( الاولى ) : ناحية نفس المستصحب . ( الثانية ) : ناحية الدليل الدال على تحقق  
وثبوتها في السابق ( الثالثة ) : ناحية الشك المأخوذ في الاستصحاب ، وينبغي التعرض  
لها في الجملة تحريراً لمحل النزاع ليستبين أن محل الخلاف في مسألة الاستصحاب كله  
أو بعضها ، فاعلم ان الاستصحاب بالاعتبار الاول يقسم من وجوه :



( الاول ) - إن المستصحب ( تارتا ) : يكون امراً وجودياً ، و ( أخرى ) :  
 عدمياً فبالنظر إلى اختلاف هذا الحال تختلف الاقوال في المسألة فقول بالاعتبار  
 مطلقاً ، وقول بعدمه كذلك ، وثالث بالتفصيل . والاعتبار في الثاني دون الاول .  
 ( الثاني ) - ان المستصحب ( تارتا ) : يكون من الامور التكوينية - كحياة  
 زيد وصحته ، ووجود النهار وتحقق الليل وأمثال ذلك - . و ( أخرى ) : من  
 المدرجات العقلية - كحسن الشيء وقبحه والملازمات العقلية وأمثال ذلك من الاعتبارات  
 العقلية التي لا يكون لها موطن الوجود والاعتبار - و ( ثالثة ) : من الامور التشريعية -  
 كوجوب شيء وحرمة ، او طهارة شيء ، أو حليته وأمثال ذلك من المعهولات الشرعية  
 الوضعية أو التكليفية وبالنظر إلى هذا الانقسام ايضاً تختلف الاقوال فقول بالاعتبار  
 مطلقاً وقول بعدمه مطلقاً وقول بالتفصيل والاعتبار في الاولى دون الاخيرتين وقول  
 بعدم الاعتبار في الثانية .

( الثالث ) - ان المستصحب « تارة » يكون : من الاحكام الشرعية التكليفية  
 كوجوب شيء او حرمة او غير ذلك من الاحكام الخمسة - « واخرى » :  
 يكون من الاحكام الوضعية - كالطهارة والنجاسة والصحة والفساد ، وأمثال ذلك من  
 الوضعيات الشرعية - فربما يقال بالاعتبار مطلقاً ، او يقال بعدمه مطلقاً ، وربما يفصل  
 ويقال بالاعتبار في الثانية دون الاولى الى غير ذلك من التفاصيل المحتملة في هذه الناحية .  
 واما تقسيمه بالاعتبار الثاني وعي ناحية الدليل الدال على تحقق المستصحب  
 سابقاً فينقسم الى اقسام ثلاثة ، وذلك لأن الدليل الدال على وجود المستصحب  
 ( تارة ) : يكون هو الاجماع . ( واخرى ) : حكم العقل . ( وثالثة ) : الدليل  
 السمعي - من الكتاب او السنة - وقد يبرهن القسم الاول باستصحاب حال الاجماع  
 وعن الثاني باستصحاب حال العقل ، وعن الثالث باستصحاب حال الشرع .

انع  
 مع  
 لك  
 ضي  
 على  
 جزاء  
 به في  
 تحقق  
 المانع  
 معرفة  
 تحقق  
 به  
 تصحاب  
 في المقام  
 ثلاث  
 تحقق  
 التعرض  
 حاب كل

فقول بالاعتبار مطلقاً ، وقول بعدمه كذلك ، وقول بالتفصيل بعدم الاعتبار

في الاول فقط ما وفيه وفي الثاني ايضاً والاعتبار في الثالث .

واما تقسيمه بالاعتبار الثالث وهي ناحية الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب فيصح

انقسامه ايضاً من وجوه شتى ومناشئ عديدة فمنها ان منشأ الشك في البقاء (تارتا)

هو الشك في المقتضى - اي الشك في مقدار استعداد المستصحب للبقاء بنفسه مع قطع

النظر عن الرفع - و ( اخرى ) : يكون منشأ الشك في وجود الرفع بعد اجراز

مقدار الاستعداد للبقاء في المقتضى والعلم بما هو الرفع والناقض له نحو ما اذا علم

بوجود الطهارة واستعدادها للبقاء ما لم يتحقق شيء من النواقض وعلم بان النوم

مثلاً ناقض لها ولكن شك في تحققه في الخارج ، ( وثالثة ) : يكون منشأ :

الشك في رافعية ما هو الموجود ، وذلك ( تارة ) : يكون مسبباً عن الشبهة الحكمية

من جهة فقدان النص او اجماله مثلاً - كما اذا علم بوجود المذي بعد الطهارة وشك

في ناقضيته لها من جهة الشبهة الناشئة عن عدم الدليل الدال على رافعيته شرعاً

او اجمال الدليل . و « اخرى » : يكون مسبباً عن الشبهة المصادقية بعد العلم

بحدود المفهوم وعنوان الرفع - كما اذا علم بأن الرفع للطهارة هو البول وعلم بان المذي

غير رافع لها ولكن شك في ان ما هو الموجود في الخارج هل هو مذي او بول

وربما يكون الشك في رافعية ما هو الموجود ناشئاً من الشك وعدم تعين الحالة السابقة

وتردها بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون كذلك - كما اذا علم اجمالاً

باشتغال ذمته باحد الامرين من صلاة او صوم يوم فأتى باحدهما .

ومنها ان منشأ الشك ( تارة ) يكون هو الشك في تحقق الغاية في المستصحبات

المغيات بالغاية وذلك كالصوم المغي بالغروب ، وجواز الاكل المغي بالطلوع

وامثال ذلك و « اخرى » في غائية ما هو الموجود ، وذلك « تارتا » : يكون

من جهة الشبهة الحكيمة و « وأخرى » من جهة الشبهة الموضوعية على التفصيل  
 للتقدم آنفاً الى غير ذلك من التفاصيل الجارية في المقام ويختلف بذلك ايضاً  
 الاقوال وجملة القول ان بملاحظة هذه الأقسام المتقدمة قد اختلفت الاقوال وكثرت  
 حتى انها الشيوخ الى أحد عشر قول ، ومع ذلك اعترف بأن التأمل في  
 كلمات العلماء والمتتبع لطواهرها يقف على أزيد من ذلك ، بل قد يطلع على  
 قولين او أقوال لقائل واحد ، وكيف كان فلا حاجة مهمة بل لا ثمرة معتدة  
 في التعرض لتلك التفاصيل وذكر الاقوال على التفصيل ، وإن آيت الأئمة  
 الاطلاع فراجع فرائد الاصول ونحوها من الكتب المدونة في علم الاصول ، والعمدة  
 في المقام التعرض لمدارك القولين اعني أثبات المطلق والنفي كذلك حتى يظهر  
 أن الحق هو أحد هذين القولين ، أو التفصيل بين ما كان الشك في المقتضى  
 بين ما يكون الشك في ناحية الراجع وعدم الاعتبار في الاول ويظهر ايضاً فساد  
 جل الاقوال ، فنقول :

اما اعتبار الاستصحاب مطلقاً فربما يستدل عليه بالاجماع على ذلك ، وهو  
 كما ترى لا يجري له في مثل هذه المسألة المعركة الآراء كيف وقد ذهب جم فقير  
 الى عدم إعتبره أصلاً ، أو في خصوص الوجوديات ، أو التكوينية ، أو التشريعية  
 أو في موارد الشك في المقتضى الى غير ذلك مما مضى من التفاصيل فشتان  
 ما بين دعوى الاجماع وهذه الاختلافات . ثم سلنا دعوى الاجماع افرض الوفاق  
 ولكنه ليس اجماعاً تعديلاً كما شقاً عن رأي المصوم عليه السلام بعد ظهور استنادهم في  
 ذلك الى الأدلة العقلية والنقلية ، فالخاص ان دعوى الاجماع في هذه المسألة  
 ممنوعة من جهتين .

وقد يستدل على الاعتبار بقول مطلق بان الثبوت في الزمن السابق يوجب

ع  
 ل  
 ل  
 ت  
 ع  
 ون

الظن بالبقاء في الزمن اللاحق . ولكن يرد عليه الاشكال كبروياً وصغروبياً .  
 اما « الكبرى » فلانه بعد تسليم تحقق الظن بمجرد الثبوت في السابق  
 يتوجه سؤال الدليل على اعتبار مثل هذا الظن ، فان قيل هو الاخبار الواردة في  
 الباب قلنا : فالتمسك والاستدلال حينئذ بها لا بما ذكر وسيأتي الكلام في مقدار  
 مفادها وان قيل هو السيرة وبناء العقلاء فالجواب الجواب ، وسيأتي بيان ما هو  
 المتيقن من مواردنا . نعم ، فوكان في البين دليل على اعتبار مطلق الظن كما  
 يقتضيه مذهب القائل بالانسداد فالاستدلال بما ذكر في محله لو لم يتوجه الاشكال  
 من جهة الصغرى وهي حصول الظن بمجرد الثبوت في السابق ولكن القول باعتبار  
 مطلق الظن في الشبهات الحكيمة من جهة الانسداد ايضاً يعزل عن التحقيق - كما  
 حقق في محله - .

واما الصغرى وهي كون الثبوت في السابق مفيداً للظن بالبقاء في اللاحق  
 فبعد وضوح كون المراد من الثبوت في السابق هو الاحراز فيه لا مجرد الثبوت  
 في الواقع بداهة عدم افادته شيئاً الا بعد الاحراز فـ « تارتاً » يكون المراد من  
 الظن الظن الشخصي الفعلي ، كما هو الظاهر من البهائي ( رحمه الله ) ومن تبعه ،  
 فيكون المدار في اعتبار الاستصحاب بقول مطلق على الظنون الفعلية  
 الحاصلة في مواردنا على الفرض ويستند في ذلك الى الغلبة فسيوضح لك بعد تقريرها  
 انها لا تنهض لاثبات المدعى اصلاً ، وكيف كان فيمكن تقرير الغلبة بوجهين :  
 « الأول » دعوي ان أغلب الوجوديات امور قارة قابلة للبقاء والاستمرار  
 في حد انفسها في قبال الاشياء المتصرمة في الوجود الغير القابلة للثبات ومثل هذه  
 الغلبة تفيد الظن ببقاء المستصحب ، لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب . وفيه  
 « أولاً » : ان أغلبية الموجودات القارة المستعدة للبقاء بالنسبة إلى الموجودات

المتصرمة في الوجود الفانية بعد حدوثها مما لا شاهد لها بل من الممكن ان يكون الأمر بالعكس بان نتحقق في آن واحد ملايين من الأشياء الغير القارة وتندعم في وقتها فلم تثبت الأغلبية في تلك الناحية و « ثانيا » : سلمنا ولكن لاختفاء في ان الموجودات القارة تختلف في مقدار قرارها واستعداد بقائها ولا تكون في ذلك على نمط واحد بالبداهة ولا يكون لها جامع في مقادير بقائها وقدر مشترك منطبق عليها لتكون العبرة به في الاستصحاب والحاق المستصحب بمورد الأعم الاغلب نعم ، تشترك في مقدار قليل من حيث البقاء ولو تعلق العبرة به سقط الاستصحاب عن الاعتبار فمع هذه الاختلافات الفاحشة في الامور القارة كيف يمكن دعوى الظن بالبقاء في مورد الاستصحاب مطلقاً نعم ، يمكن دعوى : حصول الظن بالبقاء فيما اذا كان نوع المستصحب أو صنفه من الامور القارة القابلة للبقاء الى حيث يستصحب . ولكنهما كما ترى أخص من المدعى ، لان معناها اختصاص الاستصحاب بما اذا كان الشك في ناحية الراجع بعد احراز استعداد المستصحب للبقاء والمدعى اعم من ذلك . و « ثالثاً » أغضنا عن الاختلافات الموجودة بين الامور في مقدار الاستعداد ولكن مجرد احراز استعداد الشيء للبقاء في نفسه لا يفيد الظن بالبقاء ما لم يظن عدم الارتفاع .

فتحصل ان دعوى حصول الظن الشخصي في جميع موارد الاستصحاب استناداً الى الغلبة بهذا المعنى لا تستقيم بوجه .

( الثاني دعوى ان المستصحب حال وجوده في الزمن السابق كان مقارناً مع حياض الامور الوجودية في ذلك الزمان ومن المعلوم بقاء أكثر تلك الامور او اغلبها الى زمن الشك في بقاء المستصحب وهذه الغلبة تفيد الظن الفعلي ببقاء المستصحب الى ذلك الزمان الحاقاً له بالاعم الاغلب . ( وفيه ) : ان تقريرها بهذا الوجه وان

كان أوجه من تقريرها بالوجه السابق إلا أنها مع ذلك لا تغني عن الحق شيئاً  
فإن بقاء تلك الأمور المختلفة في مقدار الاستعداد للبقاء لا توجب حصول الظن  
ببقائه المستصحب مطلقاً نعم ، غاية ما تقتضيه هذه الغلبة وقاعدة الحاق الشيء  
بالأعم الاغلب هو الحاق المستصحب بنوعه أو صنفه في مقدار البقاء لا الحكم بالبقاء  
بقول مطلق - كما هو المدعي - فيكون الدليل اخص منه .

هذا مضافاً الى ما قد عرفت من أن مجرد احراز مقدار الاستعداد في نفسه  
لا يفيد الظن الفعلي بالبقاء ما لم يظن عدم الارتفاع . و « أخرى » : يكون المراد  
من الظن النوعي ببقائه المستصحب وإن لم يكن فعلياً في مورد خاص . ويرد  
عليه أيضاً جمل ما تقدم بعد الاستناد في ذلك الى الغلبة باحد التقريبين .

هذا كله مضافاً الى ما تقدم من الاشكال في الكبرى وهي اعتبار مثل  
هذا الظن الحاصل بالغلبة بعد تسليم الصغرى والاعتراف بحصول الظن الشخصي  
أو النوعي ، فإن كان يدرك الاعتبار هي الاخبار فهي العمدة وسيأتي تفصيل الكلام  
في مقدار مفادها ، وإن كان هي السيرة وبناء العقلاء فستعرف ما فيها .

( الثالث ) من وجوه الاستدلال لاعتبار الاستصحاب بقول مطلق ( دعوى )  
جريان سيرة العقلاء وبنائهم على اتباع الحالة السابقة والجري على وفقها وعدم  
اعتنائهم باحتمال انقراضها وتبديلها بحالة أخرى مع عدم الردع عنها ، فانك ترى بالعيان  
جريان دينهم على ذلك في جل أمورهم المربوبة بالعيش والمعاد من غير تكبر عليهم  
وهذا يكشف عن اعتبار الحالة السابقة عندهم ما لم ينكشف خلافها وانقراضها بل لا  
يختص الامر بهم فانه امر جبلي فطري مشترك بين الانسان وبين غيره من أصناف  
الحيوانات - كما لا يخفى - وفيه ( اولاً ) : ان العمل على طبق الحالة السابقة في الجملة  
وإن كان مما لا يقبل الإنكار لما عرفت من أنه في الجملة أمر جبلي فطري لكنه لم

يتضح لنا وجه اتباعهم للحالة السابقة وجريمهم على وفقها ولم يثبت استنادهم في ذلك إلى حصول الظن الحاصل في مورده وتبعدهم به . نعم ، لاخفاء بل لا لاجرية في اختلاف مناشي العمل على طبق الحالة السابقة (فتارة) تكون منشأ الغفلة وعدم اجتماع انقراض الحالة السابقة كما هو الوجه في جرمي الحيوانات على وفقها . و (اخرى) يكون منشأ الوثوق والاطمينان ببقاء الحالة السابقة ، و (ثالثة) منشأ نفس الاحتمال فيتبع من باب الاحتياط والرجاء . نعم ، قد يكون العمل على وفق الحالة السابقة مع الظن الشخصي بل بقاء أو النوعي والمكنه مع ذلك لم يجرز استنادهم في ذلك إلى الظن الحاصل في مورده فالانصاف انه لا مجال لا نكار جريمهم في الجملة ليجل طبق الحالة السابقة وان لم يجرز لنا وجه ذلك وأنه من جهة الاستناد إلى الظن الشخصي أو النوعي أو البناء التمبدي . فللناقشة في الصغرى لا سبيل إليها ، حيث اننا نرى بالوجدان بناء للعقلاء في غير موارد الغفلة والاطمينان ببقاء الحالة السابقة على اتباع تلك الحالة جريباً على عاداتهم المرتكزة . نعم ، القدر اللتيقن من ذلك موارد اجزاز المقتضى وكون للشك في ناحية الرافع والحاصل ان هذه السيرة سليمة عن المناقشة الصغروية . فيبقى الكلام في تمامية كبرى الاستدلال المذكور وهي حجية السيرة وعدم يردع الشارع عنها ، وقد نوقش فيها بالعمومات الناهية عن اتباع ما وراء العلم بدعوى اعيان شمولها لمثل المقام وكما يتبها في مقام الردع .

والتحقيق ، ان العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن اتباع ما وراء العلم لا يلزم بل لا العلم كقوله تعالى : ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) [ ١ ] وقوله تعالى : ( ان الظن صناف لا يغنى عن الحق شيئاً ) [ ٢ ] وأمثال ذلك كلها منصرفه عما جرت على اتباعه سيرة من العقلاء من الطرق والامارة المحرزة والسر في انصراف تلك العمومات ان هذه

الامور الهاكية عن الواقع الملقى احتمال خلافها للواقع في نظرهم علوم في نظرهم بالتعبير والتزويل كما ان مفاد الاصول المحرزة معلومات في نظرهم كذلك .

تقرر ذلك : ان العقلاء المكلفين المخاطبين بتلك الخطابات الرادعة عن العمل بغير العلم لا يرون توجهها اليهم في مقام العمل على طبق هذه الأمور المعتبرة عندم لاعتقادهم حسب ارتكازهم في مواردها عدم اتباعهم لما وراه العلم فقامنا كغيره من موارد جريان السيرة واستقرار بناء العقلاء خارج عن منصرف تلك الأدلة تخصصاً فلا حاجة الى التكلف في تخصيصها بالسيرة في مثل المقام . نعم ، لو منع عن الانصراف المذكور سقطت السيرة عن صلاحيتها لاثبات متعاقبها وتخصيصها العمومات كما ان العمومات تسقط عن صلاحية كونها رادعة عن السيرة ، لاستزمام كل منها للدور .

توضيح المقام : ان السيرة وبناء العقلاء على اتباع الحالة السابقة وان كان مسلماً ولكنه لا يصلح لتخصيص العمومات النهائية ، لاستزمامه الدور لان تخصيصها هذه السيرة متوقفة على اعتبارها وعدم مردوديتها ، وذلك متوقف على عدم شمول العمومات لها وهو متوقف على تخصيصية السيرة لها فيلزم توقف تخصيصية السيرة على تخصيصيتها ، وهذا كما ان تلك العمومات ظاهرة في النهي عن اتباع ما وراه العمل إلا انها لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة ، لان قيامها على اعتبار شيء كالتقرينة المتصلة الصالحة للقرينية للتخصيص المانعة عن انعقاد الظهور لتلك العمومات بالنسبة الى ما قامت السيرة على اعتباره وحينئذ تكون رادعية تلك العمومات عن السيرة متوقفة على عدم تخصيصيتها لها وعدم تخصيصيتها لها متوقفة على رادعيتها عنها فرادعية تلك العمومات تنوقف على رادعيتها ولا يذهب عليك انه على فرض تسليم كون تخصيصية السيرة لتلك العمومات دوريه دون رادعية تلك العمومات



عنها ، فلافرق في ذلك بين موارد الطرق والامارات وبين الاصول المحرزة كما في المقام فالعجب من المحقق الخراساني « رحمه الله » حيث استدل في حجية خبر الواحد بالسيرة وبناء العقلاء واعترف بعدم صلاحية العمومات الناهية للردع عنها ومع ذلك استشكل في هذا المقام في التمسك بالسيرة وبناء العقلاء بناء آمنه على كفاية العمومات الناهية عن اتباع الظن والادلة الدالة على البراءة والاحتياط في الشبهات الحكيمة في مقام الردع عن مثل البناء المذكور ، والظاهر عدم امكان التوفيق بين كلماته « قدس سره » في المقامين اذ لافرق بينهما في لزوم الدور فكيف يفصل بينهما ، ويقال باعتبار السيرة وعدم صلاحية العمومات للردع عنها هناك ولا يقال باعتبارها كذلك هنا ، بل يقال بكفاية العمومات الناهية للردع عنها . هذا ولكنك قد عرفت ان التحقيق خروج المقام وغيره من موارد قيام السيرة وبناء العقلاء على اعتبار الامارات والاصول المحرزة عن منصرف العمومات الناهية تخصصاً فلا تصل النوبة الى التخصيص ، وما يترتب عليه من لزوم الدور .

فتحصل مما ذكرنا ان السيرة العقلانية الثابتة في المقام مثبتة للمدعى وهو اعتبار الحالة السابقة في موارد الشك في الراجع ، فلو لم يكن في البين الا هذه لكان فيها غنا وكفاية نعم لولا اطلاق الاخبار بل ظهور بعضها في عدم اعتبار الظن الفعلي ببقاء الحالة السابقة في اعتبار الاستصحاب والاخذ بها بل اعتباره حتى مع الظن بالخلاف كان اللازم الاخذ بالمقدار المتيقن من السيرة وهو الاخذ بها في موارد الاعتقاد الراجع ببقائها ، ولكن تلك الاخبار وافية باثبات الاطلاق بل ظاهرة في انها تقرير لعين ما هو المرتكز في اذهان العقلاء والمتبع عندهم ، والذي يسهل الخطب مع ذلك وجود الاخبار والادلة التعبدية الدالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً مع كون الشك في ناحية الراجع ، كما اختاره المحقق صاحب المعارج ومن

تبعه ، واختاره شيخنا العلامة الانصاري ( رحمه الله ) والمحقق النائيني « رحمه الله » وهي العمدة في مقام الاستدلال على الحجية ، والظاهر ان الاستدلال بالاخبار لم يعرف من القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي « رحمه الله » وهو أول من استدل بها على اعتبار الاستصحاب وتبعه في ذلك المحقق الخوانساري والسبزواري « رحمه الله » عليهما ، وكيف كان فالأخبار الواردة الدالة على حجية الاستصحاب على طائفتين : « الاولى » - ما يدل بظاهرها على اعتبار الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق مطلقاً من دون اختصاص بباب دون باب .

« الثانية » - ما تدل على اعتبار الاستصحاب في موارد خاصة . اما ( الاولى ) فنما صحاح ثلث زرارة « رض » وهي وان كانت مضرة ، الا ان اضرارها لا يضر بصحتها والاعتماد عليها بعد كون الراوي مثل زرارة ، فانه اجل شأننا واعظم قدرآ من ان يستغنى عن غير الامام عليه السلام ويسأل عنه من دون تصريح به مع مذاقته في السؤال عن خصوصيات المسألة وستلونها عليك عن قريب ان شاء الله هذا مضافاً الا ان الاضرار انما جاء من جهة التقطيع في ذكر رواياته والا كان الامام عليه السلام المذكوراً في صدر الروايات التي رواها عن الباقر او الصادق عليهما السلام ولما صرح به في الصدر اولا استغنى عن التصريح به ثانياً واكتفى بارجاع الضمير اليه في قوله « وصمته » او ( سألته ) ونحو ذلك ولكن ارباب المجامع ( رضوان الله تعالى عليهم ) لما ألفوا كتب الحديث بترتيب وتبويب وتفصيل بنوا على ايراد كل فقرة من كل رواية فيما يناسبها من ابواب الفقه ولذلك عرض الاضرار والاجمال في مرجع الضمير . هذا مضافاً الى انه قد نقل بعض الاصحاب كلامين الاستربابادي في فوائده المدينة وصاحب الحدائق في مقدمة الكتاب وصاحب الذخيرة وغيرهم متن الصحيحة الاولى عن زرارة مسنداً الى ابي جعفر عليه السلام ، فالحاصل : انه لا ينبغي

للمناقشة في مثل هذه الصحاح بالاضمار بل ينبغي صرف عنان الكلام الى تعيين مفادها ومقدار ما يمكن الاستظهار منها . فنقول :

اما ( الصحیحة الاولی ) قال زرارة : قلت له عليه السلام : الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال عليه السلام : يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن ، واذا نامت العين والقلب وجب الوضوء ، قلت فان حرك في جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك امرين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين ابدأ بالشك وانما ينقضه يقين آخر ( ١ ) وينبغي ( اولاً ) : التعرض لفقه الحديث فانه ربما يتأمل فيما اراده زرارة من النوم في قوله : « الرجل ينام » لانه لو كان مفروضه تحقق النوم ناقض لم يبق مجال للسؤال عن وجوب الوضوء فاحتمل « تارة » كون المراد من النوم ارادة النوم فالتقدير : الرجل يريد ان ينام ، « واخرى » : ارادة المعنى المجازى بملاقة المشاركة ، فيكون المراد من النوم هو الاشراف عليه ، ولكن التحقيق عدم الحاجة الى الاضمار و ارادة المعنى المجازى ونحو ذلك بل هو محمول على معناه الحقيقي .

تقرير ذلك ذلك : ان النوم له مراتب ودرجات فالمرتبة الضعيفة منه هي التي تسمى بالسنة تارة وبالخفقة اخرى ، والنائم بهذه المرتبة ينام عينه ولا ينام قلبه ولا اذنه ، فكان مراد زرارة من النوم تحقق هذه المرتبة منه ، والغرض من سؤاله الاجمال هو الاطلاع على ان النوم ناقض بجميع مراتبه أو ببعض مراتبه ، وقد أجاب الامام عليه السلام : بما حاصله : ان النوم بجميع مراتبه لا يكون ناقصاً للوضوء ، وانما غير الناقض له ، هي المرتبة الشديدة منه التي تمنع الجوارح عن القيام بشئونها ، وفيها ينام

( ١ ) الوسائل الباب - ١ - من ابواب نواقض الوضوء الحديث ١ .

القلب والاذن والعين ، ثم سئل زرارة عن حكم الشبهة الموضوعية لهذه المسألة ، وهي الشبهة في تحقق تلك الحالة الموجبة للوضوء ، فقال : ( فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ) ويمكن أن يكون مراد زرارة من هذا السؤال - مضافا الى ما عرفت من معرفة ما هو الوظيفة في مثل هذه الشبهة - الاطلاع على أن تحرك الشيء في جنبه مع عدم تنبيه الموجب لحصول الظن بتحقيق النوم الناقض هل هي اشارة معتبرة على تحقق النوم وانتقاض الوضوء ام لا ، وكيف كان ، فقد اجابه الامام عليه السلام بقوله : لا ، وظاهر ان المراد منه نفي وجوب الوضوء مع هذا الفرض ، بقرينة ما تقدم من فرض السؤال - وما يأتي من تحديد النفي بالاستيقان بالنوم ووجوب الوضوء عنده -

وأما قوله عليه السلام : ( والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ) فهو محل الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقا ، وقد اختلفت الاراء في مقام الاستظهار منه ، ( فتارتا ) : يستظهر منه اختصاص الحكم بمفروض السؤال ، وتكون النتيجة ، لزوم ترتيب آثار الوضوء لليقين في السابق وعدم جواز نقضها ورفع اليد عنها بمجرد الشك في تحقق النوم ( واخرى ) : يستظهر منه اعتبار الاستصحاب في خصوص باب الوضوء ، مع التعميم من جهة الناقض ، بمعنى انه اذا كان اليقين متعلقا بالوضوء السابق فشك في انتقاضه في اللاحق لم ينتقض ذلك اليقين سواء كان الشك في حدوث النوم أو غيره من النواقض ، و ( ثالثة ) : يستظهر منه ما هو الحق من اعتبار الاستصحاب مطلقا ، وينبغي اولاً بيان المحتملات في هذه الفقرة من الرواية ، ثم الاشارة الى ما هو المتعين منها على التحقيق ، فنقول : الوجوه المحتملة في هذه الفقرة اربع : ( الاول ) : ان يكون قوله عليه السلام : ( فانه على يقين من وضوئه ) جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء ، ويكون

جزاء للشرط السابق وهو قوله **لَيْسَ** : ( والا ) - اى وان لم يستيقن انه قد نام -  
وتكون اللام فى الجملة المفسرة للجزاء وهى قوله : ( ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ) للمهد  
اما فى لفظ اليقين والشك كليهما أو فى لفظ اليقين فقط ، فعلى ( الاول ) : تكون  
النتيجة انه ان لم يستيقن بالنوم فهو على يقين من وضوئه - اى يجب عليه ترتيب آثار  
اليقين بالوضوء من حيث البقاء - ولا يجوز له نقض اليقين ، - اى اليقين بخصوص  
الوضوء - بالشك فى انتفاضة الناشئ عن الشك فى تحقق خصوص النوم - وعلى  
( الثانى ) : تكون النتيجة اعتبار الاستصحاب فى باب الوضوء وعدم جواز نقض اليقين  
الخاص - وهو اليقين بخصوص الوضوء - بالشك فى ارتفاعه مطلقا ، والفرق بينهما  
هو التعميم من جهة الناقض المشكوك فيه فى الثانى ، واختصاصه بالنوم فى الاول ، .  
فتكون الجملة المفسرة حينئذ مسوقة لتأسيس قاعدة كلية فى باب الوضوء ، وهى عدم  
جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فى خصوص النوم .

ويرد على هذا الوجه « اولا » : ان الجملة الخبرية وان كانت تستعمل فى مقام  
الانشاء كثيراً الا انها ظاهرة فى حد ذاتها فى الاخبار ، ولا يصار الى خلافه الا  
بموجب ولا موجب هنا للحمل على الانشاء بعد امكان ابقائها على ظاهرها ، بل هو  
اقرب الى الصواب بل هو المتمعن على ماسيجي ، و « ثانيا » : انها اوحلت على الانشاء  
لزم تكرار الحكم بعدم وجوب الوضوء مرارا ثلاث ، ولا وجه لهذا التكرار  
والتأكيد فى مثل المقام مما لا حاجة فيه اليه ولا ثمرة فى اعادة القول فيه .

توضيح ذلك ، انه **يُحْتَمَلُ** قد اجاب اولاً عن السؤال الثانى لزرارة ، وهو قوله :  
« فان حرك فى جنبه ... الخ » بقوله [ لا ، ] - اى لا يجب عليه الوضوء - فحكم  
بعدم وجوب الوضوء ، و « ثانياً » : بقوله : « فانه على يقين من وضوئه » فحكم  
ايضاً بعدم وجوب الوضوء ، ولزوم البناء على اليقين السابق من حيث الشك فى البقاء

ما لم يستيقن انه قد نام ، وهذه هي المرة الثانية من الجواب ، لان هذا الحكم الشرعي والبناء التعبدي كان مفهوما من الجواب السابق بما لا مزيد عليه ولم تكن حاجة الى اعادة القول فيه ، وتكرار الحكم باتباع اليقين السابق تعبدآ .

ولا يخفى ان هذا التكرار مبنى على كون الجزاء لقوله ( والا ) قوله : « فانه على يقين من وضوئه » مع كونها مستعملة في مقام الانشاء ، - والافتسرف ان الحق عدم ثبوت التكرار والاعادة في البين - ويلزم التكرار « ثالثا » بناء على ما عرفت من كون اللام في اليقين للعهد فان مفاد الجملة الجزائية حينئذ قد ذكر مرة ثانية بالجملة ، المفسرة ، وهي قوله : « ولا ينقض اليقين الخ » ، هذا وانت خبير بان مثل هذا التكرار والتأكيد لا يلائم المقام . و ( ثالثا ) انه بناء على هذا الوجه لا بد ان يكون المراد من اليقين الذي افاده الامام عليه السلام بقوله : « فانه على يقين » اليقين التعبدي بالبقاء فلا بد ان يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين » بناء على كون اللام للعهد ذلك اليقين ، اذ لم يذكر يقين آخر قبل ذلك ، فتكون النتيجة حينئذ انه لا ينقض اليقين التعبدي بالبقاء بالشك فيه ، وهذا خلاف لظاهر قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين ابدا بالشك » فان الظاهر منه اليقين الوجداني بتحقق الوضوء وعدم نقضه بالشك في البقاء ، فالخاصل ، ان هذا الوجه في غاية الضعف والقرابة .

« الثاني » - أن يكون الجزاء للشرط هو قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » واللام فيها للعهد ، والجملة الاولى وهي قوله : « فانه على يقين » جملة اخبارية محمولة على ظاهرها من الاخبار بكونه على يقين من وضوئه السابق وانما سبقت هذه الجملة توطئة لبيان الجزاء ، فيكون المعنى انه ان لم يستيقن بالنوم ، فحيث انه على يقين من وضوئه السابق ، لا ينقض هذا اليقين المتعلق بالوضوء بالشك في

البقاء ، فتكون النتيجة على هذا الوجه أيضاً تأسيس قاعدة كلية في خصوص باب  
الوضوء ، وهذا الوجه كسابقه بمنزل عن الصواب ، فإنه يرد عليه «أولاً» : ماوردناه  
على الوجه السابق من لزوم التكرار في بيان الوظيفة التعبدية في صورة الشك من دون  
حاجة اليه . وإن كان التكرار هنا أقل ، لعدم التصرف في ظهور الجملة الخبرية و«ثانياً»  
إن الفاء الجزائية على هذا الفرض واقعة في غير موقعها ، لأن مدخولها لا بد إما أن  
يكون نفس الجزاء وإما أن يكون ساداً مسدداً بعد حذفه وأوامر منتفیان على  
الفرض ، أما «الأول» فواضح ، وأما «الثاني» : فلأن مدخول الفاء إنما ذكر  
توطئة لبيان الجزاء على الفرض لا أنه ساد مسدداً ، لعدم كونه محذوفاً فلا وجه لمدخول  
الفاء عليه ( ١ ) .

«الثالث» - أن يكون الجزاء مجموع الجملتين كما ذكره المحقق النائيني ( رحمه  
الله ) مع إبقاء الأولى على ظاهرها من الأخبار عن تحقق اليقين بوضوئه السابق  
وكون اللام في الكبرى للعهد أيضاً ، كما هو لازم جعل الجزاء مجموع الجملتين ،  
فلا يسمع بعد ذلك دعوى كون اللام للجنس لا للعهد ، فيكون المعنى حينئذ أنه إن لم  
يستيقن النوم فهو متيقن بوضوئه السابق ولا يجوز نقض هذا اليقين المتعلق بالوضوء  
السابق بالشك اللاحق ، فالنتيجة على هذا الوجه أيضاً اختصاص القاعدة بباب  
الوضوء ، ولكن يرد على هذا الوجه أيضاً «أولاً» : أن الجملة الشرطية إنما وضعت  
لإفادة الثبوت عند الثبوت بنحو التعليق المبني على التلازم بين الشرط والجزاء من  
دون فرق بين أن يكون التلازم من جهة كون الشرط علة للجزاء ، أو معلولاً له

(١) «المؤلف» : ويرد عليه أيضاً أنه لا وجه حينئذ لمدخول الواو على

الجزاء المفروض ، إذ المناسب للمقام من معاني الواو ليس إلا العطف أو الاستيناف  
وكلاهما لا يلائمان الفرض ( فتامل ) .

أو كانا معلولين لعلة نالثة ، ومن الواضح عدم التلازم بين عدم الاستيقان بالنوم واليقين بتحقق الوضوء سابقاً ، فجعله جزءاً مساوقاً لاجراج الجملة الشرطية عن ظاهرها من افادة الثبوت عند الثبوت ، وهذه احتمالات ثلاثة متحدة في النتيجة ، وهي اعتبار قاعدة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء ، وقد عرفت ما فيها من الوهن .

(الزابع) ما افاده شيخنا المرتضى « اعلى الله مقامه » وهو المختار ، وحاصله ان الجزاء للشرط المذكور وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « والا » امر مقدر مخدوف تقديره ( فلا يجب الوضوء » وهو مدلول عليه بما هو ساد مسده من التعليل المذكور وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ( فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ) فقد نبه عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذا التعليل المشتمل على جملة صغروية وكبروية ، على ان مفروض السؤال من صغريات تلك الكبرى ، وانه لا ينبغي نقض اليقين بتحقيق شيء - اي شيء - كان - بالشك في بقاءه وانما ينقضه بيقين آخر فاللام فيها حيفئذ للجنس لا للمهد وهذا الوجه سليم عن كل المبعديات المتقدمة ومؤيدة ببعض المؤيدات الداخلية والخارجية اما ( الاول ) : فلسامته عن التكرار في بيان حكم المسألة المفروضة ، فان التكرار انما كان يلزم على تقدير ذكر الجزاء المقدر ، ولم يذكر ، بل اكتفى بما سده مسده ، وعن ورود الفاء الجزائية في غير موردها ، فان موردها كما عرفت يجب ان يكون اما نفس الجزاء او ما يسد مسده وهو هنا الثاني ، وكلم له من نظير وقد أتى شيخنا العلامة الانصاري « رحمه الله » في فرائده ببعض النظائر كقوله تعالى : ومن كفر فان الله غني عن العالمين ( ١ ) وقوله تعالى : وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل ( ٢ ) وامثال ذلك ، وسلامته ايضاً عن ارتكاب ما هو خلاف ظاهر الحجة الخبرية من الجمل على الانشاء واما ( الثاني ) : فلان المتبادر من مساق



هذه الرواية كون اللام في الكبرى : للجنس ، وانها مسوقة للارشاد الى ما هو المرتكز في اذهان العقلاء من : « ان اليقين لا ينتقض بالشك » وان هذه قاعدة كلية تندرج فيها الصغرى المتقدمة ومجرد ذكر اليقين قبلها لا يستلزم كون اللام فيها للعهد ، ولذا لا نشك في كون اللام في كلمة ( العالم ) في مثل قولك « اكرم زيدا فانه عالم » و ( يجب اكرام العالم ) للجنس لا للعهد ، .

والحاصل : ان ان فهم المهدي والجنسية يختلف باختلاف الموارد والذي ينسب الى اذهان العرف في مثل المقام هو الثاني دون الاول ، هذا مضافا الى ان ملاحظة ساير الاخبار المتقاربة في المضمون الدالة على كلية الكبرى المذكورة وعدم اختصاصها بباب دون باب ، تؤيد ارادة الجنسية في المقام ، فالحاصل ان الوجه الاخير ، أوجه الوجوه المذكورة في المقام ومحصل الرواية على هذا الوجه ، انه ان لم يستيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء ، لانه على يقين من ثبوت وضوئه في السابق ولا يجوز نقض اليقين ورفع اليد عن آثار المتيقن ابدأ بمجرد الشك في انتقاض ما هو المتيقن سابقا ، فنتيجة هذا الوجه عدم اختصاص قاعدة الاستصحاب بباب دون باب ، كما هو المختار .

هذا كله ، وقد ظهر لك مما ذكرنا ان منشأ الخلاف المذكور على ما أشار اليه المحقق الخراساني « قدس سره » هو الشك في ان مناط النهي عن نقض اليقين بالشك هي خصوصية ملحوظة في اضافة اليقين والشك أو هي خصوصية ملحوظة في نفس الوصفين بما هما كذلك ، « فعلى الاول » : يكون المراد انه لا ينقض هذا اليقين بهذا الشك ، لكونهما متعلقين بخصوص الوضوء . و « على الثاني » : يكون المراد انه : لا ينقض هذا اليقين بهذا الشك ، لكونهما من مصاديق اليقين والشك اللذين لا ينبغي نقض الاول بالثاني مطلقا ، فعلى الاول كانه <sup>بالتام</sup> أراد من قوله :

« فانه على يقين » انه على يقين وشك من وضوئه دون شيء آخر ، وعلى الثاني يكون المحصل انه من وضوئه على يقين لا ظن أو شك فلا ينبغي أن ينقضه بالشك ، وقد عرفت مما فصلناه تعين الوجه الثاني .

ثم ، انه ربما يناقش في دلالة هذه الصحيحة بما لا يخص بها بل يطرد في غيرها أيضاً من الصحاح الآتية التي يستدل بعمومها على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ، بل تنوجه هذه المناقشة الى كثير من القضايا العامة التي يستدل بعمومها على المراد ، وحاصلها : ان غاية ما يستفاد من هذه الصحيحة - بعد تسليم كون اللام فيها في قوله عليه السلام : ( لا ينقض اليقين أبداً بالشك ) للجنس لا للعهد - هو ارادة سلب العموم لا عموم السلب ولا يثبت المدعي إلا على تقدير الثاني ، وأما « على الاول » : فعنايه انه لا يجوز نقض كل يقين بكل شك وهو بجامع مع جواز نقض بعض افراد اليقين ببعض افراد الشك فان السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الجزئية ، فالمدار المعروف من موارد النهي عن النقض ليس الا السالبة الجزئية فلا يثبت اعتبار الاستصحاب إلا في الجملة وهو خلاف الفرض ، وبمثل هذا الاشكال يستشكل في الاستدلال بعموم قوله (عليه السلام) : [ الماء اذا كان قدر كرم ينجسه شيء ] ( ١ ) على اعتصام الماء الكرم وعدم انفعاله بمجرد اصابته شيء من المنجسات ، ( فيقال ) : غاية ما يستفاد من هذه الجملة السالبة ان الماء بعد بلوغه كرام ليس مما ينجسه كل شيء ، وأما عدم انفعاله بشيء من المنجسات فليس من مفادها وكم فرق بين قولك : ( لا تكرم كل فاسق ) ، وبين قولك : ( لا تكرم الفاسق ) فان مفاد الاول ليس الا النهي عن اكرام جميع افراد الفاسق على نحو الاستيعاب الغير المنافي لجواز اكرام بعض افراد الفاسق ويسمى بسلب العموم وهذا بخلاف الثاني فان مفاده عدم جواز اكرام أحد

من الفساق المنافي لجواز أكرام بعض منهم ويسمى بعموم السلب ومحصل المناقشة ان  
 المفرد المحلي باللام والنكرة الواقعين في حيز النفي أو النهي ظاهران في ارادة مثل  
 المعنى الاول دون الثاني ، والحق عدم ورودها على مثل هذا العموم المستفاد من  
 الصحيحة ، وتوضيح ذلك يستدعي رسم مقدمة ، وهي انه لا اشكال في ان العموم  
 للمحوظ في الحكم الايجابي أو السلبى كنفس مفاهيم البعث والزجر والايجاب والتحرير  
 قابل للحاظين لحاظ آلي ربطى فنائى ولحاظ استقلالي ، فكما ان المتكلم الحكم بوجوب  
 شئ ، أو تحريمه مثلا ( تارة ) يلاحظ مفهوم البعث أو الزجر أو الايجاب أو التحريم  
 ونحو ذلك معناربطيا حرفيا لا يقبل أن يكون طرفا للنسبة والاضافة ، فيستعمل هيئات :  
 « افعل ، ولا تفعل » فيها بداعي التوصل الى ايجاد ما يترتب على هذا الاستعمال من  
 الوجوب والتحرير ونحو ذلك فيقول مثلا : ( صل ) او ( لا تشرب الخمر )  
 ( واخرى ) : يلاحظها معنا اسميا واقعا طرفا للنسبة والاضافة ويستعمل الاسماء بداعي  
 التوصل الى ايجاد ما يترتب على هذا الاستعمال من الوجوب أو التحريم ونحو ذلك  
 فيقول مثلا : ( الصلاة واجبة ) أو ( شرب الخمر حرام ) فكذلك العموم للمحوظ في  
 الحكم قد يلاحظ معنا حرفيا ربطيا لا يقبل أن يقع طرفا للنسبة والاضافة فيتعلق  
 الايجاب والسلب بمصعب العموم للمحوظ كما في قولك : « لا تأكل الرمان » و « كل  
 البطيخ » ونحو ذلك ، فان عموم الحكم لجميع أفراد التعلق في مثل الفرض انما يكون  
 ملحوظا آليا وقد يلاحظ على وجه الاستقلال بحيث لا بد ان يكون طرفا للنسبة  
 والاضافة ، كما في قولك « اكرم كل عالم » أو « لا تكرم كل عالم » فان العموم في  
 مثل الفرض ملحوظ على وجه الاستقلال ويقع محلا للايجاب والسلب ، ففي محل  
 الكلام - اعني القضايا السالبة - كل مورد كان العموم ملحوظا فيه بالنحو الاول فلا  
 يحيط عن كون المفاد عموم السلب ، والا يتعلق به السلب وينقلب المعنى الجرفي

الى الاسمي ، وكل مورد يكون العموم ملحوظا بالنحو الثاني فظاهر القضية سلب العموم اقبالية المعنى لتعلق السلب به .

﴿ وبعبارة اخرى ﴾ : الضابط لمعرفة عموم السلب وتمييزه عن سلب العموم هو أن العموم إن كان مفادا بشيء من الدوال الموضوعية له معنا اسميا كلفظ : كل ، وجميع ، ونحو ذلك ، وكان مصبا للحكم السلبى كان ظاهراً في سلب العموم وبجامع الايجاب الجزئى كقولك : « لا تأكل كل رمان » كما انه لو تعلق بهذا العموم حكم ايجابي كان ايجاباً كلياً كقولك « اعطني كل رمان في البستان » وأما ان كان العموم مستفاداً من مقدمات الحكمة أو بشيء من الادوات أو الهيئات الموضوعية المعاني الحرفية وكان الحكم سلبياً فهو من عموم السلب ويناقضه الايجاب الجزئى وذلك نحو قولك : « لا رجل في الدار ، او « لا تأكل الرمان » او : « لا تهتك العلماء ، وامثال ذلك فان العموم في مثل هذه الموارد امام استفاد من مقدمات الحكمة او من اللام ، او من هيئة المفرد المحلى باللام ، او الجمع المحلى باللام ، او من وقوع النكرة في سياق النفي او النهى على القول بذلك كله ، وعلى اى تقدير لا يكون العموم في مثل هذه الموارد ملحوظاً بالاستقلال ليكون السلب او الايجاب راجعاً اليه ، بل انما هو ملحوظ مع العموم الملحوظ في الحكم في رتبة واحدة ، والمستفاد من مثل ذلك شمول الحكم لجميع افراد الموضوع بحيث لا يشذ عنه فرد ، وقد تحصل مما ذكرنا في تقرير الضابط للفرق بين عموم السلب وسلب العموم ، ان العموم ان كان مصباً ومتعلقاً للسلب كان السلب سلب العموم وإن لم يكن مورداً ومحتملاً له ، بل كان ملحوظاً معنا ربطياً كنفس السلب كان السلب فيه عبارة عن عموم السلب .

اذا عرفت ذلك ، وأملات فيه يتضح لك اندراج العموم الوارد في الصحيحة وأمثاله في عموم السلب لا سلب العموم ، وقد عرفت ان نتيجته الشمول والاستيعاب

الذي ينافيه خروج بعض الافراد ولذلك تسلم الصحيحة المذكورة عن المناقشة في مقام الاستدلال على اعتبار اليقين السابق مطلقا ، وعدم انتفاضة بالشك اللاحق كذلك .  
 الصحيحة الثانية لزرارة وقد عرفت ان اضرارها لا يضر بصحتها ، قال قلت له عليه السلام : اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلت اثره الى ان اصيب له من الماء فاصبت وحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصلت ثم انى ذكرت بعد ذلك ؟ قال عليه السلام : تميد الصلاة وتغسله ، قلت : فاني لم اكن رأيت موضعه ، وعلمت انه قد اصابه ، فطلبت له فلم اقدر عليه ، فلما صليت ، وجدته قال عليه السلام : تغسله وتعيد ، قلت : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ، ثم صليت فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلوة قلت : لم ذلك ؟ قال عليه السلام : لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ . قلت : فاني قد علمت انه قد اصابه ، ولم ادر اين هو فاغسله ؟ قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى الله قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت : فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه ؟ قال عليه السلام : لا ولكنك انما تريد ان يذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت : ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتميد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وان لم يشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلوة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لانك لا تروي لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك « (١) وهذه الرواية مضافاً الى ما قد عرفت من ان جلالة شأن الراوي تغنيننا عن التأمل

(١) التهذيب الباب ٢٢ من ابواب تطهير البدن والثياب من النجاسات

فيمن روي عنه تشهد بنفسها على صدورها من معدن الوحي والتزويل ، فان آثار الصدق فيها لائحة ، وهي مشتملة على قواعد كلية يحتاج اليها في ابواب الفقه ، ولذلك ينبغي التعرض أولاً لفقه الحديث والتأمل في فقراتها ، وسيتضح لك ما يمكن التمسك به من فقرات هذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ويتضح لك ايضاً ما ينطبق منها على القاعدة - اى قاعدة اليقين - وما لا ينطبق ، فنقول :

اما الجملة الاخيرة وهي التفصيل الذي افاده الامام عليه السلام جواباً عن سؤال زرارة وهو قوله : « ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة » بقوله عليه السلام : « تنقض الصلاة وتميد . . . الخ » - فالذي استظهره المشهور منها ، كون المراد وجوب الاعادة ونقض الصلاة ، فيما اذا كان الشك في موضع الدم مع العلم باصل الاصابة فصلى بهذه الحالة ، فرأى الدم في اثناء الصلاة واما اذا لم يشك في موضع الدم ، بل كان الشك في اصل الاصابة ، ثم رأى الدم في الصلاة صح ما أتى به من الصلاة ولكنه يقطع ويفسل ويبني ، وذلك للتعليل المذكور في الذيل ، ولا اشكال في ان هذا المعنى الذي استظهره المشهور ، بعد تسليم الظهور يكون على وفق القاعدة في كلا شقي التفصيل ، ويكون التعليل في محله .

اما « الشك الاول » : وهو قوله عليه السلام : « اذا شككت في موضع منه » فلأن المفروض فيه هو العلم بالاصابة ، مع الجهل بموضعها ، ومقتضى اعتبار الطهارة في الصلاة عدم جواز الدخول فيها بهذه الحالة ، وعدم الاعتداء بالصلاة الواقعة فيها ، فالحكم بالنقض والاعادة حينئذ يكون على وفق القاعدة ، وهي قاعدة اعتبار الطهارة في الصلاة ، ولا يندرج المورد حينئذ في صغيرات قاعدة الاستصحاب ، ولا تنطبق عليه ايضاً قاعدة الشك الساري كالا يخفى ، وذلك لان المفروض فقدان الشك مطلقاً ، لا من حيث اصل ثبوت الطهارة ليسرى الى اليقين السابق ويزيله ولا

من حيث البقاء ، لا تنفاس اليقين السابق ، وتبدله بيقين آخر ، وهو اليقين بالاصابة ، كما هو المفروض ، غاية الامر انه لم يكن يعرف موضع الدم فوجده في اثناء الصلاة ، فالحكم وجوب الاعادة ونقض الصلاة في محله ، ولا ينطبق على الفرض شيء من قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين ،

و ( أما الشق الثاني ) : فلان المفروض فيه هو الشك في الطهارة من حيث البقاء ، من جهة الشك في اصل الاصابة ، بعد العلم بالطهارة سابقا فيكون الفرض حينئذ مجرى لقاعدة الاستصحاب ويكون الشك محرزا للطهارة بالاستصحاب حين الدخول في الصلاة ، فلا مانع من البناء على صحة ما مضى من الصلاة لاحراز الطهارة بالنسبة اليه بهذا الاصل والاحراز التعبدى وانما يحتاج الى احراز الطهارة بالوجدان بالنسبة لما بقي منها ، لانقطاع الاستصحاب بالقطع بالنجاسة فعلا ، ولان تحصيلها لذلك لا يكون من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين ، وهذا بخلاف ما اذا كان يجب الاعادة في هذا الفرض ، فانه مستلزم لنقض اليقين بالشك حيث انه لا يدري ان هذه النجاسة التي رآها في اثناء الصلاة كانت قبل الصلاة أو شيء أوقع عليه في اثنائها ، كما ابدى احتمال الامام عليه السلام فرفع اليد عن اليقين السابق حينئذ لا يكون إلا بالشك ، وحيث لا يجوز نقضه به ، لما صرح به من التعليل ، وجب البناء على ما مضى والغسل لما بقي ، فظهر ان الحكم بصحة الصلاة والبناء على ما أتى به منها ينطبق عليه قاعدة الاستصحاب فيكون التعليل المذكور في محله ، واما قاعدة اليقين ، فهي لا تلائم هذا الفرض ، لان المفروض عدم وجود شك يعزى الى اليقين السابق ، ويتعلق بما تعلق به من اصل الثبوت وتحقق الطهارة السابق ، والشك الموجود راجع الى حيث بقا الطهارة واستمرارها ، فيتم موضوع لقاعدة الاستصحاب فقط كما عرفت هناك على ما استفاده المشهور في

شقي التفصيل .

وأما الاشكال في ما ذكره في الشق الاول من كون الشك راجعاً الى موضع الدم لا اصل الاصابة ، بان جلالة شأن مثل زرارة تآبي عن الدخول في الصلاة مع العلم بالاصابة ، وعدم احراز الجواز ، وبانه لا يتمشى منه حينئذ قصد القرية سهل الاندفاع ، لماسفيه (اولاً) : من امكان طرو الغفلة له عن ذلك فتمشى منه القرية . و (ثانياً) : ان المتأمل في فقرات الحديث يظهر له ان ما سأله زرارة ، لم يكن مما قد اجتبي به وارثه ، وانما سأل ما سأل ، ليطلع على احكام فروض المسألة على التفصيل ، فللمناقشة بمثل ذلك فيما استفاده المشهور ، في غير محلها . نعم ، الذي ينبغي ان يقال ان ما استفاده المشهور في شقي التفصيل ، خلاف ظاهر كلام الامام عليه السلام وذلك لان الذي يظهر منه في الشق الاول ، وهو قوله : ﴿ إذا شككت في موضع منه ﴾ ارادة الشك في اصل الاصابة بموضع من الثوب لا الشك في موضع الاصابة بعد العلم بها ، والا كان ينبغي ان يقال اذا شككت في موضعه . فالظاهر ارادة الشك في اصل الاصابة وحينئذ فيكون الشاك محرزاً للطهارة بالاستصحاب ، ومقتضى هذه القاعدة هو البناء على الصحة والحكم بعدم الاعادة كما في الشق الثاني من التفصيل ، فالحكم مع ذلك بالاعادة في هذا الفرض ، يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب فيه لتبين الخلاف ومانعية النجاسة الواقعية ، وكيف كان فالحكم في هذه الفقرة بالنقض والاعادة بنافي لما دل على اعتبار الاستصحاب ، وكفاية الطهارة الاستصحابية عن الخبث ، وان تبين الخلاف بعد الصلاة ، وبنافي بعض الاخبار الدالة على صحة الصلاة لو كان العلم بالنجاسة بعدها ، فان لم يمكن التوفيق ، ففأيته الطرح وعدم التمسك بهذه الفقرة من الرواية وهذا لا يوجب حملها على ما استفاده المشهور بعد صرفها عن ظاهرها لعدم امكان العمل به .



وأما الذي يظهر من الشق الثاني وهو قوله عَلَيْهِ : ( وان لم تشك . . . الخ ) فهو ارادة نفي الشك مطلقا لا في اصل الاصابة ولا في موضعها ، وحينئذ قلنا ان يفرض كونه غافلا عن بقاء الطهارة حين الدخول في الصلاة أو يفرض كونه ملتفتا وقاطعا بعدم الاصابة قبل الصلاة ثم رأى الدم في اثناء الصلاة ، فعلى الاول ينطبق على قاعدة الاستصحاب ، وعلى الثاني ينطبق على قاعدة الشك السارى فالحكم بعدم الاعادة ، والتعميل المذكور في ذيل الرواية ، قابل الانطباق في حد ذاته على كل من القاعدتين ، الا ان بعض القرائن الخارجية ، كالحكم بعدم الاعادة بعد انطباق قاعدة الاستصحاب ، والحكم بالاعادة مع انطباق قاعدة اليقين في غير هذا الموضع ، توجب حمل التعميل المذكور في المقام على قاعدة الاستصحاب ، واستناد الحكم اليها وانه كان داخلا في الصلاة على غفلة من حيث بقاء الطهارة حين الدخول فيها فلا يبقى في المقام الا المناقشة العامة من كون اللام في الكبرى المذكورة في ذيل الحديث للعهد لا للجنس وقد هرفت انها مطردة وجوابها كذلك هذا ملخص الكلام في الفقرة الاخيرة من الرواية .

وأما الفقرة السابقة عليها وهي قوله عَلَيْهِ : « تفعل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها . . . الخ » في مقام الجواب عن سؤال زرارة بقوله : « قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله » فهي ترشد الى قاعدتين عقليتين ( الاولى ) قاعدة تنجيز العلم الاجمالي وانه لا يخرج عن مهدة التكليف الا بمراعاة الاحتياط في جميع الاطراف ( الثانية ) قاعدة حسن الاحتياط في غير موارد الزوم ايضا .

واما الفقرة الثالثة فقوله زرارة فيها : ( فان ظننت انه اصابه الخ ) ظاهر في فرض اليقين بالطهارة وعدم اليقين بزوالها وهو منطبق على مجرى الاستصحاب بقوله عَلَيْهِ : في الجواب عن هذا السؤال : « تفعله ولا تعيد » ظاهر قويا في ان

الحكم بذلك مبنى على اعتبار الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة وعموم التعليل المذكور في ذيلها ظاهر قوياً في اعتبار الاستصحاب بقول مطلق وعدم اختصاصه بالمورد ، فعموم الكبرى في هذه الفقرة كموم الكبرى في الفقرة الاخيرة دليلان على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ولكن المحتملات في هذه الفقرة مع ذلك اربعة :

« الاول » ان يكون المراد من قول زرارة : « فنظرت فلم ارى شيئاً » حصول العلم له بعد الفحص بعدم الاصابة فصار متيقناً لبقاء الطهارة وان يكون المراد من قوله : ( ثم صليت فرأيت فيه ) انه بعدما رأى الدم اعتقد انه هو الدم الذي ظن باصابته سابقاً وان النجاسة كانت موجودة حال الصلاة ، والحق ان هذا الاحتمال ساقط من اصله ، ، فانه لا يلائم التعليل المذكور في ذيل الجملة من عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان المراد منه قاعدة الاستصحاب او قاعدة اليقين ، بداهة عدم وجود شك في اليقين على هذا الاحتمال ، لانه كان على يقين من ثبوت طهارته ثم تبدل هذا اليقين بعد الصلاة بيقين آخر وهو اليقين بعدم الطهارة من قبل الصلاة لاجل العلم بالاصابة فتعليل صحة الصلاة حينئذ بعدم جواز نقض اليقين بالشك في غير محله بداهة : انه لو بنى على فساد الصلاة لم يكن من نقض اليقين بالشك ، بل كان من نقض اليقين باليقين كما لا يخفى ، فتعليل الامام عليه السلام بمثل ذلك لا يلائمه هذا الاحتمال ، لما عرفت من عدم انطباق شيء من القاعدتين .

( الثاني ) ان يكون المراد من قوله : « فنظرت فلم ارى شيئاً » هو البقاء على ظن الاصابة او الشك فيها مع كون المراد من قوله : ثم صليت فرأيت فيه انه بعد ما رأى الدم لم يحرز كونه قبل الصلاة ، وانه عين ما ظن باصابته ، وهذا الاحتمال وان كان يلائم التعليل ، وينطبق على قاعدة الاستصحاب فقط دون قاعدة اليقين ، لأن المفروض ، ان ما كان متحققاً قبل الصلاة هو اليقين باصل ثبوت

الطهارة والشك في بقائها ، فاليقين باصل ثبوت الطهارة لم يطرئه شك حتى يكون من الشك الساري ، وبقاء الطهارة لم يكن متيقناً حتى يكون الشك الموجود في البقاء سارياً الى متعلق ذلك اليقين ، فيصح التعليل حينئذ بعدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان مقصود زرارة من السؤال جواز الدخول في الصلاة او صحة الصلاة والاجتزاء بها ، وان كان الظاهر هو الثاني ، وكيف كان فهذا التعليل على هذا الاحتمال دليل على اعتبار الاستصحاب مطلقاً وبتم الاستدلال بذلك على المختار ، الا انه مع ذلك كله يخالف لظاهر الرواية ، فان ظاهر هذه الفقرة في حد نفسها ، وبمقتضى اتحاد سياستها مع الفقرة السابقة وهي قوله : « فلما صليت وجدته » ان المراد من قوله : « ثم صليت فرأيت فيه » هو الاعتقاد بان المرئي بعد الصلاة من الدم عين ما كان مظنون الاصابة قبل الصلاة ، فقوله . فرأيت فيه . بمقتضى وحدة السياق بمعنى وجدته ، فيلائم مع الاحتمال الرابع .

والحاصل ان هذا الاحتمال واز كان في حد نفسه خال عن الاشكال ، ويكون التعليل على هذا دليلاً على المختار الا انه خلاف الظاهر .

( الثالث ) ان يكون المراد من قوله : ( فلم ار شيئاً ) حصول اليقين بعدم الاصابة ، مع كون المراد من قوله : ( فرأيت فيه ) حصول الشك بعد رؤية الدم في كونه من السابق او شيء اوقع عليه ، وهذا الاحتمال على تقدير تماميته ينطبق على قاعدة اليقين ايضاً كما ينطبق على قاعدة الاستصحاب ، لأن المفروض حصول اليقين بالطهارة من حيث البقاء ، وسرابة الشك اللاحق اليه ، لما ذكر من احتمال كون الدم الذي رآه هو الذي تيقن بعدم اصابته قبل الصلاة ، فتنتطبق عليه قاعدة اليقين ، وهذا اشكال يرد على الاستشهاد بهذه الفقرة المدعي ، بناء على هذا الاحتمال . نعم ، تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب ايضاً ، حيث انه حافظ لليقين

بأصل الثبوت وقد شك في البقاء بعد الصلاة ، لكنه لا يخفى عليك مع ذلك ما في هذا الاحتمال فانه كسابقه من حيث مخالفته للظاهر بل هو اكثر مخالفة منه وذلك لانه مضافاً الى كونه خلاف الظاهر من الجهتين السابقتين مخالف للظاهر من جهة اخرى ، فان قوله : « فلم ار شيئاً » ظاهر في البقاء على الظن او الشك لا الاعتقاد بعدم الاصابة ، وقوله : « فرأيت فيه » ظاهر في وجدان ما ظن باصابته كما عرفت ، فهذا الاحتمال ايضاً لا يعتمد عليه .

« الرابع » عكس الثالث وهو ان يكون المراد من قوله : « فلم ار شيئاً » هو البقاء على الظن او الشك ، كما هو الظاهر مع كون المراد من قوله : « فرأيت فيه » وجدان ما ظن باصابته سابقاً . كما عرفت آنفاً ، وهذا الاحتمال هو اظهر الاحتمالات الاربعة كما لا يخفى ، ولا ينطبق المورد حينئذ الا على قاعدة الاستصحاب ، لان المفروض عدم حصول اليقين بالطهارة من حيث البقاء وعدم طرو الشك بعد الصلاة في اصل الثبوت فلا يتم الموضوع لقاعدة اليقين بل يتم موضوع الاستصحاب فقط نظراً الى انه كان متيقناً لاصل الطهارة وشاكاً في بقائها حين الدخول في الصلاة فكان لا ينبغي له ان ينقض اليقين بالشك ، هذا ولكن الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك على هذا الاحتمال انما يصح اذا كان المفروض ان السائل انما سأل عن جواز الدخول في الصلاة بتلك الحالة وعدمه لاصحة الصلاة وفسادها بعد الفراغ عنها كما هو الظاهر من مورد السؤال ، والافرع اليد عن اليقين السابق من جهة اليقين الآتي بعد الصلاة بتحقق النجاسة حالها ايس من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين - كما لا يخفى - وحينئذ فلا يلائم التعليل مع مورد السؤال . نعم ، يلائمه بعد ضم الكبرى الكلية المعلومة عند زرارة . او مدولة عليها بدلالة الاقتضاء ، وهي بحيث لو انضمت الى الصغرى المذكورة في الحديث

صح التعليل المذكور وتم الاستشهاد بقاعدة الاستصحاب ، فيقع الكلام -ينتد في بيان تلك الكبرى المستفاد من مقتضى التعليل ( فتارتنا ) يحتمل ان تكون الكبرى هي قاعدة اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ، وحيث ان الحكم بصحة الصلاة في مورد السؤال بمقتضى هذه الكبرى يحتاج الى احراز الحكم الظاهري ليندرج في صغرياتها ، قد علل الامام عليه السلام بالتعليل المذكور لاثبات الحكم الظاهري في مورد السؤال بمقتضى الاستصحاب ويرد على هذا الاحتمال ، انه - مع مخالفته لكلمات الاصحاب والقاعدة العقلية ، فان العقل لا يرى وجهاً للاجزاء بعد انكشاف الخلاف وعدم الاثبات بالواقع - يخالف للاخبار في كثير من الموارد الفقهية ، بل اكثرها حيث لا يحكم فيها بالاجزاء بعد تبين الخلاف و ( اخرى ) : يحتمل ان تكون الكبرى هي قاعدة كون الشرط في صحة الصلاة احراز الطهارة ولو تعبداً ، و احراز عدم النجاسة كذلك حين الصلاة وان كان يحتمل ايضاً ان مبني الصحة كون احراز النجاسة أو تنجزها مانعاً عن صحة الصلاة ، ولكن عليه يكون التعليل بتحقيق موضوع الاستصحاب واعتباره اجنبياً عن مناط الصحة الا بتكلف ، وكيف كان فحيث ان هذه الكبرى انما تفيد صحة الصلاة في مورد السؤال بعد اندراجه في صغرياتها ، علل الامام عليه السلام بالتعليل المذكور لاثبات محورية الطهارة او عدم النجاسة بمقتضى الاستصحاب وهذا ، وينبغي الالتفات الى جهات في المسألة :

( الاولى ) : ان البحث هنا في وجه التعليل الواقع في هذه الفقرة وبيان مناسبتها مع مورد السؤال ، وكيفية تطبيقها عليه بعد تعيين احتمال الاخير من كون مورد السؤال هو صحة الصلاة وفسادها في الفرض المذكور وهو العلم باصل الطهارة ، ثم الظن بالنجاسة لاجل الاصابة . ثم القاطع بعد الصلاة بوجود تلك النجاسة المظنونة بحال الصلاة ، بحث تظفي لا حاجة اليه في مقام الاستدلال بذلك التعليل على اعتبار

الاستصحاب مطلقاً كما اشرنا اليه ، فان التعليل المذكور لا يخلو اما ان يكون المراد منه قاعدة اليقين او الاستصحاب ، وقد عرفت تعيين الثاني في الفرض المذكور ، لعدم تمامية موضوع الاولى فقد حصل المطلوب من اعتبار الاستصحاب بقول مطلق بمقتضى التعليل ، مضافاً الى ما قد عرفت من دلالة الجملة الاخيره المتضمنة لهذا التعليل ايضاً على المطلوب ، ومن هنا يتضح ان ما ذكرناه من الاشكال في تناسب التعليل مع مورد السؤال وانه انما يناسبه لو كان السؤال عن جراز الدخول في الصلاة وعدمه لا صحتها بعد الفراغ وعدم الاعادة ، ان لم يمكننا التفصي عنه ، لا يضر بالاستدلال ولا يمنع عن حجية التعليل - كما لا يخفى - وان كان ينبغي مع ذلك التعرض لوجهه انطباق التعليل وتناسبه لمورد السؤال .

( الثانية ) : قد عرفت امكان التفصي عن الاشكال المذكور بضم الكبرى المدلولة عليها بدلالة الاقتضاء وهي تدور بين امور ثلاثة : ( الاول ) : ان الشرط في صحة الصلاة احراز الطهارة او احراز عدم النجاسة مطلقاً سواء كان احراز وجدانياً او تمهيدياً . ( الثاني ) : ان احراز النجاسة مانع عن صحة الصلاة ، ( الثالث ) : ان تنجز النجاسة حال الصلاة مانع عن صحتها ، واما احتمال كون الكبرى هي قاعدة اجزاء الامر الظاهري فقد عرفت سقوطه لما عرفت مع اننا نرى عدم انطباقها على جميع فروض المسألة - كما انه لو علم بعدم الاصابة وبقاء الطهارة حال الصلاة ، ثم رأى الدم في ثوبه بعد الصلاة ، فانه يحكم بصحة صلاته ، مع انه لا يكون في المقام امر ظاهري حتى يقتضي الاجزاء ، حيث ان الحكم الظاهري بناء على الالتزام به انما يتصور في مؤديات الحجج الشرعية في موارد الشك ولا يتصور في موارد القطع ، والمفروض هنا هو الثاني ، وهذا كله بخلاف الاحتمالات السابقة ، فان كل منها يلائم التعليل المذكور ، ولا محذور فيه في حد نفسه .

اما (الاحتمال الاول) وهو اشتراط صحة الصلاة باحراز الطهارة ، فتناسبه مع التعليل من جهة ان التعليل المذكور يرشد الى اندراج مورد السؤال في صغريات هذه الكبرى المفادة بدلالة الافتضاء فتكون النتيجة بعد ضم المقدمتين ، الصحة وعدم الاعادة ، فكان الامام (عليه السلام) اجاب عن سؤال زرارة عن صحة الصلاة وعدم الاعادة بالشكل الاول من اشكال القياس وكأنه قال : ( يا زرارة انك كنت محرزاً للطهارة حال الصلاة ، وكل من كان محرزاً للطهارة حال الصلاة فصلاته صحيحة ولا يجب عليه الاعادة فانت يا زرارة صحت صلاتك ولا يجب عليك الاعادة) واما عدم المحذور في هذا الاحتمال في حد نفسه فلان المحذور المحتمل ليس الا اخذ العلم والاحراز في موضوع الحكم الشرعي ، وقد حقق في محله ان الممتنع هو اخذ الاحراز المتعلق بحكم في موضوع ذلك الحكم اما بجملة تمام الموضوع ، كما اذا جعل العلم بجرمة الخمر تمام الموضوع لجرمة الخمر او دخيلاً في الموضوع شرطاً او شرطاً كل ذلك لاستلزامه الخلف وتقدم ماهو متاخر ولا فرق في امتناع هذا الفرض بين كون العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الصفة او على وجه الكاشفية . نعم ، هنا فروض اخر يمتنع فيها اخذ العلم في الموضوع لجهات اخر ، وليس المقصود هنا شرح تلك الفروض وانما المقصود هو الاشارة الى عدم امتناع اخذ العلم المتعلق بحكم على وجه الكاشفية في موضوع حكم اخر وبهذا الوجه تقوم مقام العلم جميع المحرزات التعبدية ، ومقامنا من هذا القبيل فلا مانع من شرطية احراز الطهارة وجداناً او تعبداً في صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة ، بمعنى ان يكون اجتهاد الشارع بما فعله المكلف معلقاً على تحقق احراز الطهارة وعدم النجاسة ، ولا خفاء في ان التعليل المذكور بعد ضم هذه الكبرى اليه في مورد السؤال ينتج صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة .

وأما ( الاحتمال الثاني ) : وهو كون الكبرى المدلولة عليها بدلالة الاقتضاء ،

عبارة عن مانعية احراز النجاسة عن صحة الصلاة ، فتناسبه مع التعليل المذكور من جهة اشارته الى عدم تحقق هذا المانع حال الصلاة في مفروض السؤال ، بل الموجود ضده ، وهو احراز الطهارة بمقتضى الاستصحاب ، فلا وجه لنقض اليقين بالشك الموجود حال الصلاة ، فانه مستلزم لكون المانع عن صحة الصلاة الواقعية وهو خلاف الفرض هذا ولكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف كما تقدم .

وأما ( الاحتمال الثالث ) : وهو كون الكبرى مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة ، فوجه تناسبه مع التعليل المذكور ، ما عرفت آنفاً من كونه مشيراً الى عدم تحقق هذا المانع حال الصلاة ، فان النجاسة الواقعية المنكشفة بعد الصلاة لم تكن منجزة حال الصلاة لعدم احرازها ، بل المحرز عدمها ، فلا وجه لنقض اليقين السابق ورفع اليد عن آثاره ، ولكن هذا الاحتمال كسابقه لا يخلو عن التكلف وكيف كان فقد ظهر مما ذكر ان التعليل المذكور يصح مع كل من هذه المحتملات ويرتفع عنه الاشكال ، وان كان الاوفق بمضامين الحديث هو الاحتمال الاول الخالي عن التكلف ، ولكن الاوفق بالاخبار الواردة الدالة على صحة الصلاة في النجس في بعض فروع المسألة وكذلك الاوفق بفتاوي الاصحاب في الموارد الخاصة بصحة الصلاة الواقعية كذلك : هو الوجه الاخير ، وهو كون المانع عن صحة الصلاة تنجز النجاسة لا غيره ، وكيف كان ، فهذه المحتملات الثلاثة ربما تتحد في النتيجة - كما اذا صلى في النجس مع العلم بالنجاسة - فانه يحكم بطلان صلاته مطلقاً . سواء قلنا بشرطية احراز الطهارة أو مانعية احراز النجاسة ، أو مانعية تنجز النجاسة ، وذلك لتحقيق الاخيرين وعدم تحقق الاول . وقد تختلف في النتيجة - كما اذا صلى صلاتين في ثوبين مع الغفلة بعد ما علم اجمالاً بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر - فانه لو قلنا بان المعتبر في صحة الصلاة احراز الطهارة ، أو قلنا بان المانع هو احراز النجاسة ، كان مقتضى ذلك بطلان



احدى الصلاتين وصحة الاخرى ، وذلك لأن المفروض احراز الطهارة في أحدهما واحراز النجاسة في الاخرى ، واما ان قلنا بان المانع هو تنجز النجاسة ، كان مقتضى ذلك بطلان كلتا الصلاتين ، لان مقتضى تنجز النجاسة المعلومة بالاجمال ، لزوم الاجتناب عن كلا الشويين ، ولكنه لا يخفى مع ذلك عدم ترتب التمرة على هذا الاختلاف ، لان اتحاد الفروض الثلاثة في لزوم الاعادة وعدم الاجتزاء بما أتى به من الصلاتين ، اما على المحتمل الاخير فلما عرفت آنفا ، واما على المحتملين السابقين فلعلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين ، ومقتضى ذلك لزوم اعادة كلتسا الصلاتين في المختلفتين ، او اعادتهما أو اعادة واحدة بقصد ما في الذمة في المنفقتين - كما لا يخفى - وكيف كان فقد عرفت انه بعد امكان تقدير كل من المحتملات الثلاثة كبرى لمورد التعليل ، فالوفق بققرات الحديث تقدير المحتمل الاول وجعل الكبرى المقدرة هي اعتبار احراز الطهارة في صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة ، ولكن الاوفق بفتاوى الاصحاب وظواهر الاخبار الواردة الدالة على صحة الصلاة الواقعة في النجس مع عدم العلم بالنجاسة سواء كان مع حجة على الطهارة بوجه أو مع الغفلة عنها ، هو تقدير الوجه الاخير وجعل الكبرى المقدرة هي مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة .

( الثالثة ) : انه لو قلنا بان المصحح للصلاة في موارد الجهل بالنجاسة هو احراز الطهارة قبل الاجتزاء وعدم الاعادة في موارد الاحرازات التعبدية أو الوجدانية المخالفة للواقع يكون من باب اكتفاء الشرع واجتزاءه بالنقص عن التام ، حيث ان الشرط في الصحة في نفس الامر هي الطهارة الواقعية ولكن لما اخل بها عن غير وهو احرازها المخالف للواقع اجتزاه به الشرع عن الصحيح التام فعنى صحة المأني به يستند هي الاجتزاء وعدم لزوم الاعادة ، أو يكون من باب التوسعة في الشرطية ، ان يقال ان المستفاد من الاخبار الدالة على عدم لزوم الاعادة وكذلك فتاوى

الاصحاب كون الشرط نفس الاحراز سواء كانت هناك طهارة في الواقع أو لم تكن ؟  
الذي يقتضيه التحقيق والتأمل في موارد الاخبار هو الاول ، ولا يختص ذلك بمحل  
السلام ، فان الاجتزاء بالتاقص عن التام في مختلف ابواب الفقه ليس بعزيز ، وربما  
يورد على الوجه الثاني بانه لو قلنا بشرطية الاحراز لصحة الصلاة دون الطهارة الواقعية  
فكيف يجري استصحابها ويتعبد ببقائها من حيث الجري العملي في مورد الشك  
مع ان الشرط المصحح لجريان الاستصحاب كون المستصحب أثرأ شرعيا أو موضوعا  
للأثر الشرعي وكلاهما مفقودان حينئذ ابا ( الاول ) فلان الطهارة الحثية مطلقا ولو  
فيما فرضت شرطا لصحة بنفسها ليست أثرأ شرعيا وانما هي موضوع للأثر الشرعي  
فلا يصح استصحابها إلا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليها ، واما ( الثاني ) فلاهن  
المفروض كون الموضوع الأثر الشرعي في مقامنا هو الاحراز لا نفس الطهارة ، فلا  
وجه حينئذ لجريان استصحاب الطهارة المتيقنة سابقا . واجيب عن ذلك ( تارتا )  
بان احراز الطهارة شرط لصحة الصلاة في خصوص ما اذا لم تكن موجودة في  
الواقع ، واما في موارد تحققها في الواقع فالشرطية للصحة هو وجودها الواقعي  
لا احرازها الموجود ، فلا مانع حينئذ للاستصحاب و ( اخرى ) : بان الشرط للصحة  
هو الاحراز الخاص ، وهو الاحراز المضاف الى الطهارة ، بحيث يكون التقيد داخلا  
والتقيد خارجا . لا مطلق الاحراز ، وهذا المقدار من دخالة الشيء في الأثر الشرعي  
كافي في جريان الاستصحاب ، ولا يعتبر كونه تمام الموضوع للأثر الشرعي  
فان استصحاب الطهارة انما يجري بلحاظ دخالة المستصحب بهذا المقدار في الموضوع للأثر  
الشرعي وهو الاحراز المترتب عليه صحة الصلاة . هذا : وانت خير بان هذه  
كلها تكلفات يسلم عنها الوجه المختار من اشتراط نفس الطهارة الواقعية في صحة الصلاة  
وان الصحة في موارد الاخلال بها عن غير انما هي باب اكتفاء الشرع بالتاقص

عن التام ، هذا مضافا الى ان التحقيق - كما يأتي في محله - ان الطهارة الخبيثة والنجاسة كالطهارة الحداثية والحديث كلها من المجمولات الشرعية الوضعية .

وكيف كان ، فقد تحصل مما ذكرناه في هذه الجهة ، انه قد وقع الخلاف في وجه الجمع بين الأدلة الدالة على صحة الصلاة الواقعة في النجس في صورة الغفلة والجهل بالنجاسة ، وكذلك فتاوي الاصحاب وبين ما دل بظاهره على اعتبار نفس الطهارة الخبيثة كالحديثة في صحة الصلاة ، وقد ظهر لك ان هذا البحث والاختلاف لا يختص بهذا الباب بل هو جار في مطلق موارد الاخلال ببعض الاجزاء والشرائط مع الحكم بصحة العمل بمقتضى الاخبار وفتاوي الاصحاب وقد عرفت ان الوجوه المحتملة في مقام التوفيق ثلاثة . ( الاول ) : اشتراط احراز الطهارة في صحة الصلاة . ( الثاني ) : مانعية احراز النجاسة عن صحة الصلاة ، وقد عرفت انه لا محذور في اخذ العلم في الموضوع في مثل الفرض . ( الثالث ) : مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة ، وقس على محل البحث سائر الموارد الملحقه به ، وقد عرفت ان كلامنا من هذه الوجوه الثلاث يلام التعليل المذكور في الرواية على التفصيل المتقدم ، وان الذي يقتضيه التحقيق بملاحظة ظواهر الاخبار وفتاوي الاصحاب هو ان يقال في مقام التوفيق ان الحكم بالصحة في محل البحث وسائر الموارد المعطوفة عليه ، انما هو من باب الاجتزاء واكتفاء الشرع بالناقص عن التام لمصالح تقتضيه ولا محذور في الالتزام بذلك مضافا الى ما عرفت من توافقه لظواهر الأدلة وفتاوي الاصحاب ففي محل الكلام ليس الحكم بالصحة إلا من هذا الباب ، وإلا فالشرط في الصحة بملاحظة ظواهر الاخبار ليس الطهارة الواقعية فتدبر ، وكيف كان ، فقد عرفت تامة دلالة الرواية المذكورة - وهي المضمرة الثانية - على اعتبار الاستصحاب مطلقا .

وأما الصحيحة الثالثة لزارة (رضوان الله عليه) قال : « قلت له عليه السلام : من لم يدر في أربع هوام في ثنتين فقد أحرز الثنتين ؟ قال عليه السلام : بركم بركميتين وأربع سجديات وهو قائم بفتح الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ثم قال عليه السلام : وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فاضاف اليها ركة أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتمد بالشك في حال من الحالات » (١) ومحل الاستشهاد ومورد الاستدلال من هذه الصحيحة على القول باعتبار الاستصحاب مطلقا قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » فان هذه الفقرة ولو بقرينة سائر الأخبار لا تخلو عن ظهور في ارادة الاستصحاب ، فلا تقصر عن اثبات اعتبار الحالة السابقة ، وبهذا المقدار يمكن الاكتفاء في مقام الاستشهاد بها أو الاعتضاد ، لكنه مع ذلك ربما يناقش في دلالة هذه الفقرة المذكورة على ارادة الاستصحاب ، بان ارادة ذلك من قوله عليه السلام : ( ولا ينقض اليقين بالشك ) وتطبيق المورد عليه موقوف على كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركة الرابعة المتحقق قبل زمان الشك ، ومعنى عدم نقضه بالشك هو البناء على عدم الاتيان بها ، ومقتضى ذلك لزوم الاتيان بالركة الرابعة موصولة لا مفصولة - كما في صورة عدم الشك - وهذا خلاف ما قام عليه اجماع الامامية من كون وظيفة الشاك في مثل الفرض - وهو الشك في عدد الركعات بعد احرار الثلاث - هو البناء على الاربع والاتيان بالركة المفصولة ، فلا بد حينئذ اما من حملها على التقية لتوافق ظاهرها لمذهب المصامة من الاتيان بركة موصولة ، أو حملها على كون المراد من اليقين هو اليقين بالبرائة ، باءاء الوظيفة على الكيفية المقررة شرعا في باب الشك في عدد الركعات وهي الاتيان

(١) الوسائل الباب - ١١ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : حديث ٣ .

بركعة مفصولة ، ومعنى عدم النقص حينئذ هو عدم رفع اليد عن تلك الوظيفة بمجرد الشك في الرابعة ، وعلى كلا التقديرين يبطل الاستشهاد بهذه الفقرة على المدعى من اعتبار الاستصحاب مطلقاً والجواب عن هذه المناقشة بوجهين :

(الأول) : انا نختار التقدير الأول - وهو الحل على التقية - وستعرف تمامية الاستدلال على هذا التقدير أن ( قلت ) : كيف تحمل هذه الفقرة على التقية وصدر الرواية خلافها ، لأن ظاهر الصدر هو الاتيان بركعتين مفصولتين ؟ قلت ( اولاً ) : ان الصدر ايضاً لا يخلو عن التقية ولا ظهور له في خلافها ، فان منشأ الاستظهار التصريح باتيان الركعتين بفاتحة الكتاب ، ولا دلالة له على ارادة الاتيان بهما مفصولتين ، لجواز اتيان الموصولتين ايضاً بفاتحة الكتاب حتى عند العامة . و ( ثانياً ) : لا ملازمة بين الصدر والذيل في الحل على التقية ، لجواز فقد الداعي حين صدور الصدر عنه بالتقية ، لخلو المجلس عن الاجنبي مثلاً وحصول الداعي لذلك حين صدور الذيل ، لمفاجات الاجنبي حينئذ ، ولا بعد في ذلك فلا مانع من حمل الذيل على التقية .

وأما وجه الاستدلال على هذا التقدير ، فهو ان غاية ما تقتضيه التقية في المفروض المسألة ، تطبيق قاعدة الاستصحاب على المورد ، ولا منافاة بينه وبين صدور هذه الكبرى لبيان الحكم الواقعي اعني اعتبار الاستصحاب وانه لا يجوز نقض الحالة المتيقنة مطلقاً بمجرد الشك في بقائها ، فالتقية في الحقيقة في اصل التطبيق حيث لا تنطبق هذه الكبرى على المورد بحسب مذهب الخاصة - كما هو المفروض - وانما تنطبق عليه على مذهبهم ، ولا منافاة بين ذلك وبين صدور نفس الكبرى لبيان الحكم الواقعي اعني اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة - كما عرفت - .

ومما يؤيد ذلك تأكيده الامام عليه السلام بعد ذلك بتعابير مختلفة ، كقوله : بالتقية

« ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ... الخ » فانه لا يرى لهذا التكرار والتأكيد وجه وجيه سوى ايقاظ زرارة وتنبيهه على أمرين بصارات لا تخلو عن الايهام ، ( الامر الاول ) : اعتبار الاستصحاب قاعدة كلية بايهام ان الحكم في المسألة مبنى على اعتباره ( الامر الثاني ) : كون الحكم الواقعي غير ما تقتضيه الكبرى في خصوص المورد من الاتيان بركمة موصولة - كما هو المفروض - وأن تطبيقها عليه لاجل التقية وإلا فالوظيفة هي الأتيان بالمفصلة ، كما يشير الى ذلك قوله عليه السلام : « ولا يدخل الشك في اليقين » فان من الواضح انه لو كان المراد من الكبرى ما يوافق مذهب غيرنا لم يكن لهذه التأكيدات مجال .

ومما يؤيد ذلك أيضاً ما نراه من النظر لمفروض الكلام ، فانه قد يصدر عن الامام عليه السلام كلام سبق لبيان الحكم الواقعي مع رعاية التقية في تطبيقه على مورد ، كقوله عليه السلام في جواب السفاح حين سأله عن الصيام في يوم شك : « ذاك الى الامام ان صمت صننا وان أفطرت أفطرتنا الحديث (١) فان قوله عليه السلام « ذاك الى الامام » مسوق لبيان الحكم الواقعي ، ولذا يستدل بمثله على نفوذ حكم الحاكم اكنه مع ذلك قد روعي فيه التقية من حيث التطبيق ، فقد تحصل مما ذكر في هذا الوجه ان الحل على التقية بهذه الكيفية لا ينافي الاستدلال بالكبرى المذكورة في الرواية فنلج .

( الثاني ) : انه لا داعي للحمل على التقية حتى في اصل التطبيق ، فلن الموجب للحمل المذكور فرض اقتضاء تطبيق الكبرى المذكورة على المورد الجري على خلاف مذهب الامامية بالاتيان بركمة موصولة لكنه مجرد الفرض ، وذلك لأن مقتضى قاعدة الاستصحاب في مفروض المسألة ايس بأزيد من البناء على عدم

الاتيان بالركعة المشكوكة وهي الرابعة ولزوم اتيانها ، لانها كانت مسبوقه بالقدم ،  
 والتقص النهي عنه انما هو برفع اليد عن اليقين بذلك العدم بمجرد الشك في انقلابه  
 الى الوجود ، والبناء العملي على انها قد اتى بها ، وأما كيفية اتيان هذه الركعة  
 المشكوكة وانه لا بد ان يؤتى بها موصولة أو مفصولة فهي خارجة عن مفاد هذه  
 القاعدة ومقتضاها ، نعم حيث ان المعهود في باب ركعات الصلاة هو ان يؤتى بها  
 موصولة كان اعتبار الفصل هنا محتاجا الى مثنوية زائدة وبيان الكيفية المعتبرة ، والمفروض  
 عدم الاخلال بها حيث أرشد الامام عليه السلام الى ذلك بعبارات مختلفة ، فلا حاجة حينئذ  
 الى حمل القضية على التقية المخالفة للاصل أو الى حملها على خلاف ظاهرها من  
 كون المراد من اليقين هو اليقين بالبرائة الحاصلة باتيان الركعة المشكوكة على  
 الكيفية المشروعة .

هذا مضافا الى ما قد عرفت من ان هذه الصحيحة ولو بمعونة سائر الاخبار  
 لا تقصر عن الدلالة على المدهى وان لم تكن بتلك المثابة .  
 ومنها موثقة اسحق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام (١) قال عليه السلام « إذا  
 شككت فابن على اليقين » وتقريب الاستدلال بها انها باطلاقها تشمل اليقين السابق  
 المتعلق بالشيء من حيث أصل التحقق والشك اللاحق المتعلق به من حيث البقاء  
 لى جميع موارد الاستصحاب ، فان الظاهر عدم اختصاصها بشكوك الصلاة وهي باطلاقها  
 وإن كانت مقتضية للبناء على الاقل المتيقن في الشك في عدد الركعات إلا  
 انها قابلة للتخصيص بما ورد في تلك المسألة من البناء على الاكثر والاتيان بركعة  
 مفصولة ، فلا تصل النوبة الى ايراد المناقشة . نعم ، لو كان مورد الرواية خصوص  
 الشك في عدد الركعات تعين حملها اما على التقية ، أو على إرادة اليقين بالبرائة ،  
 (١) الوسائل الباب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢ .

لخفاقة ظاهرها حينئذ للمذهب الأمامية ، فالمتعين عليه في مثل هذا الفرض هو البناء على الأكثر ورعاية الاحتياط ببيان الركة المشكوكه مفصولة الا انه لم يعلم اختصاصها بشكوك الصلاة فضلا عن اختصاصها بهذه المسألة ، هذا ولكنها مع ذلك لا تنهض لاثبات المدعي ، لانها قابلة للحمل على قاعدة اليقين واحتمال ارادتها منها يسقطها عن اعتبارها لاثبات المدعي ، والحاصل : ان هذه الوثيقة اما ان تكون واردة في مورد خاص وهو الشك في عدد الركعات فترد على الاستدلال بها : المناقشة السابقة في الاستدلال بالصحيحة المتقدمة وتمنعها عن الوفاء بالمقصود الابضية سائر الاخبار . ولعل حملها على ارادة اليقين بالبراءة اولى من الحمل على التيقية ، واما ان لا تختص بمورد دون مورد بل وردت لضرب القاعدة الكلية في مطلق موارد الشك ، فحيث انها تنطبق على قاعدة اليقين ايضاً تقصر عن الدلالة على اعتبار قاعدة الاستصحاب ( كما لا يخفى ) .

ومنها رواية محمد بن مسلم عن الصادق عن علي عليه السلام قال : من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ( ١ ) وفي رواية اخرى عنه « فان اليقين لا يدفع بالشك » ( ٢ ) وربما يناقش في هذه الرواية من حيث السند لاشتماله على قاسم بن يحيى ، وقد ضعفه العلامة « رحمه الله » في الخلاصة ، ولكنها مدفوعة بما احبب عنها بضعف هذا التضعيف ، لاستناده الى تضيف ابن الغضائري وهو غير قادح ، لعدم مبالاته في مقام القدح ، فلا ينبغي المناقشة فيها من حيث السند ، ولأجل ذلك قد بنى شيخنا العلامة الانصاري « قدس الله سره » على صحتها ، وهذه الرواية على تقدير تماميتها وكون المراد منها اليقين باصل التحقق

(١) الوسائل الباب - ١ - من ابواب نواقض الوضوء الحديث ٥

(٢) البحار - ج ٢ - الباب ٣٣ من ابواب ما يستنتج من الآيات والاخبار



والشك في البقاء سليمة عن جميع المناقشات السابقة الواردة على الصحاح المتقدمة بل تدل على اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة في مطلق موارد الشكوك ، فان الاشكال فيها باحتمال ارادة العهدية او سلب العموم ونحو ذلك في غير محله ، فان قوله (عليه السلام) : « من كان على يقين فشك » ظاهره عموم اليقين والشك لمطلق الموارد بمقتضى العموم المستفاد من كالم المجازات ، نعم ، يختص من حيث المتعلق بما احرز استعداده للبقاء وذلك لأجل القرينة الخارجية بل والداخلية كل ذلك بعد تمامية دلالة الرواية على ارادة قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين . وهو بعد محل الكلام بل يظهر من شيخنا العلامة الانصاري ( قدس الله سره ) ترجيح الاحتمال الثاني وذلك لوجهين :

( الاول ) : ظهور الرواية في اعتبار اختلاف زمان وصفي الشك واليقين وعدم اجتماعها في زمان واحد ، لاشتمال الجملة الشرطية على الرابطة الزمانية ، وهي لفظة : « كان » والغاء الجزائية ، الظاهرة في الترتيب ، وهو يختص بمورد قاعدة اليقين دون الاستصحاب ، لما عرفت من ان المعتبر فيسسه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك . واما الوصفان فلا بد من اجتماعهما في زمان واحد وان اختلفا في زمن الحدوث مع تقدم اليقين او الشك .

( الثاني ) حمل النقض على حقيقته المقصودة بالاستعمارة ، فان النقض ضد الابرام ، وحقيقته عبارة عن حل ما ابرم واستحكم ، ومنه الآية الشريفة : « كالتني نقضت غزلها من بعد قوة . . الخ » ( ١ ) والذي ينبغي ان يراد من النقض ويستعار له بعد القطع بعدم ارادة المعنى الحقيقي هو رفع اليد عن الاثر المتحقق سابقاً ، وهذا انما يتم في مورد قاعدة اليقين . فان نقض اليقين بالشك هناك عبارة

عن رفع اليد عن الآثار المترتبة على اليقين قبل عروض الشك ، كما اذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة ورتب على هذا اليقين آثاره : من قبول شهادته واجراء الطلاق ضده وامثال ذلك ، ثم شك في يوم السبت في عين ما يتيقن به سابقاً - وهو عدالة زيد في يوم الجمعة - فعنى نقض اليقين بالاشك هو رفع اليد عن هذه الآثار باعادة الطلاق وتجديد الاشهاد مثلاً ، فيصدق النقض حينئذ بمعناه الحقيقي الاستعماري وهذا بخلاف ما اذا كان المراد قاعدة الاستصحاب فان النقض حينئذ لا يكون على حقيقته ، وذلك لأن المراد من نقض اليقين بالاشك في مورد الاستصحاب هو عدم ترتيب آثار اليقين المتعلق بالحدوث من حيث البقاء وعدم الجري على اليقين السابق ، وهذا ليس من نقض اليقين حقيقة ، فان اليقين بالحدوث غير منقوض واليقين بالبقاء غير موجود والاثر في زمن الشك من حيث البقاء بمد لم يترتب ، فلا يصدق النقض في شيء .

نعم كنا نلتزم بذلك لو كانت هناك قرينة على ارادة الاستصحاب من الرواية ، وحيث انها مفقودة فلا بد من ابقائها على ظاهرها ، وهو ما تقدم من ارادة قاعدة اليقين . هذا ملخص ما يستفاد من كلام شيخنا العلامة الانصاري (قدس الله تعالى سره) في وجهي ترجيح الحل على قاعدة الشك الساري .

ويرد (على الوجه الاول) بعد النقض برود مثل هذا التعبير في الصحاح المتقدمة ، ولم يستظهر هو « قدس سره » منه ذلك : انه لا ظهور للرواية في اعتبار اختلاف زمان الوصفين ، والسرف في ذلك شيوع التعبير وتداوله عن مورد الاستصحاب بمثل تلك العبارة الواقعة في الرواية ، كما يشهد لذلك تعبيره بالتام في الصحيحة الثانية بقوله بالتام (لانك كنت على يقين . . . الخ) المشتبهة على الرابط الزماني ، ولعل التعبير بمثل ذلك المشعر بالاختلاف يكون بمعناية الاختلاف

المتحقق في زمن المتعلقين - وهما المتيقن والمشكوك - فان اليقين الطريقي يصح ان يسند اليه ما هو المسند الى ذي الطريق حقيقة ، فالسبق واللاحق الملحوظات في وصفي اليقين والشك المستفادان من لفظة : « كان » وفاء الجزاء انما لوحظا فيهما بتبع لحاظهما في المتيقن والمشكوك ولكن الاظهر في وجه التعبير بمثل ذلك غلبة سبق زمن اليقين من حيث الحدوث على زمن الشك في موارد الاستصحاب لا لافادة اعتبار الاختلاف ولا بعناية المتعلق .

ويرد « على الوجه الثاني » انه غير خفي ان لفظ النقض لم يستعمل في الرواية في معناه الحقيقي - اذنى ما يضاد الابرام - سواء اريد منها اعتبار قاعدة الاستصحاب ، او قاعدة اليقين بل لا محيص على التقديرين عن كون استعماله على نحو التشبيه والاستعارة بمعنى استعارته لمعنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي تناسب ظاهر وهو لا يختص بما افاده واستظهره « قدس سره » من المعنى المراد من النقض وهو رفع اليد عن الآثار التي كان رتبها على اليقين سابقاً بل يصح استعارته لمورد الاستصحاب باعتبار تحقق اقتضاء اليقين بملاحظة ان اليقين المتعلق باصل التحقق بعد احراز استعداد الحادث للبقاء لولا الراجع مساوق لليقين بالبقاء . للتلازم بينها اقتضاء فكانها امران مبرمان من حيث الوجود والاقتضاء للجري العملي .

هذا فقد تلخص مما ذكرنا ان ظهور الرواية في ارادة قاعدة اليقين محل المنع . نعم ، لا ظهور لها في نفسها في ارادة الاستصحاب ايضاً ، فان ما ذكرناه في رد الوجهين المتقدمين آنفاً انما يمنع عن ظهور الرواية في القاعدة لا انه يعين ارادة الاستصحاب ، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فهذه الرواية معطوف على السابقة في عدم الوفاء بالمقصود الا انها مع ذلك لا بد من حها على قاعدة الاستصحاب بشهادة سائر الاخبار المطلقة الواردة في المقام ، فالتفكيك بينها بالجري العملي من حيث اليقين

بأصل التحقق وعدم الجرى العملى من حيث اليقين بالبقاء ، للشك الناشئ من ناحية الراجع كانه نقض لذلك الامر المبرم ، وسيجيء لذلك مزيد بيان وزيادة توضيح عند التعرض لوجه اختصاص اعتبار الاستصحاب بما اذا كان الشك فى ناحية الراجع دون المقتضى .

ومنها مكتابة على بن محمد القاسانى ، قال : كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ؟ فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية (١) وهذه الرواية وان كانت لا تخلو عن الضعف فى السند ولكنه لا ينبغي المناقشة فيها من هذه الجهة بعد تعاضد مضمونها بأسر الاخبار المعتمدة وانما العمدة التكلم فى جهة الدلالة ، ولا يخفى عليك انك اذا تأملت فيها تجدها اظهر الاخبار الواردة فى الباب دلالة على اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة ، كما يشهد بذلك شيخنا العلامة الانصارى ( قدس الله سره ) فان هذه المكتابة سليمة عن كل المناقشات المتقدمة وليس فيها المناقشة واحدة ابدتها المحقق الخراسانى ( ره ) وتبعه المحقق النائينى ( ره ) وستعرف سهولة اندفاعها ، ومورد الاستشها من هذه المكتابة قوله عليه السلام : « اليقين لا يدخل فيه الشك » تقرير الاستدلال ان المراد من اليقين ظاهرا هو اليقين بثبوت الشيء سابقا ، وهو فى موردها اليقين بشعبان او اليقين بعدم دخول رمضان ، والمراد من عدم دخول الشك فيه عدم انتقاض اليقين السابق من حيث ترتيب آثار المتيقن بعروض الشك فى بقاء تلك الحالة المتيقنة سابقا وتبديلها بحالة اخرى ، وينطبق ذلك فى المورد على الشك فى دخول رمضان ، فمعنى عدم دخوله فى اليقين السابق عدم رفع اليد عن اليقين بثبوت شعبان والجرى العملى على مقتضاه وترتيب آثاره من حيث البقاء ، ومنها انه اذا صام فى يوم الشك صام بنية شعبان لا

بنيّة رمضان ، فصدر الجواب يدل على اعتبار الحالة السابقة المتيقنة مطلقاً بعد الالتفات الى ان خصوصية المورد غير مخصصة ، واما ذيل الجواب ، فيدل على ما هو الغاية لهذا الحكم الظاهري الاستصحابي في مورد السؤال وهي العلم بدخول رمضان لاجل رؤية الهلال ، فبالاول ينتهي الحكم الظاهري الاستصحابي وهو البناء على بقاء شعبان ، لا انتقاض مرضوعه وهو اليقين السابق باليقين اللاحق الحاصل من الرؤية ، وبالثاني ينتهي ايضاً الحكم الظاهري الاستصحابي وهو الحكم ببقاء رمضان وترتيب آثاره لما عرفت من مجيء الناقض وهو اليقين الحاصل من رؤية هلال شوال ، فالتمثل في مجموع الصدر والذيل يجد ظهورها بلا تكلف في بيان قاعدة عامة وحكم ظاهري استصحابي وانطباقها على المورد ، ولا منشأ لاحتمال اختصاص القاء مدة بالمورد ، لا انسداد باب الاحتمالات المتقدمة من ارادة المهدية او سلب العموم وامثال ذلك ، كما لا يحتمل ارادة قاعدة اليقين ، لعدم انطباقها على مورد السؤال فانها لا تجري لما الا فيما فرض هناك شك سار الى عين ما تعلق به اليقين وهو مفقود في المقام ، لتعلقه فيه بدخول رمضان ولا مساس له باليقين السابق المتعلق بتحقق شعبان او عدم دخوله رمضان فيتعين حمل الصدر على تأسيس قاعدة الاستصحاب وجعل الحكم الظاهري في مورد المكاتبة ونظائره .

وقد ناقش في دلالتها على ارادة الحكم الظاهري الاستصحابي المحقق الخراساني (رحمة الله عليه) وحاصل المناقشة ان الاستشهاد بهذه المكاتبة على اعتبار الاستصحابي على كون المراد من اليقين في صدر الجواب هو اليقين السابق المتعلق بتحقق الشيء المنطبق في المورد على اليقين بشعبان او عدم دخول رمضان ، وهذا خلاف المتبادر من الاخبار الواردة في هذه المسألة - اى مسألة صوم يوم الشك - فان التأمّل يشرف التأمّل على القطع بان المراد من اليقين في هذه المكاتبة ليس هو اليقين

بالحالة السابقة ، بل المراد اليقين بدخول رمضان او شوال ومعنى عدم دخول الشك فيه عدم قيامه مقامه في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم ، واثباته بنية كونه من رمضان ، فالمقصود بالجواب بيان الحكم الواقعي المترتب على رمضان المعلوم دخوله ولا مساس له بالاستصحاب ، وحاصل المقصود ، ان وجوب الصوم والاتبان به بنية رمضان ، وغير ذلك من الآثار محمول على اليقين بدخول رمضان ولا يقوم الشك فيه مقامه في ذلك ، وكذلك الكلام في منتهى الصوم فيكون النتيجة توقف الصوم والافطار على تيقن دخول رمضان وشوال ، ولذلك قال الامام عليه السلام : « صم للرؤية وافطر للرؤية » ، ويستفاد من ذلك عدم جواز صوم يوم الشك بنية الوجوب او رمضان لعدم اليقين بدخوله . هذا ملخص المناقشة في هذه المكتبة . ويرد على صاحب الكفاية ( اعلى الله مقامه ) ( اولا ) عدم ظهور هذه المكتبة في ما افاده ( قدس سره ) من ارادة اليقين بدخول رمضان ، بل ولا يستظهر ذلك من شيء من الاخبار الواردة في الفرع المذكور فضلا عن حصول القطع بارادته و( ثانيا ) : سلمنا ظهورها في ذلك لكنه لا نسلم ارادة بيان الحكم الواقعي وان اليقين بدخول رمضان او بدخول شوال له المدخلية واقعا في ترتيب وجوب الصيام او حرمة يوم العيد انه جزء او قيد لموضوعي الحكمين بل المراد بيان الحكم الظاهري والمراد من اليقين اليقين الطريق المتعلق بالموضوعين بتقريب ان المراد من قوله عليه السلام : ( اليقين لا يدخل فيه الشك ) ان اليقين بدخول شهر رمضان او شوال هو الذي ينتقض به اليقين السابق وهو اليقين بشعبان او رمضان ولا يقوم مقامه الشك في دخول رمضان او شوال في المناقضية . فنتيجة ذلك جعل الحكم الظاهري وهو البناء على اليقين السابق وترتيب آثاره ما لم يعلم الخلاف ، وهذا هو الاستصحاب المصطلح ، نعم بناء على ذلك نخرج الرواية عن الطائفة الاولى وتكون من الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب في مورد خاص ، وهذا المعنى وان كان خلاف ظاهر

الرواية الا ان المقصود انكار ظهورها في ما افاده صاحب الكفاية (اعلى الله مقامه) من ارادة بيان الحكم الواقعي لا دعوى ظهورها في ذلك فتدبر ، وقد عرفت تقريب ظهورها في ارادة الحكم الظاهري الاستصحابي و (ثالثاً) : ان ما افاده المحقق الخراساني (رحمة الله عليه) من كون اليقين في هذه الرواية جزء للموضوع ، والمحمول عليه هو الحكم الواقعي ليكون المفاد اختصاص وجوب الصيام برمضان المعلوم دخوله منافي لبعض الفروع المسلمة في هذه المسألة ، فان مقتضاه عدم وجوب القضاء لو افطر يوم الشك ثم تبين الخلاف كونه من رمضان ، والظاهر عدم الخلاف في وجوبه ، ومقتضاه ايضاً عدم احتساب يوم الشك من رمضان لو صام فيه بنية شعبان ثم تبين كونه من رمضان لعدم تحقق الوجوب واقفاً ، والظاهر ايضاً عدم الخلاف في احتسابه الى غير ذلك من الفروع .

هذا كله مضافاً الى ما يرد عليه انه لو قلنا بدخالة هذا اليقين الكاشف في موضوع الحكم الواقعي تفرع عليه عدم قيام البينة مقامه وذلك لما اختاره « قدس سره » في محله من عدم قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع وان كان على وجه الكاشفية بناء على المعنى الذي به فسر « قدس سره » كاشفية القطع المأخوذ في الموضوع الا بدليل خاص وهو مقعود في المقام مع انه لا ينبغي الاشكال في وجوب الصيام واحرمته بقيام البينة على رؤبة الهلال ، وما افاده « قدس سره » بناءً على سيره وان كان هو الحق المحقق في محله الا ان لأخذ القطع في الموضوع بنحو كاشفية معنا آخرأ يصح معه قيام الطرق والامارات مقامه بمجرد ادلة اعتبارها في ما فصلنا القول فيه في محله .

فالخلاص ، ان ما افاده « قدس سره » من المناقشة في المكتبة المذكورة مما يمكننا المساعدة عليه ، بل الحق تمامية دلالتها على اعتبار الاستصحاب قاعدة

عامة . هذه جملة الاخبار التي يستدل بها في المقام من الطائفة الاولى ، وقد عرفت صحة الاستدلال ببعضها خصوصاً الصحيحتين والمكتوبة لاثبات المدعى وهو اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة .

واما ( الطائفة الثانية ) - وهي الاخبار الخاصة بالدالة على اعتبار الاستصحاب في الموارد المخصوصة فهي اكثر من ان تسطر ، والمتفحص في ابواب الفقه يقف على شيء كثير منها ، ولا بأس بالإشارة الى بعضها تيمناً .

فمنها : رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام في طهارة ثوب يستعيره الذي الى ان يعلم تنجيسه له ؟ قال : سألت ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر . اتى اعير الذي ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد على فاضله قبل ان اصلى فيه ؟ فقال عليه السلام : « صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعيرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه (١) .

ومنها موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك احدثت فتوضاً وايك ان تحدث وضوءاً ابداً حتى تستيقن انك قد احدثت (٢) ودلالة هاتين الروايتين على اعتبار الاستصحاب غير خفية ، فان التعليل في الاولى والتحديد بالاستيقان في الثانية ظاهران في لزوم الاخذ بالحالة السابقة والبناء عليهما من حيث البقاء الى ان يعلم الخلاف ، ثم لا يخفى عليك انه قد تمسك بعض - كهاسب الفصول والمحقق الخراساني ، وبعض من تقدم عليهما - لا ثبات اعتبار الاستصحاب بالاخبار الدالة على اعتبار قاعدة الحل والظهارة مطلقاً وفي خصوص ائياه كقوله عليه السلام : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر » ، (٣)

١ « الوسائل الباب ٧٤ من ابواب النجاسات الحديث ١ »

٢ « الوسائل الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء الحديث ٦ »

٣ « الوسائل الباب ٣٧ من ابواب النجاسات الحديث ٤ - وفيه (نظيف ، بدل طاهر)



وقوله عنه : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر (١) وفي رواية اخرى : كل ماء طاهر  
 إلا ما علمت أنه قدر وقوله عنه ! كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ، (٢)  
 وقد اختلفوا في مفادها ، فمنهم من ذهب الى أن مفادها بيان الحكم الواقعي واعتبار  
 الاستصحاب فقط - كصاحب الكفاية قدس سره على ما افاده فيها - ومنهم من ذهب  
 الى ان مفادها اعتبار القاعدة والاستصحاب دون الحكم الواقعي ، ومنهم من ذهب  
 الى ان مفادها بيان الحكم الواقعي واعتبار القاعدة والاستصحاب - كالحقق الخراساني  
 في الحاشية - وهذا اغرب من الكل وينبغي بسط الكلام في المقام وتنقيح مقدار  
 مفادها وانها هل تدل على اعتبار الاستصحاب ام لا ؟

والتحقيق : انه لا دلالة لها على الاستصحاب كما لا مساس لها بالحكم الواقعي بل  
 ظاهرها اعتبار القاعدة فقط وينبغي اولاً : تقرير ما افاده صاحب الكفاية ( ره ) في  
 وجه الدلالة ثم الجواب عنه ، وفي ذلك غنى وكفاية عن التعرض لكلمات الجماعة لظهور  
 فسادها بذلك فاعلم ان المحقق الخراساني ( قدس سره ) قد ذكر في الكفاية ان هذه  
 الاخبار الدالة على طهارة الاشياء مطلقاً او في خصوص الماء او حلية الاشياء ما لم  
 يعلم بالتقذرة او الحرمة لا يختص مفادها بجعل الحكم الظاهري بل يستفاد منها امران :  
 بيان الحكم الواقعي ، واستصحابه الى حصول العلم بالخلاف اما ( الاول ) : فلظهور  
 صدر الرواية في ان الموضوع للحكم بالطهارة أو الحلية هو نفس الشيء بعنوانه الاولى  
 في اي ذوات الاشياء الخارجية التي عبر عنها بلفظ الشيء - من دون دخالة صفة العلم  
 أو الشك في موضوع ذلك الحكم اصلاً ، فالصدر حينئذ مسوق لبيان الطهارة أو الحلية  
 الواقعتين ، فمفاد الصدر حينئذ طهارة كل الاشياء وحليتها في الواقع سواء علم بها ام

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب الماء المطلق الحديث ٢

(٢) الوسائل الباب ٣ من ابواب ما يكتسب به من كتاب التجارة الحديث ٤ مع اختلاف يسير

جمل غاية الامر انها كبرى كلية يرد عليها التخصيص بموارد خاصة لخروج بعض الاشياء عنها واقما كلالعيان النجسه والحرمة واما ( الثاني ) : فلظهور ذيل الرواية في ارادة جمل الحكم الظاهري في الاستصحاب وابقاء ذلك الحكم الواقعي المجمول اولاً في مقام الظاهر عند الشك في البقاء وكونه معني بالعلم بالنجاسة او الحرمة ، فمعنى قوله **بِطَيْبٍ** « حتى تعلم انه قدر او حرام » هو ان ذلك الحكم الواقعي المجمول اولاً من الطهارة او الحلية الواقعتين محكوم بالبقاء ظاهراً عند الشك فيه الى ان يعلم بحدوث النجاسة او الحرمة فيه ، فالمستفاد من الصدر الحكم الواقعي ، ومن الذيل الحكم الظاهري من حيث البقاء ، فيدل على اعتبار الاستصحاب في باب الطهارة والحلية ، وقد عرفت انه ( ره ) قد اضاف الى ما افاده في الكفاية من الامرين امراً ثالثاً في الحاشية ، وهو استفادة الحكم الظاهري بمفاده القاعدة ايضاً .

بتقريب : انه يستفاد من الصدر بيان الحكم الواقعي للشيء بمنوان الاولى ، لانه اخذ موضوعات على وجه الارسال من دون تقييد بالجهل ، ومن الواضح ان جمل الحكم على عناوين الاشياء مرسله وغير مقيدة بالجهل باحكامها الواقية ظاهر في ارادة الحكم الواقعي ، ويستفاد من الذيل امران وهما : مفاد القاعدة والاستصحاب كليهما نظراً الى ان تقييد الحكم بالطهارة او الحلية بغاية العلم بالنجاسة او الحرمة قرينة على انه كما جمل في مفاد الصدر الطهارة والحلية على اشياء بعنوانها الاولية كذلك جعلنا عليها بما هي مجهولة الحكم ، وعلى ان ذلك الحكم المجمول مستمر ظاهراً الى تحقق تلك الغاية ، فيتحصل من مجموع الرواية حينئذ صدرأ وذيلاً ( امور ثلاثة ) وهي : ان الاشياء طاهرة او محللة واقماً في حد انفسها ، وانها محكومة بالطهارة والحلية ما لم يعلم بالنجاسة او الحرمة سواء كان الجهل متعلقاً باصل التحقق أو متعلقاً بالبقاء بعد احراز اصل التحقق ، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب ما افاده

( قدس سره ) في الحاشية وهو بالغ في الغرابة غايتها ، واعلم بذلك عدل عن هذه  
الاضافة واقتصر بما افاده ( قدس سره ) في الكفاية ، وعلى كل حال ففساد ما افاده  
في الحاشية في غاية الوضوح ، وذلك لاستلزامه اجتماع الاحاطات المتنافية في جعل  
واحد ، لان تضمن الرواية لجعل الحكم الواقعي مقتضى للملاحظة غير مفروغ التحقق  
فضلا عن المفروضية عن احرازه وتضمنها لجعل الاستصحاب مقتضى للملاحظة ذلك  
الحكم المراد جعله بهذا الجعل مفروغ التحقق والاحراز وفرض نفي الشك في  
ناحية بقاءه وتضمنها لجعل مفاد القاعدة مقتضى للملاحظة ذلك الحكم المجمول بهذا  
الجعل ، أو تقيضه المجمول بجعل آخر مفروغ التحقق وغير منكشف للمكلف ،  
ولا خفاء في ان هذه الاحاطات متنافيات بذواتها فلا تجتمع في جعل واحد متعلق  
بالمجمولات الثلاث : نعم ، لو فرض هنا تعدد الجعل والمجمول في الثلاثة وكون كل منها  
مفروغ التحقق في نفسه وكان الدليل في مقام الاشارة الى تلك المجمولات  
والحكاية عنها بعبارة جامعة تشتمل على قرائن تدل بها على مجموعية الثلاثة باجمها  
فلا محذور فيه ، ولا مانع منه عقلا الا انه لا بد في مثله من وجود دليل ظاهر ولو  
بعمونة القرائن في إرادة الحكاية عن المجمولات المتعددة ولا يتم في مثل الروايات  
النبوثة عنها في المقام ، لانها لا ظهور لها ولا قرينة فيها على إرادة الحكاية عن تلك  
المجمولات المتعددة بل ظاهرها خلاف ذلك ، وحملها على ذلك حمل اللفظ على خلاف  
ظاهره بلا وجه مجوز ، وسيأتي توضيحه عن قريب ( ان شاء الله تعالى ) ومن هنا  
يتضح انك فساد الاقوال الاخر المتقدمة من استظهار الجمع بالجعل بين الحكم الواقعي  
والاحدى القاعدتين او الجمع في الجعل بين الحكم الظاهري بمفاد القاعدة وبين الحكم  
الظاهري بمفاد الاستصحاب ، ومن المحتمل ان المحقق الخراساني ( قدس سره ) لاجل  
التفصي عن ذلك قد نبى في الكفاية على استفادة الحكم الواقعي من الروايات صديراً

واستفادة الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب منها ذيلًا حتى يتعدد الجمل والمجموع ، ولكنه مع ذلك خلاف ظاهر الروايات على ما سيتضح ذلك ( ان شاء الله تعالى ) وعلى كل حال فالجمع في الجمل بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري امر غير معقول ، وذلك - مضافا الى ما تقدم من تنافي المحاذين وعدم امكان اجتماعهما في جمل واحد - ان الحكم بالطهارة والحلية مثلا حكما ظاهريا في الرتبة الثالثة بالنظر الى الحكم الواقعي فانه لا بد من فرض التحقق للحكم الواقعي وهي الطهارة والحلية او النجاسة والحرمة وفرض تحقق الجمل به وانشاء الحكم الظاهري معلقا على ذلك ، فما هو المجموع بجمل واحد ان كان هو الحكم الواقعي فقط أو الظاهري فقط فلا محذور فيه ، واما ان كان المجموع به الحكم الواقعي والظاهري معا فحيث ان احد المجمولين في الرتبة الاولى والآخر في الرتبة الثالثة ، ولاخفاء في ان الجمل تابع للمجموع في الرتبة فلا بد ان يكون ذلك الجمل الواحد في الرتبة الاولى والثالثة وهذا من فرض تقدم ما هو متأخر وهو خلف مستحيل .

واما ما افاده ( قدس سره ) من استفادة الحكمين من الصدر والذيل بحيث يختص كل منهما بكل منهما خال عن محذور الاستحالة من الوجهين المتقدمين ، فانه انما يتوجه لو كان المقصود استفادة المجموع من المجموع ولو بنى على الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الاستصحاب لا بد وان يكون بهذا الوجه لكنه لا وجه لهذا الاستظهار فانه يخالف لظواهر تلك الروايات ، فان ظاهرها انها بمجموعها بصدد بيان الحكم الظاهري فقط ولا تعرض فيها لجمل الحكم الواقعي اصلا ، والسرفي ذلك ان ظواهر الالفاظ في الجمل المتصلة من الكلام انما يؤخذ بها بعد فراغ التكلم عن الجمل التي هو بصدد الحاقها بكلامه فلا معنى لاخذ الظهور من جملة سابقه من الكلام مع صرف النظر عما يقتضيه الجمل اللاحقة ، ففي المقام لا معنى لاخذ الظهور

من الاطلاق والارسال وعدم التقييد بالجهل في صدر الكلام وصرف النظر عما يقتضيه ذيل الكلام ، اعنى التقييد بالغاية الصالح للقربنية على تقييد ما افيد في الصدر نعم ، لو كانت الرواية بهذه العبارة : ( كل شيء طاهر ، وكل طاهر طاهر حتى تعلم انه قدر ) لكان استظهار الاطلاق واستظهار الجمل الحكم الواقعي من الجملة الاولى الغير المرتبطة بالجملة الثانية واستظهار الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب من الجملة الثانية بصدرها وذيلها في محله ، فالحاصل ان دعوى ظهور الرواية في بيان الحكم الواقعي للاشياء بعنوانها الاولية في غير محلها فيبقى الامر دائراً بين ارادة جمل الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب او جملة بمفاد القاعدة .

نعم ، هنا شيء وهو انه ربما يستظهر من هذه الروايات بعد تسليم قربنية الدليل فيها لتقييد الصدر بالجهل ولو بالنظر الى بعض الموارد ان الحرمة والنجاسة في العناوين الخاصة بالحكومة محرمتها او نجاستها انما حكم عليها بذلك بقيد العلم بتحقيق تلك العناوين الخاصة ، ولازمه كون الحكم المفاد في الصدر حكماً واقعياً مجعولاً على الاشياء مرسلة بعنوانها الاولية بالنظر الى ما عدى تلك العناوين الخاصة . وحكماً واقعياً مقيداً بالجهل بتحقيق العناوين الخاصة بالنظر الى موارد تلك العناوين والظاهر : ان هذا هو ما استظهره صاحب الحقائق ( قدس سره ) من هذه الروايات ولكنه فاسد جداً ، لانه ان كان مقصوده ( قدس سره ) من اعتبار العلم في الموضوع اعتبار العلم المتعلق بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ليكون مجرى القاعدتين خصوص الشبهات الحكمية ، او هي مع الشبهات المصدقية ، ففيه ما عرفت من التزام ذلك المحاذير المتقدمة ، ولكن الظاهر انه « قدس سره » لا يريد ذلك ، انما يستظهر منها القاعدة المضروبة بالنظر الى موارد الجهل في الشبهات المصدقية ، فان كان مقصوده « قدس سره » - كما هو الظاهر - اعتبار العلم بالشيء بعنوانه

الخاص - كالعلم بكونه بولا او دما او ميتة مثلا - في ترتب الحكم بالنجاسة او الحرمة ليكون مجرى القاعدتين خصوص الشبهات الموضوعية فهو مخالف لضرورة الفقه ، فان التصفح في الموارد الفقهية يوجب القطع بان النجاسة او الحرمة مترتبة على الاشياء بعناوينها الاولية - كساير الاحكام - من دون تدخلية للعلم والجهل في ترتبها ، ومقتضى ما ذكر من اعتبار العلم في الموضوع هو الحكم بطهارة البول وحلية الميتة واقفاً لو لم يعلم تحقق عنوانه الخاص ، ولازمه طهارة ما لاقاه البول حال الجهل بكونه بولا وصحة البيع المتعلق بالميتة في حال الجهل بكونها ميتة ، وعلى هذا القياس ، ولا يتصور حينئذ انكشاف الخلاف بالنسبة الى الحكم الواقعي ، فلو علم خلاف ما اعتقده سابقاً فانما هو من انقلاب الموضوع وتبدل الحكم بتبدله لا من انكشاف كون الحكم في الواقع خلاف ما اعتقده سابقاً وجرى عليه ، فالحاصل ان توهم تكفل هذه الروايات لجعل الاحكام الواقعية فقط - كما يظهر من صاحب الحدائق « قدم سره » - او تكفلها لجعل الاحكام الواقعية والظاهرية معاً باطل جداً ولا تساعده ظواهر تلك الاخبار ، وعليه فلا بد ان يكون المراد منها بيان الحكم الظاهري فقط فيبقى الكلام حينئذ في ان المستفاد منها هو الحكم الظاهري بمفاد القاعدة فقط او الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب فقط او كلا الامرين .

والتحقيق : هو الاول - كما اشرنا اليه فيما مضى - وذلك لفساد الاحتمالين الآخرين ، « اما الثالث » فتوضيح الفساد فيه ان جعل الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب في المقام متوقف على لحاظ الطهارة او الحلية مفروغاً عنها من حيث اصل تحققها ومحرزية ذلك التحقق ، وهذا بخلاف جعل الحكم الظاهري بمفاد القاعدة ، فانه متوقف على لحاظها غير محرزتين ، أما من حيث اصل التحقق فقط ، او من حيث البقاء ايضاً ولا خفاً في تنافي هذين اللحاظين وعدم امكان

اجتماعها في جمل واحد ، فالمراد من قوله بالتعميم « كل شيء لك طاهر ، او حلال »  
 لما التبعد بهما من حيث البقاء في فرض محرزية اصل التحقق او يكون التبعد بهما  
 من حيث اصل التحقق فالمجمول على الاول هو الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب ،  
 والمجمول على الثاني هو الحكم الظاهري بمفاد القاعدة .  
 و ( اما الثاني ) : وهو ارادة الاستصحاب فقط من هذه الاخبار ، فوجه  
 الفساد فيه ، بمداه عن مسايقها ، ومخالفته لظواهرها ، توضيح ذلك : انك قد  
 عرفت مما تقدم آنفاً ان ارادة بيان قاعدة الاستصحاب وجعل الحكم الظاهري  
 بمفادها يحتاج الى فرض الطهارة او الحلية محرزة التحقق في السابق مشكوكه البقاء  
 في اللاحق حتى يتمحض التبعد في حيث البقاء وعليه فلو كان المفروض ارادة ذلك  
 كان المناسب ان يقال ما علم بطهارته او حلّيته فهو طاهر او حلال حتى تعلم انه  
 حرام او حرام ، ولا سبيل الى استفادة هذا المعنى عرفاً من العبارات الواردة  
 في تلك الاخبار بل الظاهر منها بملاحظة التقييد بالغاية الواقعة في ذيلها ان ما حكم  
 به في صدرها من الطهارة او الحلية انما حكم به في فرض الجهل وعدم احرازها فانه  
 لا التقييد بالغاية في الذيل لكان الظاهر من الصدر الاطلاق وكونه مسوقاً لبيان  
 الحكم الواقعي ، ولكن التحديد بغاية العلم بقوله بالتعميم : « حتى تعلم » قرينة على  
 ارادة الحكم الظاهري وان المراد من الموضوع في الصدر هو الشيء بوصف كونه  
 مشكوك الحكم لا ذات الشيء المرسل عن قيد العلم والجهل بمحكمه وقد عرفت ان  
 الحكم المجمولة على ذوات الاشياء على وجه الارسال وعدم التقييد بالجهل هي احكام  
 ايجابية ، فتحصل من ذلك كله ان الاحتمال الثاني وان كان في حد نفسه لا يستلزم  
 المنور الا انه مخالف لظاهر الاخبار جداً ، فتمين الاخذ بظواهرها وهو ارادة  
 جعل الحكم الظاهري بمفاد القاعدة فقط ، ولا يذهب عليك ان الظاهر من

اخبار قاعدة الحل جريانها في الشبهات الموضوعية فقط على ما حرره في مباحث البراءة والاشتغال بخلاف قاعدة الطهارة فان الظاهر من الاخبار اطلاقها واعتبارها في كلتا الطائفتين من الشبهات .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى قاعدتي الحل والطهارة ، يبقى الكلام في بعض ما يستدل به من الاخبار على الطهارة في خصوص المياه ، كقوله عنه : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قدر ، ( ١ ) ونحو ذلك مما يجري مجريه ، وانه هل يمكن الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب في موارد هاتين القاعدتين ، وانما يستفاد منها قاعدة الطهارة فقط فالذي يظهر من العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه ) صحة استظهار اعتبار الاستصحاب منها دون القاعدة عكس الاخبار السابقة ، وهو الاظهر بمد التأمل واستعرف الوجه في ذلك ، واما احتمال ارادة كونها مسوقة لبيان الحكم الواقعي ، او هو مع الاستصحاب ، او هاتين القاعدتين ، او القاعدة مع الاستصحاب فقد ظهر لك فساده مما تقدم فلا نطيل بالاعادة ، وحينئذ فيدور الامر بين كون المراد منها جعل الحكم الظاهري بمفاد القاعدة او جملة بمفاد الاستصحاب ، وقد عرفت تعيين الاول في الاخبار المتقدمة الراجعة الى القاعدتين ، واما في هذه الاخبار فلا يظهر كون الامر فيها بالعكس - كما اعترف به شيخنا العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه) - والوجه في ذلك انك قد عرفت فيما مضى ان جعل قاعدة الاستصحاب وبيان الحكم الظاهري بمفاده محتاج الى اعمال مؤنة زائدة وهي فرض المستصحب محرز التحقق بحسب حالته السابقة ومشكوك البقاء بحسب حالته اللاحقة ، والتعبد بالحكم الظاهري من حيث البقاء والاخذ بالحالة السابقة ، وقد عرفت انه لما لم يكن في الاخبار المتقدمة الدالة على القاعدتين ما يدل على هذه العناية الخاصة حملناها



على ارادة القاعدة دون الاستصحاب ، واما في المقام فحيث استفدنا طهارة المياه حكماً واقعياً بحسب خلقتها الاصلية الارلية من الآيات والاخبار كقوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماءً طهوراً » ( ١ ) والنبوي المشهور : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه » ( ٢ ) وغير ذلك مما دل على طهارة المياه حكماً واقعياً ولا يوجد في المياه ماء يكون نجساً بحسب خلقته الاولية وحالته الاصلية وانما تعرضه النجاسة فلانحتاج في استظهار اعتبار قاعدة الاستظهار من مثل قوله ﷺ : ( الماء كله طاهر حتي تعلم انه قدر ) الى اعمال مؤنة زائدة والتصريح بكون الموضوع هو الماء المفروض احراز طهارته سابقاً للشكوك بقاءه ، لأن اصل تحقق الطهارة في كل ماء في نفسه قد احرز بالقرائن الخارجية من الكتاب والسنة ، فلا مانع حينئذ من كون المراد من المحمّل في هذه القضية هو الحكم الظاهري المعمول بلحاظ حالة البقاء فان الرواية حينئذ بمثابة ان يقال : الماء الذي هو طاهر واقعاً بحسب خلقته الاصلية مالم يحدث فيه النجاسة طاهر ظاهراً عند الشك في بقاء تلك الطهارة حتي تعلم بحدوث النجاسة فيه ، فان استفادة هذا المعنى من الرواية لا يحتاج الى تكلف بمد الائنات الى تلك القرينة الخارجية . نعم ، على هذا التقدير لا بد من تخصيص هذه القاعدة الاستصحابية في باب المياه باخراج موردين من موارد الشك في طهارة الماء ونجاسته ، ( الاول ) : ما اذا تبدل الحالة الاصلية التي الطهارة الى الحالة المرضية وهي النجاسة ، ثم وجد منشأ للشك في بقاء تلك النجاسة وزوالها ، كما اذا تغير الماء باوصاف النجاسة ثم زال التغير بنفسه وشك في زوال تلك النجاسة بذلك وبقيائها ، فان مقتضى الاستصحاب في مثل الفرض الحكم بالنجاسة لا الطهارة لأن الحالة السابقة الاصلية قد انتقضت بالعلم بالنجاسة

« الثاني » : ما اذا تبديل الحالة الاولى بحالة اخرى كما في الفرض المتقدم ثم طهر الماء ثم شك في عروض النجاسة له وزوال تلك الطهارة المعارضة ، فان الاستصحاب في مثل الفرض وان كان يقضى الطهارة الا ان هذه غير تلك الطهارة الاصلية المأخوذة في موضوع التعمد الاستصحابي في خصوص هذه الاخبار ، فلا بد في استصحابها من التحويل على سائر ادلة اعتبار الاستصحاب فاستصحاب الطهارة الاصلية بمقتضى هذه الأخبار مختص بما عدى هاتين الصورتين ، ولا يبقى لها الا صورة واحدة وهي ما اذا شك في طرو النجاسة الماء وتبديل حالته الاصلية بحالة اخرى موجبة للنجاسة اما بشبهة حكيمية او شبهة موضوعية هذا ولا يخفى عليك انه لا ينبغي ان يجعل ذلك اي التخصيص بالصورتين اشكالا على ما استظهره شيخنا العلامة الانصاري « قدس سره » من هذه الروايات من كونها مسوقة لبيان قاعدة الاستصحاب فقط ، بل لزوم التخصيص بالصورتين مؤيد لأرادة الاستصحاب دون القاعدة . فانه لو اريد منها قاعدة الطهارة لم يبق لها مورد الا نادراً لما عرفت من جريان الاستصحاب في الصور الثلث ، وقد حقق في محله تقدم الاصول المحرزة على الاصول المحضة ، فاذا فرض جريان الاستصحاب لم تصل النوبة الى قاعدة الطهارة ، نعم يكون للقاعدة محل في فروض نادرة في المياه كما اذا فرض تعدد الحالات المعارضة من الطهارة والنجاسة وفرض عدم العلم بالتأخره منها ، وكيف كان فبالتقريب المذكور يهون ارادة القاعدة من هذه الاخبار لكون ذلك موجبا لحل العموم في تلك الاخبار على الفروض النادرة .

هذا وقد نحصل مما ذكر ان ما أفاده العلامة الانصاري « اعلى الله مقامه » من كون المراد من الروايات ارادة جعل استصحاب الطهارة في باب المياه دون قاعدة الطهارة هو الاقوى .

هذه جملة ما يمكن ان يستدل به على اعتبار الاستصحاب عموماً أو خصوصاً وقد عرفت ان العمدة منها هي السيرة العقلانية والصحيحتان الاوليان لزرارة ومكاتبة القاساني ايضاً على الاقوى المؤيدة بسائر الاخبار التي قدمناها ، فلا ينبغي بعد ذلك التأمل بوجه في اعتبار الاستصحاب ، نعم ، يقع الكلام حينئذ في مقدار مفادها بعد تعين ارادة الاستصحاب منها فقط وستقف على ماهو الحق في المقام .

اما وجه تعين إن المراد من الاخبار خصوص الاستصحاب بالمعنى المصطلح فلما عرفت من سقوط احتمال الخلاف ووجهه اما في الصحاح فلظهور الجمل الناهية عن نقض اليقين بالشك في امور ثلاثة لا تناسب بل لانتزاع الامع الاستصحاب فقط بمعناه المصطلح بالبحوث عنه ، ( الاول ) : اجتماع اليقين والشك في زمان واحد ، ( الثاني ) : سبق زمن المتيقن على زمن المشكوك ، ( الثالث ) : اتحاد متعلق الشك واليقين ذاتا ، وبهذه الخصوصيات الثلاث الاستفادة من هذه الصحاح ينحصر مفادها في ارادة الاستصحاب الاصطلاحى ولا تشمل شيئاً من القواعد الثلاث المتقدمة في مبدأ البحث : وهي قاعدة القنضى والمانع بالوجوه المحتملة فيها ، وقاعدة الشك الساري ، وقاعدة استصحاب القهقري ، اما ( الاولى ) فلا خلاف متعلق اليقين والشك فيها ، فان اليقين هناك متعلق بوجود القنضى والشك راجع الى وجود المانع ، وقد عرفت ان الروايات ظاهرة في خلاف ذلك . واما ( الثانية ) فلا خلاف زماني الشك واليقين فيها ، وقد عرفت ان الظاهر من الروايات هو الاتحاد . واما ( الثالثة ) فلتقدم زمن المشكوك فيها على زمن المتيقن ، وقد عرفت ان الظاهر منها هو العكس ، فتعين ارادة الاستصحاب فقط من تلك الروايات وقس على ما ذكر قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم : « فان الشك لا ينقض اليقين

او فان اليقين لا يدفع بالشك ( ١ ) بعد الاغماض عن المناقشة فيها بما عرفت وقول عليه السلام : « اليقين لا يدخل فيه الشك » في مكاتبة القاساني ، فان حال هذه حال تلك الاخبار في الظهور المذكور بل وكذلك الكلام في الاخبار الخاصة فانها عند التأمل فيها لا يوافق ظاهرها مع شيء من تلك القواعد وانها لا تنطبق على موارد الا بارادة الاستصحاب بالمعنى المصطلح ، فلاحظ وتأمل .

اذ عرفت هذا كله فاعلم انه يقع الكلام حينئذ في مقدار مفاد هذه الاخبار العامة والخاصة وانها هل يستفاد منها اعتبار الاستصحاب مطلقاً - كما ذهب اليه جماعة من العلماء ، بل ينسب الى المشهور - او في خصوص ما اذا كان الشك في البقاء مستنداً الى جهة المزيل وناحية الرافع مطلقاً سواء كان الشك في وجوده او رافعية الوجود من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية وسيأتي تفصيل الكلام فيها واجمال القول في ذلك على ما يقتضيه التأمل .

والتحقيق : في مفاد تلك الاخبار تعين الوجه الثاني الذي ابداه المحقق الخوانساري واختاره العلامة الانصاري ، وتبعه غير واحد من الاعلام ، منهم شيخنا الاستاذ العلامة المحقق النائيني ( قدس الله تعالى اسرارهم ) وهو القول باختصاص الحجية بما اذا كان الشك من ناحية المزيل بعد احراز المقتضى بمعنى احراز استمداد المستصحب للبقاء والاستمرار لو خلى وطبعه في عمود الزمان الذي يشك في بقاءه فيه ، ومثال ذلك واضح لا يحتاج الى البيان ، واما وجه الاختصاص وتوضيحه فهو ان الاخبار الخاصة الواردة في المقام التي اشرنا الى بعضها في ما تقدم تشهد بقرينة موارد الاختصاص المذكور بالاخفاء ، فان الطهارة الحديثة والخبثية ونحوها

من موارد الاخبار الخاصة امور ، قد احزرت من ادلتها قابليتها واستعدادها للبقاء مدى الدهر لولم يطرأ عليها ما يزيلها ويرفعها .

« واما الاخبار العامة » فنها مكاتبة القاساني المتضمنة لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : اليقين لا يدخل فيه الشك ( التي قد عرفت قوة ظهورها في اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة فليس في الالفاظ الواقعة فيها ما يستظهر منه اختصاص الاعتبار بموارد الشك في الرفع ، فهي مع قطع النظر عن موردها مطلقة شاملة لموارد الشك في الرفع وموارد الشك في المقتضى واما موردها فهو من موارد الشك في الرفع بناءً على ان المراد من اليقين والشك فيها اليقين والشك المتعلقان بالامر العدي - كما هو الظاهر وهو عدم دخول رمضان او شوال ، واما بناءً على ان المراد منهما اليقين والشك المتعلقان بالامر الوجودي الخارجي - كتحقق شعبان او رمضان وبقاؤهما - او التشرى - كاستحباب الصيام او وجوبه مثلاً - كان المورد من موارد الشك في المقتضى لانطباق ضابطه عليه ، الا ان يدعي ان امثال هذه من الشك في تحقق الرفع مسامحة ، وكيف كان فلو لم تقل بظهور هذه المكاتبة في كون موردها من موارد الشك في الرفع ، فلا ظهور لها ايضاً في كون موردها من موارد الشك في المقتضى لتعدد الاحتمالات المتساوية ، وعلى كل حال فهي في نفسها مطلقة وشاملة لموارد الشك في الرفع وموارد الشك في المقتضى كليهما ، ولا بد في تقييدها بموارد الشك في الرفع من التثبت بظواهر ساير الاخبار العامة فنقول ان ما عدى المكاتبة من الاخبار العامة الناهية عن نقض اليقين بالشك فهي ظاهرة في الاختصاص بخصوصية في لفظ النقض واسناده الى اليقين ، توضيح ذلك : ان النقض في اللغة ضد الابرام وهو حل الشيء المبرم المقتول ، ومعنى نقض الغزل هو حله بعد قتله وابرامه وحيث انه من المقطوع عدم استعمال اللفظ في المقام في ذلك المعنى

الاصلي الحقيقي بل انما استعمل في معنى آخر بنحو التشبيه والاستعارة والتناسب  
اللازم بين المعنى المراد وبين المعنى المستعار منه اللفظ يقتضي ان يكون بينهما شبه  
وتناسب ظاهر : يصحح الاستعارة في نظر العرف فلا بد في المقام ان يكون  
المراد من لفظ النقص معنى يكون له شباهاة ظاهرة بالمعنى الحقيقي وهو الابرام ،  
وذلك المعنى ليس الرفع اليد في مقام العمل عن ترتيب الاثر على اليقين السابق  
فان كان المستصحب ومتعلق اليقين مما احرز استعداده للبقاء في حد نفسه اي  
ما لم يعرض الرفع ، فحيث ان في مثله تلازم اقتضائي بين تحقق الشيء وبقائه في  
حد نفسه ، فلا محالة يكون هنا تلازم اقتضائي بين اليقين باصل التحقق وبين اليقين  
ببقائه ذلك للتحقق فكان الامر ان في كل من اليقين والتميقن مبرمان ومفتولان بحيث  
كأنهما امر واحد ، وحيث ان اليقين الطريقي بشيء يقتضي الجري العملي على  
طبقته وترتيب آثار متعلقه فاليقين السابق يقتضي الجري العملي على طبق متعلقه  
من حيث اصل التحقق ومن حيث البقاء معاً فترتيب الآثار عليه من حيث  
تعلقه باصل التحقق وعدم ترتيب الآثار عليه من حيث تعلقه بالبقاء بمجرد  
الشك في عروض الرفع كانه نقض لحل وتفكيك بين اجزاء شيء واحد ، ولا خفاء  
في حسن استعارة لفظ النقص لهذا المعنى في مثل هذا الفرض ، وهذا بخلاف  
ما اذا لم يحرز استعداد المستصحب للبقاء في حد نفسه ، فانه لا تلازم في مثله  
بين اصل التحقق وبين بقاءه حتى اقتضاء ، فلا تلازم بين اليقين باصل التحقق  
وبين اليقين بالبقاء كذلك بل لا يقتضي اليقين باصل التحقق في مثله الا الجري  
العملي وترتيب آثار اصل التحقق عليه فقط ، واما ترتيب آثار البقاء فلا مقتضى  
له في مثله في حد نفسه فالتفكيك في مثله في الجري العملي بين الحثيثتين لا يستلزم  
التفكيك فيما يقتضيه شيء واحد بل جري عملي من حيثية لوجود المقتضى له ورك

للجري العملي من حيثية اخرى ، لعدم المقتضى له في مثله ما كان مقتضياً للجري العملي وهو اليقين باصل التحقق لم يرفع اليد عنه وما كان مقتضياً للجري العملي من حيث البقاء وهو اليقين بالبقاء لم يكن موجوداً بنحو حتى اقتضاء حتى ترفع اليد عنه واسناد عدم ترتيب الاثر من حيث اليقين بالبقاء المفروض انتفاءه الى اليقين باصل التحقق لا حسن فيه عرفاً - كما هو واضح - فلا يحصى عن كون موارد الشك في المقتضى خارجة عن مفاد هذه الاطلاقات ، و ( بعبارة اخرى ) واضحة استمارة لفظ النقص المعنى المراد من تلك الروايات وهو رفع اليد عن اليقين السابق من حيث الجري العملي شاهد على ان التعبد الاستصحابي المراد بيانه من تلك الاخبار انما هو في موارد يصح ويحسن استمارة لفظ النقص لرفع اليد عن اليقين السابق وهذا لا يكون الا اذا كان اليقين المسند اليه النقص هو اليقين المبرم المستحكم بلحاظ الاثر من جهة اقتضائه للجري العملي على مقتضاه وترتيب آثاره المتيقن عليه من ناحيتين ناحية اصل التحقق وناحية البقاء ، وهذا المعنى لا يستقيم الا فيما اذا كان المتيقن شيئاً احرز استعداده للبقاء في حده نفسه عمود الزمان الذي يشك في بقاءه فيه ، حيث ان اليقين المتعلق بمثل ذلك كما يقتضي الجري العملي على وفقه وترتيب آثاره المتيقن عليه من حيث اصل التحقق كذلك يقتضي الجري على مقتضاه من حيث البقاء ، وذلك لأن اليقين باصل التحقق في مثل هذا الفرض ملازم لليقين بالبقاء والاستمرار لولا الزلزل فكان اليقين من حيث اصل التحقق مبرم باليقين من حيث البقاء ، وحينئذ يصح النقص بمعناه الاستعماري ويكون المراد من نقض اليقين حل الحيتين وتفكيكهما بالجري العملي على وفق اليقين السابق من حيث اصل التحقق فقط ، مع انه كان يقتضي الجري العملي على وفقه من حيث البقاء ايضاً ، فمقتضى النهي هو عدم هذا التفكيك والتفصيل

بين الحيثيتين بمجرد احتمال طرو المزيل والرافع للتيقن ، وهذا كله بخلاف ما اذا كان التيقن شيئاً لم يحرز استعداده لبقاء طول الزمان المفروض واحتمل انعدامه فيه من غير ناحية المزيل ، فانه لا يصح اسناد النقض الى اليقين واستعارته لرفع اليسد عنه في مثل هذا الفرض حيث انه لا يكون لمثل هذا اليقين ابرام من الجبهتين مصحح لاسناد النقض اليه بلحاظه ، لعدم افتضائه إلا الجري العملي وترتيب الاثر عليه من حيث اصل التحقق فقط ، فهو بلحاظ البقاء شيء منعدم في حد نفسه ، ولازم ذلك كون ذلك اليقين السابق منتقضا ومنحلا بنفسه ، فلا تصل النوبة الى النقض الذي هو فعل اختياري . نعم ، لو كان المفروض قيام قرينة قطعية على ارادة الشارع في تلك الاخبار جعل التعبد الاستصحابي مطلقاً حتى في موارد الشك في المقتضى ، لكان اللازم الالتزام بذلك بمقتضى القرينة المفروضة وان كان وجه استعارة لفظ النقض حينئذ مخفياً لنا واما مع فقدانها كما هو المفروض ، فلفظ النقض ظاهر في اختصاص الاعتبار بموارد الشك في الرافع .

وما ذكرناه ظهر لك عدم الحاجة الى تقدير التيقن في مورد الاسناد ليكون النقض في الحقيقة مسنداً اليه كما يظهر من كلمات شيخنا العلامة الانصارى ( قدس سره ) وذلك لما عرفت من صحة اسناد النقض المنهى عنه الى نفس اليقين وحسنه ، حيث انه بلحاظ افتضائه للجري العملي من الحيثيتين يكون شيئاً مبرماً قابلاً لاسناد النقض اليه وان كان اسناد النقض الى التيقن ايضاً يمكن من الامكان ، بداهة : كون التيقن المحرز استعداده لبقاء طول زمان الشك امر مبرم ملتزم حيث تحققه بحيث بقاءه وما تلازمان غير منفيين إلا من جهة طرو المزيل ، لان ما يقتضي الحدوث فيه مقتضى لبقائه في حد نفسه لو خلى وطبعه ، ومعنى نقضه حينئذ حله بتفكيك الحيثيتين . وترتيب الاثر المترتب عليه من حيث اصل التحقق فقط ، واهمال ذلك من



حيث البقاء، ومقتضى النهي عن ذلك هو عدم الفرق بين اصل التحقق والبقاء، ولزوم الجري العملي على مقتضى ذلك المتيقن من الجهتين .

والحاصل : انه لا فرق فيما ذكرناه من ان الخصوصية المطلوبة في لفظ النقض تدعو الى اختصاص هذه الاخبار المتضمنة له بما اذا كان الشك في الرفع دون المقتضى بين ان يكون النقض مسنداً الى اليقين كما هو ظاهر الأخبار او الى المتيقن . نعم ، لا وجه للثاني الموجه الى الاضرار بعد صحة الاول المستغنى عنه .

فتلخص مما ذكرناه ان المدرج تحت العمومات الدالة على اعتبار الاستصحاب خصوص ما اذا كان الشك في ناحية المزيل ، وأما الموارد التي احرز فيها عدم الافتضاء أي عدم استقداد المستصحاب للبقاء في حد نفسه او شك فيها في ذلك فهي خارجة عن ظواهر العمومات قطعاً والشك في الافتضاء وعدمه موجب لكون الشبهة مصداقية بالنسبة الى تلك العمومات ، فلا يمكن التمسك بها حينئذ ، وقد تقدم ان المقدار المتيقن من بناء العقلاء على الجري العملي على طبق الحالة السابقة انما هو هذا المقدار الذي استظهرناه من الاخبار .

ثم لا يخفى عليك : انه وان لم يقع لفظ النقض في التلويح المتقدم في الاخبار المطلقة على احد التقلين بل الواقع فيه « فان اليقين لا يدفع بالشك » إلا انه من الواضح ان استعمارة لفظ الدفع للمعنى المراد فيها ، وهو رفع اليقين السابق بالشك اللاحق بعدم ترتيب آثار البقاء لا مصحح لها ايضاً إلا فيما اذا كان في اليقين السابق افتضاء للجري العملي على طبق البقاء ايضاً حتى يدفع ذلك ويجمع عنه الشك في ناحية المزيل ، وهذا لا يكون إلا فيما اذا كان المتيقن مما احرز التلازم بين حدوده وبقائه في نفسه أي لولا طرو ما يزيله ، ولا يخفى عليك ايضاً ان بالوضوح من الوجه المصحح لاستعمارة لفظ النقض أو الدفع المعنى المراد في تلك

الاجبار لا مجرى له الا في موارد الاستصحاب ، واما في موارد قاعدة اليقين التي يفرض فيها تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين السابق الذي لا يكون الا مع فرض زوال اليقين ، بحيث انه لا وجود لليقين فعلا حتى ينتضي الجرى على طبقه وعدم اقتضاه ما كان منه في السابق إلا الجرى على طبقه ما دام موجوداً فلا مصحح لاستمارة اللفظين فيها بوجه على ما هو واضح ، وهذا موطن قوى آخر ، لا يكون المراد في تلك الاخبار أو في خصوص العلوى اعتبار قاعدة اليقين فقط او هو مع اعتبار الاستصحاب فلا تفعل ، ولا يخفى عليك ايضاً ان ما تقدم من الوجه المصحح لاستمارة اللفظين المعنى المراد منهما في تلك الاخبار امر لا يرتبط بخصوصية وصف اليقين وكونه أمراً قوياً في مقابل وصفي الظن والشك - كما يظهر من المحقق صاحب الكفاية وغيره ( قدس الله اسرارهم ) - بل انما هو امر مبني على التلازم الافتضائي بين الاحراز المتعلق باصل التحقق وبين الاحراز المتعلق بالبقاء ، للتلازم الافتضائي بين اصل التحقق وبين البقاء في نفس المحرز سواء فرض احرازه باليقين الوجداني او الحججة الشرعية التي اقيمت مقامه في الطريقية والكاشفية - فاليقين وان كان مأخوذاً في تلك الاخبار في موضوع التعبد الاستصحابي إلا انه قد اخذ فيه بنحو الكاشفية أي بما انه مصداق من مصاديق مطلق الكاشف والمحرز ، وهذا هو المعنى الصحيح لاخذ اليقين في الموضوع بنحو الكاشفية الذي تقوم معه الطرق والامارات مقامه بمجرد ادلة اعتبارها على ما اوضحناه في محله ، وعليه فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب في موارد احراز الحالة السابقة بالطرق الشرعية من دون حاجة الى تكلف اصلا على ما سنعرض له في بعض التنبيهات ( انشاء الله تعالى ) .

ثم انه بعد ما اتضح لك مما تقدم وجه ما هو المختار من التفصيل في اعتبار

الاستصحاب بين موارد الشك في المقتضى وموارد الشك في الرفع بتضح لك فساد كل ما يستدل به لسائر الأقوال في المسألة فلا حاجة لنا إلى التعرض لها وبيان فسادها تفصيلاً ، وينبغي صرف عنان الكلام إلى بيان الضابطة لتمييز موارد الطائفتين ، فنقول : إن المستصحب إما أن يكون من الأمور الخارجية أو من الأمور التشريعية ، أو على التقديرين إما أن يكون امراً وجودياً أو عدمياً ، أما الإعدام سواء كانت أعدام الأمور الخارجية أو أعدام الأمور التشريعية كلية كانت أو جزئية : فلا خفا في أن الشك فيها شك في الرفع لا محالة عقلاً وعرفاً ، بداهة : استمرار عدم كل ممكن حادث لو خلى ونفسه ما لم تتحقق علة الوجود الرفع له ، وأما الأمور الوجودية الخارجية بلونها تكون معرفة اقتضائها وتشخيص مقدار استعدادها للبقاء ، موكولة إلى نظر العرف وتشخيصه ، وليس لذلك ضابط مطرد ، لاختلاف الموضوعات الخارجية في ذلك غاية الاختلاف فانك ترى استعداد بعض الأشياء للبقاء بحسب الطبع لولا الزبل الزيد من مائة سنة مثلاً ، وعدم استعداد بعضها للبقاء إلا ثلاثة أيام أو أقل وترى المتوسطات مختلفات غاية الاختلاف ، فالمدار على تشخيص العرف ، وأما التشريعية منها فإما أن تكون من الأحكام الوضعية أو تكون من الأحكام التكليفية ، وعلى التقديرين ( فتارة ) يفرض تعلق الشك فيها بالحكم الجزئي وتكون الشبهة حينئذ موضوعية ، و ( أخرى ) يفرض تعلقه بالحكم الكلي وتكون الشبهة حينئذ حكومية لهذه أقسام أربعة للمجموعات الشرعية التي ينبغي بيان ضابطها لتفترق بها موارد الشك في المقتضى عن موارد الشك في الرفع ، فنقول :

أما الشبهة الموضوعية فالضابط لموارد الشك فيها أن يكون الحكم منشأ بنحو القضية الحقيقية معلقاً على فرض وجود ما أخذ في موضوعه من الأمور الزمانية من غير تقييد ذلك الموضوع بزمان خاص ، ومن غير تقييده بعدم ما أخذ موضوعاً أيضاً

فذلك الحكم أو نقيضه ، ففي مثله لا محالة يكون الحكم المنشأ بمد تحققه وفعليته بطلاناً  
ما اخذ في موضوعه ، مما يبقى بنفسه ما لم يعرض وجود ما اخذ في موضوع ضابط  
ذلك الحكم أو نقيضه ، فكل حكم قد انشأ بهذا النحو فهو بمد تحققه وفعليته بطلاناً  
ما اخذ في موضوعه ، يكون الشك في بقاءه مستنداً لا محالة الى الشك في تحقق ما يزيل  
من دون فرق في ذلك بين كون المستصحب حكماً وضعياً أو حكماً تكليفاً . (الاول)  
فكنا للطهارة بقسميهما والحدث والنجاسة فإن كلا منها مجمول على نحو القضية  
الحقيقية مطلقاً على فرض وجود الامر الزماني من المسحطين والغسلتين مثلاً في الطهارة  
لحدثية والفعل في الكر مثلاً في الطهارة الخبثية والنوم والاغماة مثلاً في الحدث  
ولصلابة اللبس مثلاً في النجاسة ، فان الاستفادة من الشرع ان مثل هذه الاحكام  
للموضوعية للملقة على هذه الامور الزمانية تتحقق بتحققها وتبقى الى ان يوجد ما يزيله وهو  
الموضوع الزماني المعلق عليه ضد ذلك الحكم أو نقيضه ، فاذا تحقق النوم مثلاً حكم  
بتحقق الحدث وهو قابل للبقاء الى ان يحدث المزيل وهو المطهر الشرعي من الموضوع  
والفعل وغير ذلك ، واذا تحقق الغسل والمسح مثلاً على الوجه المعتبر شرعاً في  
حصول الطهارة حكم بتحققها وبقائها الى ان يتحقق المزيل لها من النوم ونحوه وكذلك  
الكلام في الطهارة الخبثية والنجاسة واما الثاني فكل وجوب الصيام ، او التمام المعلق على  
اكون المطلق حاضراً من غير تقييده بزمان خاص ، ولا بعدم عروض ما اخذ في موضوع  
وجوب المقصر او الافطار ، بل هذا هو الشأن في جميع التكاليف الشرعية المنشأة  
على العناوين الأولية معلقة على تحقيقات موضوعاتها مع انشاء ما يضلها او يناقضها  
بنحو القضية الحقيقية معلقة على العناوين الثانوية العارضة عليها : من الضرر ، او  
الخرج ، او الاضرار ، او نحو ذلك ، ومن موارد الشك في الرفع : الشك في امتثال  
كلي حكم اجبائي ، واستحبابي ثابت شرعاً ، فان الامتثال رافع ومزيل له . واما لو

كان الحكم وضعياً كان او تكليفياً معلقاً على زمان خاص بحيث كان لقطعة خاصة من الزمان دخلاً في موضوع ذلك الحكم وترتبه عليه ، كوجوب الصوم المعلق على تحقق نهار رمضان المغي بالليل ، او وجوب الصلاة المعلق على وقت خاص كما بين الطلوعين وما بين الزوال والغروب ، وكذلك سائر الموفقات الشرعية المحدودة بزمان خاص .  
الغاية بغاية مخصوصة ، فالشك في بقاءه بمد تحققه يتصور على وجهين :

(الاول) - ان يشك في بقاءه مع احراز عدم تحقق الغاية وهي منتهى الزمان الخاص لاحتمال طرؤ شيء مما يزيل الحكم الوضعي او يسقط الحكم التكليفي كما اذا شك في بقاء وجوب الصوم في اثناء النهار لاحتمال طرؤ المرض ، او السفر ، او غير ذلك من السقطات ، فيندرج هذا الوجه في القسم الاول - وهو الشك في الرفع - ويكون الاستصحاب جارياً في مثل الفرض ، لاحراز استعداد المستصحاب للبقاء في حد نفسه الى تحقق الغاية .

( الثاني ) - ان يشك في بقاءه من جهة الشك في تحقق منتهى الزمان المتأخذ في موضوع الحكم الموجب لانتهاء الحكم بانتهاؤ موضوعه ، وعليه ذ ( تارة ) يكون الشك في البقاء من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا علم بان استتار الشمس وغيوبه قرصها غاية لوجوب الصوم شرعاً ولكن شك في بقاء هذا الحكم من جهة الشك في استتار القرص وعدمه ، ( اخرى ) : يكون الشك في البقاء من جهة الشبهة الحكمية ، كما اذا علم بان جوب الصوم مثلاً قيد شرهاً بالغروب ولكن لم يعلم المراد من قوله هل هو استتار الشمس او ذهاب الحجر ، وذلك اما لفقد النص ، او اجماله ، وفي هاتين الصورتين من الوجه الثاني يكون الشك شكلياً في مقتضى عدم احراز استعداد المستصحاب للبقاء في زمن الشك لو خلى وطبمه ، فلا يجري الاستصحاب لاحتمال تحقق الغاية وانصرام موضوع القضية المتيقنة وانصرام الحكم بانصرامه ،

فيحتمل حينئذ ان يكون الاخذ بالحالة السابقة من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر ، فيكون التمسك بعمومات الاستصحاب في مثله تمسكاً بالعام في الشبهات المصادقية ، فان الحكم بالبقاء في مورد الاستصحاب متوقف على انحفاظ الموضوع ، وهو غير محرز في الصورتين ، فلا تشملها ادلة الاعتبار - كما عرفت - هذا والذي يظهر من بعض القائلين باعتبار الاستصحاب في خصوص الشك

في الرفع - كشيخنا الاستاذ العلامة النائيني ( قدس سره ) - اندراج هاتين الصورتين او خصوص الاولى في موارد الشك في الرفع ، وهو خلاف التحقيق ، لما عرفت من ان الشك في وجود الغاية . او كون ما هو الموجود غاية من جهة الشبهة الحكمية ، او المصادقية شك في اقتضاء الحكم المعني . بها واستعدادها للبقاء الى زمان الشك ، هذا مضافاً الى احتمال تبدل الموضوع فلا تشملها الاخبار وادلة الاعتبار . نعم ، قد عرفت ان الشك في بقاء الحكم المعني بغاية لو كان مستنداً الى غير جهة الغاية ، بل كان ناشئاً عن احتمال طرو الزيل او المسقط في اثناء الزمن المضروب لذلك الحكم كان الشك حينئذ في ناحية الرفع وجرى فيه الاستصحاب ،

ثم ان الشك الناشئ من ناحية الرفع يتصور من وجوه ، لانه اما ان يكون الشك في تحقق الرفع ووجود الزيل بعد تشخيصه بعنوانه وحكمه ، كما اذا شك في بقاء الطهارة الحدئية لاصل الشك في تحقق النوم الناقض لها شرعاً ، واما ان يكون الشك في رافعية ما هو الموجود ، بعد تشخيص الرفع بعنوانه وحكمه وهذا (تارة) يكون لاجل الشك في صدقه وانطباقه على ما هو الموجود وتكون الشبهة ح مصادقية خارجية ، وهذا كما اذا شك في بقاء الطهارة من جهة خروج رطوبة مشتبه بالبول الذي ثبت ناقضيته ، او الوذي الذي ثبت عدم ناقضيته مثلاً ، و ( اخرى ) : يكون لاجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين مالا يكون رافعاً له وتكون

الشبهة ايضاً مصداقية خارجية ، كما اذا اشتغلت ذمة المكلف بفائتة مرددة بين الظهر والمغرب مثلاً فصلى احدى الصلاتين ، او ترددت النجاسة الثوب مثلاً بين ما يحتاج في ازالتها الى الغسل مرتين وبين ما يكفي فيها الغسل مرة بعد فرض الغسل مرة و ( نالته ) يكون الشك في رافعية ماهو الموجود لاجل الشبهة الحكيمة ، اما لفقدان النص ، كما اذا فرض خروج المذي بعد الطهارة وشك في بقاءها من جهة الشك في ناقضية المذي شرعاً لفقدان النص ، او لاجمال النص لشبهة مفهومية مفروضة في العنوان الواقع في الدليل المثبت للرافعية ، كما اذا فرض العنوان الواقع في الدليل لفظ النوم وشك في مفهومه لغة وانه هل يصدق على الخفقة أم لا وفرض تحقق الخفقة بعد الطهارة او لتعارض النصين لو بنى على تساقطها كما اذا تعارض الدليلان في ناقضية الرعاف للطهارة أو في نجاسة بول الخفاش وفرض تحقق الرعاف بعد الطهارة الحديثة او فرض اصابة بول الخفاش بعد تحقق الطهارة الخبيثة ، فان اقتضاء المستصحب واستمداده للبقاء في حد نفسه في زمن الشك محرز في جميع هذه الصور واليقين المتعلق به متمضى المجري العملي عليه بقاء كما اقتضاه من حيث اصل التحقق فيتم الوجه المصحح لاستمرار لفظ النقض في الجميع مع الحفاظ الموضوع ، فتشملها ادلة الاعتبار هذا كله في الشبهات الموضوعية والاحكام الجزئية .

واما الشبهات الحكيمة والشكوك المتعلقة بالاحكام الكلية فنشأ الشبهة

فيها ( تارة ) تكون احوال طرو النسخ و ( اخرى ) : انتفاء شيء يحتمل دخل وجوده في موضوع الحكم او حدوث شيء يحتمل دخل عدمه فيه :

فعلى ( الاول ) لا اشكال بل لا خلاف بل يمكن دعوى الضرورة على اعتبار

الاستصحاب فيها والبناء على عدم النسخ فيتمسك به المجتهد ويفني بمقتضاه ، وربما

يقال : ان بناء المجتهد على عدم النسخ في الاحكام انما هو لأجل التعويل على

الاطلاق الازماني في ادلتها ، او على دليل عام منفصل وسيجيء - التعرض لذلك  
وبيان فسادها في بعض التنبهات « ان شاء الله تعالى » والاشكالات التي ستعرض  
لها في جريان الاستصحاب في الشق الثاني من الشبهات الحكمية من احتمال تبدل الموضوع  
وكون الشك في المقضى وانتفاء الاثر العملي الخارجي وعدم تصور يقين المجتهد  
بعملية الحكم وشكها في بقاء ما يتعين به بالنظر الى فعليات الاحكام كلها منتفية في  
المقام ، نظراً الى ان ما يستصحب في موارد احتمال النسخ انما هو الوجود الاعتباري  
القانوني للاحكام الكلية ، وهو مما لا يخفاء في كونه بنظر العرف مما يبقى لو خلى  
ونفسه ، ما لم يعرض جعل قانون آخر يرفعه ، ولا نظر في استصحاب قانونية ذلك  
القانون الى ما اخذ في موضوع ذلك الحكم حتى يكون المورد من موارد احتمال  
تبدل الموضوع ، نظراً الى ما هو الحق ، من ان النسخ وان كان رفضاً ظاهراً  
الا انه يدفع في الواقع وتبدل للموضوع ، لاستحالة البقاء بمعناه الحقيقي في حقه تعالى  
كما لا نظر في استصحاب الحكم بما انه قانون الى مواطن فعليات ذلك الحكم حتى  
يقال ان ما تحقق من تلك الفعليات قد انصرفت وما لم يتحقق لم يتحقق بعد فإين  
اليقين بعملية الحكم والشك في بقاءه ، كما انه يكفي في صحة التعميد بهذا الاستصحاب  
وعدم لغووته جرى المجتهد على طبقه عملاً وعمله هو الافتاء ببقائه ، وكيف كان  
فلا ينبغي الاشكال في اعتبار الاستصحاب في مورد الشك في النسخ بعد الاتفاق  
على اعتباره في الجملة حتى على مذهب من انكر اعتباره في الشبهات الحكمية - كالمحدثين  
( قدس الله اسرارهم ) - وعلى « الثاني » وهو ماذا كان منشأ الشك في بقاء الحكم  
الكلي احتمال تبدل الموضوع لاجل انتفاء شيء يحتمل دخل وجوده في موضوع  
الحكم ، او وجود ما يحتمل دخل عدمه فيه مع فرض القاطع ببقائه ما هو المعمول على  
كل تقدير وعدم نسخه - وهذا كما اذا شك المجتهد في بقاء كل ما تغير باوصاف



النفس وزوالها بعد زوال التغير من ضد نفسه من دون اتصاله بالمعتصم ، لاحتمال  
خالة التغير حدوثاً وبقاءاً في النجاسة كذلك ، واحتمال كفاية حدوث التغير  
في حدوث النجاسة وبقاؤها ما لم يطهر بالطرق المقررة للتطهير ، وكذا اذا فرض  
ببقاء في بقاء طهارة التيمم الواجد الماء في اثناء الصلاة لأجل الشك واحتمال ان  
يتم الوجدان موضوع حدوثاً وبقاءاً للطهارة كذلك الى ان تتم الصلاة ، واحتمال  
كفاية حدوثه في حدوثها وبقائها الى ان تتم ، وعلى هذا القياس سائر الامثلة  
التي في المثالين مثلاً يستصحب المجتهد النجاسة في الاول والطهارة في الثاني حكماً  
كلياً ، ويفتي به بعد البناء على جريان الاستصحاب في مثل هذه الشبهات ، فقد  
بلغ الخلاف في اعتبار الاستصحاب فيها ، فالمنسوب الى المشهور اعتباره وذهب  
المحدثون من الاصحاب ( قدس الله تعالى اسرارهم ) الى عدم الاعتبار والمسألة لا  
تدور عن الاشكال من جهات :

منها : عدم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة واحتمال  
ظهوره فيهما ، فتتحقق الشبهة المصدقية في ان الاخذ بالحالة السابقة في مثله ابقاء ما كان  
على ما كان ، او اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر ، ومنها : كون الشك  
فيها من الشك في المقتضى لتردد الحكم بين ما هو باق بنفسه لبقاء موضوعه ، وبين  
ما هو منعدم بنفسه لانعدام موضوعه ، ومنها ان التعمد بالاستصحاب ، جعل وظيفة  
عملية ، فلا بد في صحة جعله من اثر عملي يجرى عليه المجتهد باستصحابه ، وربما  
فرض عدم ابتلاء المجتهد بالحكم الذي الذي يريد استصحابه حتي يجري على طبق  
قواعد العملية بقاءاً ، ومنها : انه لا بد في اعتبار الاستصحاب من اليقين بتحقق  
الشيء وفعالته والشك في بقاء ذلك المتحقق وهذا لا يتصور من المجتهد بالنظر الى  
الاحكام الكلية بكليتها التي تجعل بنحو القضايا الحقيقية معلاقة على فروض تحققات موضوعاتها

ولا خفاء في ان تحقيقات تلك الاحكام الجزئية التي تنحل اليها القضايا الحقيقية وفعاليتها هي بتحقيقات تلك الموضوعات وفعاليتها ومن الواضح ان تحقيقات تلك الموضوعات وتحقيقات احكامها في زمن الشك المجتهد ، بين ما هي فعلية لم تنصرم وما هي صارت فعلا وانصرمت وما هي لم تصر فعلية بعد ، وما يتصور من المجتهد من الشك في البقاء الفعلي انما يكون بالنظر الى التحقيقات الفعلية من تلك الاحكام ، واما ما تحقق منها وانصرمت فلا شك في بقاءها ، للعلم بانعدامها ، وما لم تتحقق منها بقاء فلا يقين باصل تحققها الفعلي حتى يكون الشك في بقاءها . ونتيجة ذلك ان المجتهد لا يتصور منه اليقين بتحقيق الاحكام والشك في بقاءها بالنظر اليها بكلياتها وهذه الاشكالات - كما ترى - ترتفع من ندي واحد ولها مذناً فارد ، وهو ان الشك من المجتهد في هذه الطائفة من الشبهات الحكمية ليس شكاً في بقاء الحكم الجعول بعد العلم بتحقيقه وانما هو شك وتردد فيما هو الجعول وان الجمل قد تعلق بما هو باق قطعاً في مواطن تحققه وفعالته او بما هو زائل كذلك وسيأتي ( ان شاء الله ) في بعض التنبيهات وفي الخاتمة التعرض لما يمكن دفعه من هذه الاشكالات . ولما به يمكن دفعها والتخلص عنها ، وانما المقصود في المقام الاشارة الى ان الشك في هذه الطائفة من الشبهات الحكمية شك في الاقتضاء دائماً ، ولا يكون استعداد المستصحب للبقاء في نفسه لو لم يطرأ ما يزيله محرراً في شيء منها ابداً وان الاظهر بناءً على ما استظهرناه من ادلة الاعتبار هو عدم اعتبار الاستصحاب في هذه الطائفة .

تذنيب لا بأس بالتأسي بالاعلام واقتفاء اثرهم في المقام بصرف عنان الكلام لبيان حقيقة الاحكام الوضعية والملازم بينها وبين التكليفية واستقصاء الكلام في ذلك يستدعي رسم امور :

( الامر الاول ) - انه قد اختلفت كلمات الاصحاب في حقيقة الاحكام  
الوضعية . فقد يظهر من بعضهم عدم صحة اطلاق الحكم عليها واختصاصه بالاحكام  
التكليفية ، لكنه خلاف التحقيق ومنشأ الاشتباه الاشتباه في تعريف الاحكام المأخوذة  
في تعاريفهم لعلم الاصول بانه علم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية ، فلما  
عرفها بعض بانها عبارة عن الخطابات الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين ورأي عدم  
انطباقها على الاحكام الوضعية انكر صدق الحكم عليها ، وعرفها الآخرون بانها  
عبارة عن المحمولات الشرعية وثالث بانها النسب الجزئية القائمة بين  
للموضوعات والمحمولات ، كما في قولنا : الصلاة واجبة والماء طاهر مثلاً .  
والتحقيق : انا لا نعني في اطلاقنا من الحكم الشرعي الا المجمول الذي  
كان امر وضعه ورفع به الشارع ، وهذا كما يتحقق في الاحكام الخمسة التكليفية  
بذلك يتحقق في الاحكام الوضعية وحيث انا قد اوضحنا في مبحث الاوامر  
حقيقة الاحكام التكليفية الشرعية وقلنا بانحصارها في الخمسة وان التكليف يطلق  
وجه الحقيقة على اثنين منها ، وهما الوجوب والحرمة ، لاستتباعها الكلفة على  
الكلف ، واما الثلاث الاخر : وهي الكراهة ، والاستحباب ، والاباحة ، فيطلق  
عليها الاحكام التكليفية تغليباً وبعض المناسبات كأجتماعها معها في تقسيم الحكم المجمول  
من حيث الاقتضاء والتخيير فلا نطيل باعادة الكلام فيها .  
واما ( الاحكام الوضعية ) فهي عبارة عن كل امر يكون وضعه ورفع به بيد  
الشرع ، ومطلق ما يكون مر بوطاً بتصرفه على وجه التشريع واعمال المولوية  
لا يمكن من الاحكام التكليفية الخمسة ، فكل ما يستحق اطلاق الحكم عليه بالمناط  
الذكور ولا يكون من الخمسة المذكورة فهو من الاحكام الوضعية فلا وجه لما  
ذكره بعض من اختصاصها بامور ثلاثة : [ السبية ، والشرطية ، والمانوية ] او

خسة باضافة العلية والعلامية - كما عن بعض آخر - او تسعة باضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة - كما عن ثالث - وربما اضيف اليها القضاوة والولاية .

ثم قد وقع الخلاف في انها هل هي قابلة للجعل التشريعي بالاصالة مطلقاً او انها لا تقبل مطلقاً الا الجعل التشريعي بالتبع ، او التفصيل بان بعضها غير قابلة للجعل التشريعي مطلقاً لا بالاصالة ولا بالتبع وبعضها لا تقبل الجعل التشريعي الا بالتبع ، وبعضها قابلة للجعل التشريعي بالاصالة وبالتبع او التفصيل بان بعض ما عد منها من الاحكام الشرعية الوضعية ليس في الحقيقة من الاحكام فليس قابلاً للجعل التشريعي بوجه وبعضها لا تقبل الا الجعل التشريعي بالتبع وبعضها لا تقبل الا الجعل التشريعي بالاصالة والكل من هذه الوجوه قول ، والظاهر هو الوجه الاخير

« الامر الثاني » تنقسم المفاهيم بالمحصن العقلي الى اربعة اقسام :

« الاول » : هي الحقائق الخارجية والمهيات المتأصلة التي يكون الخارج وعاء لوجودها ويكون لها فيها ما بجذاه من دون افتقارها في وجودها الخارجى الى القيام بشئ آخر بل هي امور توجد في الخارج وتقوم بانفسها ، وبعبارة اخرى وجيزة ، هي الامور التي توجد في الخارج بان وجود الحقيقي الاستقلالي لا الفرضي الاعتباري او التبعي النعتي ، والجواهر كلها على افرعها المختلفة تكون من هذا القسم من المفاهيم .

( الثاني ) : هي الحقائق الخارجية والامور المتأصلة التي توجد في الخارج ولها ما بجذاه ولها تحقق في وعاء الخارج كالطائفة الاولى الا انها غير قابلة للوجود الاستقلالي ، فلا تقوم بانفسها بل انها توجد في الخارج بالوجود التبعي النعتي وتقوم في الخارج بوجودات اخر فتكون وجوداتها لانفسها عين وجوداتها لغيرها ، وهذه الطائفة تنطبق على الاعراض كلها من اية مقولة كانت ، كالكيف

والكم ، والفعل ، والانفعال ، وامثال ذلك من الاعراض ، فان الاعراض على اختلاف حقائقها انما توجد في الخارج بالوجود النعتي التبعي ولا يتصور وجودها في الخارج الاقامة بغيرها ، وهي معروضاتها . فهذا القسم من المفاهيم مفتقر في وجوده الخارجى الي القسم الاول ، دون العكس .

« الثالث » هي المفاهيم الغير القابلة للوجود الحقيقي باحد النحويين المتقدمين لان حقيقة آية عن قبول الوجود الحقيقي الاستقلالي او النعتي : بحيث يكون الخارج وعاء لوجودها وتحققها ، بل هي امور يعتبرها العقل وينزعها عن بعض الاشياء المتخصصة ببعض الخصوصيات ، فمن وجود ذلك البعض ينزع العقل ذلك المفهوم الاعتباري الذي ليس له وجود حقيقي متأصل استقلالي ، او نعتي ، بل لو كان هناك وجود قائما هو للمنشأ فليس له وجود الا وجود منشأ انتزاعه وانما له مجرد اعتبار العقل اياه وفرض تحققه بتعمله وفعالته نعم ذلك الوجود المتأصل المفروض لمنشأ الانتزاع قابل الاسناد الى هذا الامر الانتزاعي الاعتباري كما يسند الى منشأ الانتزاع غاية الامر ان اسناده الى منشأ الانتزاع يكون اولاً وبالقات والى المنتزع ثانياً وبالعرض ، وهذا القسم من المفاهيم منطبق على جميع الاعتبارات العقلية المنتزعة التي ينتزعها العقل من الموجودات المتأصلة بالوجود الاستقلالي او التبعي ، وهي الجواهر والاعراض ، لخصوصيات فيها تستنبع لانتزاع العقل وذلك كالفوفية ، والتحتية ، والتقدم والتأخر ، وامثال ذلك ، ويسمى هذا القسم من المفاهيم بالاعتبارات العقلية ، ولا مدخلية لبناء العقلاء في تحقق هذه الاعتبارات بل تحقيقاتها تتبع الانتزاع العقلي واعتباره .

( الرابع ) هي المفاهيم التي لا تقبل الا الوجود الفرضي البنائي الحاصل بتباني العقلاء وتماهدم على فرض الوجود لها بداعي كونها محلا ومداراً للأثار المتوقف

عليها نظم معاشهم او معادهم من اغراضهم العقلانية ، فان العقلاء لاجل مصالحهم  
ربما يعتبرون بعض المماني وينون على تحققها ويلتزمون بفرض وجودها ، كاعتبارهم  
الملكية والزوجية ، والرقية وامثال ذلك ، والمعتبر لمثل هذه المفاهيم قد يكون  
من يده الامر ويجب اتباعه مثلاً من الشرع او العرف ، فيقبه في ذلك سائر  
العقلاء ، فيكون اعتباره اعتباراً تأسيسياً ، وقد يكون المعتبر لها عامة العقلاء  
او جماعة منهم فيوافقهم الشرع بشارعيته فيكون توافقه لهم امضاءً لما عند  
من الامور المعتبرة ، ثم ان اعتبارهم لمثل هذه المفاهيم قد يكون بافتضاء فطرتهم  
وجيلتهم ، كما في نوع الامور المعتبرة باعتبار العقلاء ، وقد يكون باجماع عدة منهم  
واعمال نظرياتهم الخاصة ، وكيف كان فهذا القسم من المفاهيم يسمى بالاعتبارات  
العقلانية وليس لها كما عرفت حظ من الوجود الا الوجود الفرضي البنائي والتقرر  
الجمالي الاعتباري وتنطبق هذه الطائفة على جميع الوضعيات المتداولة عند العقلاء .

ثم اعلم ان الطائفة الاولى تشترك مع الثانية في عدم قابليتها للاجمل التكويني  
وقد عرفت الفارق بينهما ، وتفارقان الطائفة الاخيرة في عدم قابليتهما للاجمل التشريعي  
بخلافها ، فان الطائفة الاخيرة لا تقبل الا الاجمل التشريعي ولا يتعقل لها وجود  
تكويني - كما عرفت - ، فان تكوينها عين تشريعيها ، واما الطائفة الثالثة فهي برزخ  
بين الاوليين والاخيرة ، فانها تشبه الاوليين في انه ربما يكون لها وجود تكويني  
في الخارج ولو بالنظر الى وجود منشأها الذي قد عرفت صحة اسنادها اليها بالتبع  
وتشبه الاخيرة في ان تحققاتها بنفسها انما هي بالاعتبار ، غاية الامر انه من العقل  
فيها ومن العقلاء في الاخيرة هذا مضافاً الى انه ربما يكون لها وجود تشريعي يتبع  
منشأها انتزاعاً ، والمراد من التبعية هنا ليس تعدد الوجود مع التبعية في الخارج  
كما في القسم الثاني ، بل المراد انها توجد في الخارج بوجود منشأها انتزاعاً ،

لما عرفت من صحة اسناد وجودات المناشىء اليها فهي بهذا المعنى تابعة في اصل الوجود ووصفه لتلك المناشىء فان كان منشأ الانزاع من الامور التكوينية الغير القابلة للتكوين كان ذلك الامر الانزاعي موجود بالوجود التكويني ، وان كان منشأ الانزاع من القسم الأخير اي من الاعتبارات العقلية والامور التشريعية كان المنتزع موجوداً بالوجود التشريعي فهذا الاعتبار تنقسم الطائفة الثالثة من المفاهيم الى قسمين قسم قابل للجعل التكويني فقط وقسم قابل للجعل التشريعي فقط هذا ملخص الكلام في الاقسام المتصورة في باب المفاهيم والمباز بينها بحسب حنائقها وقابليتها للجعل التكويني او التشريعي .

ثم لا يخفى في ان حمل هذه المفاهيم على انفسها حمل اولي ذاتي فان الحجر حجر والبياض بياض والفرقية فوقية والملكية ملكية وعلى هذا القياس كل ذلك بالحمل الاولي الذاتي ، واما حملها على مصاديقها الموجودة في الخارج حقيقة او اعتباراً فهو حمل شايع صناعي ، ان المحمول ان كان من غير المعاني الحديثة فحملة على مصاديقه من حمل المواطة وحمل هو هو كزيد انسان ، وما احاط بهذا الجسم سطح ، ونحو ذلك ، وان كان من المعاني الحديثة او غيرها مما يصلح ان يقع مبدأ الاشتقاق « فتارة » يلاحظ حملها على مصاديقها من حيث ملاحظة وجوداتها في انفسها ، فيكون الحمل حمل مواطة وهو هو : كقولنا : ما صدر من زيد ضرب ، وما انصف به يوم الخميس بالنسبة الى يوم الجمعة سبق وتقدم ، وما تحقق لزيد بالنسبة الى هند بمقد النكاح زوجية وامثال ذلك ، و « اخرى » يلاحظ حملها على موضوعاتها من حيث واجديتها لها فيكون الحمل حمل اشتقاق وذو هو كقولنا زيد ضرب او سابق او زوج ونحو ذلك ، فتلخص مما ذكرناه ان مفاهيم الاشياء ليس على نهج واحد في مقام الجعل والايجاب بل هي مختلفة في نحو الوجود والانجعال فمنها ما لا يقبل الاجعل التكويني فقط

وهي الجواهر والاعراض ، ومنها ما لا يقبل الالجمل التشريعى فقط وهي الاعتبارات العقلانية ، ومنها ما يقبل الجمل التكويني تارة والتشريعى اخرى غاية الامر بالتبع لا بالاصالة ، وهي الاعتبارات العقلية والامور المتزاعية ، فان منشأ النزاع فيها ان كان امراً تكوينياً لا تناله يد التشريع كان ذلك للنزاع موجوداً بالتكوين تبعاً وان كان المنشأ امراً تشريعياً لا يقبل التكوين كان المنزاع موجوداً بالوجود التشريعى تبعاً .

( الامر الثالث ) : بعد ما عرفت من اقسام المفاهيم الى ما لا يقبل الالوجود التكويني ولا تناله يد التشريع والاعتبار كالجواهر والاعراض بداهة عدم صيرورة الشيء حجراً مثلاً بالتشريع والاعتبار وعدم وجود البياض والسواد مثلاً بالتشريع والاعتبار ، والى ما لا يقبل الالوجود التشريعى كالملكية والزوجية وامثال ذلك من الاعتبارات العقلانية بداهة عدم تعقل تكوين شىء من هذه الامور ، وانما يوجد في وعاء الاعتبار بالتشريع وفرض الوجود والى ما يتبع في اصل الوجود ووصفه منشأ النزاع فان وجد بالتكوين كان المنزاع تكوينياً وإن وجد بالتشريع كان المنزاع امراً اعتبارياً تشريعياً ، فاعلم - ان المجموعات الشرعية من الاحكام التكليفية والوضعية لا بد من النظر فيها من جهات .

( الاولى ) : فى المصالح والفساد المقتضية للجمل والتشريع ، سواء قلنا بلزوم قيامها بالمتعلقات فقط كما ينسب الى المشهور من اصحابنا ( قد الله اسرارهم ) او قلنا بانها اعم من ذلك وما يستوفى بنفس الالجمل كما عليه بعض المحققين من المتأخرين من اصحابنا ( رض ) وهو الحق المختار على ما حررناه فى محله .

والتحقيق : ان هذه المصالح والفساد القائمة بالمتعلقات او المستوفات بنفس الالجمل - وان شئت عبرت بالدواعى والاعراض او العلل الغائية التى من شأنها التقدم



على معلوماتها لحاظا والتاخر عنها فى الوجود الخارجى امور واقعية تكوينية غير قابلة للجعل والتشريع والاعتبار لا ندرجها فى القسمين الاولين من المفاهيم واما اقتضاها للجعل وداعويتها للتشريع وسببيتها لانشاء الاحكام ودخالتها فى ذلك فهى ايضا امر تكويني لا تناله يد الجعل والتشريع الا انه امر غير متاصل بل متزاع فى نظر العقل من ذوات تلك المصالح بما لها من الخصوصيات وقد عرفت ان الامور الانتزاعية تتبع منشأ الانتزاع فى التكوين والتشريع فلا مجال لتوهم قابلية هذه المعانى المنتزعة للجعل والتشريع والوجود الاعتبارى .

( الثانية ) قد يؤخذ بمض الاشياء فى مقام الجعل والتشريع فى موضوعات الاحكام فبنشأ الحكم على نحو قضية الحقيقية معلقا على فرض وجود تلك الاشياء وقد ثبت بضرورة من مذهبنا ان اخذها فى ناحية الموضوع والمعلق عليه ليس جزافا بل انما هو لمدخلية تلك الاشياء فى ترتب تلك المصالح وحصول تلك الاغراض ثم لا يخفى فى ان هذه الاشياء المأخوذة فى مقام الجعل تمام الموضوع أو بعض الموضوع شرطاً او شرطاً تكون ذات حيثيتين حيثية دخلها فى ترتب تلك المصالح الداعية وحيثية مدخليتها فى ترتب الاحكام المنشأة على فرض وجوداتها وتحققاتها واضف الى هاتين الحيليتين حيثية ذواتها وانفسها من حيث هي هي ثم لا يخفى ايضا فى أنها تختلف فى ندرجها فى الطوائف المذكورة من المفاهيم باختلاف هذه الحيليات الثلاث فانها من حيث انفسها تارة تكون من الجواهر والاعراض كاعتبار وجود نفس المكلف وقدرته وصحته فى وجوب الحج مثلا فلا يكون قابلا للوجود الاعتبارى ولا تناله يد التشريع و ( اخرى ) تكون من الامور الانتزاعية التكوينية ككونه مخلى السرب بالنسبة الى وجوب الحج او كون الشخص عالماً بالنسبة الى وجوب الاكرام مثلا ، والانتزاعية التشريعية ككون الشخص مالكا للنصاب بالنسبة الى وجوب الزكاة او

كون الشخص زوجا بالنسبة الى وجوب الانفاق ، و ( ثالثة ) : تكون من الاعتبارات العقلانية ، كدخالة المالة والملكية في حد انفسها في صحة البيع ، ودخالة الرقية كذلك في صحة العتق ، واما حيثية دخلها في تحقق تلك المصالح والاغراض وسببيتها لها فهي امر انتزاعي موجود تكوينا بوجود منشأ انتزاعه كذلك وهذه السببية غير قابلة للجعل والتشريع لما عرفت ، واما حيثية دخلها في ترتيب الاحكام وتحققها فهي بالبداية تابعة للجعل والتشريع فانه لو لا التعليق من الشرع وتفريعه الحكم المنشأ على تحقيقات تلك الاشياء لما تحققت هذه الحيثية لها .

ثم انه لما كانت هذه الحيثية مجعولة بالتشريع وموجودة باعتبار الشارع كان الامر المنتزع منها ايضاً كذلك ، والامر المنتزع من هذه الحيثية عبارة عن وصف الموضوعية لتلك الامور المعلقة عليها الاحكام - وربما يعبر عنها بالسببية والعلية - فان هذه اوصاف ينتزعا العقل لتلك الامور من جعل تلك الاحكام معلقة عليها كما لا يخفى ، وبما ذكرناه ظهر لك الفرق بين علل الجمل وعلل المجمولات وان العملية والسببية للاولى امر منتزع تكويني والثانية امر منتزع تشريعي ، وقد عرفت ان الموضوعات للاحكام ذات جهتين ، ( احديهما ) : حيث مدخليتها في المصالح والمفاسد ، ( وثانيتها ) : حيث دخالتها في المجمولات المعلقة على تلك الموضوعات ، وان الجهة الاولى تندرج في الامور الانتزاعية التكوينية ، والثانية تندرج في الامور الانتزاعية التشريعية ،

( الثالثة ) : في نفس الاحكام الشرعية ، وقد عرفت انها امور يكون وضعها ورفعها بيد الشارع وحقائقها تأتي عن الوجود التكويني فهي مندرجة في الطائفة الاربعة من اقسام المفاهيم ، اذا عرفت ما تلوناه عليك ، فاعلم ، ان المحقق الخراساني ( قدس سره ) قسم الوضعيات الى انحاء ثلاثة ، وذهب الى عدم قابلية بعضها للتشريع اصلا

لا مستقلا ولا تبعا وانه انما يقبل الوجود التكويني ، وعدم قابلية بعضها الآخر إلا للوجود التشريعي التبعي لكونه منتزعا مما هو مورد للتشريع بالاصالة ولا يقبل الوجود التكويني ، وقابلية بعضها للوجود التشريعي بكلا التحوين اى بالاستقلال وبالتبع ، ثم جعل ( ره ) من القسم الاول السببية والشرطية والجزئية والممانعية الثابتة لموضوعات الاحكام ، وقال بانها امور منتزعة من نفس خصوصيات الموضوعات التي بها تكون دخيلة في مصلحة الجعل وهي امور تكوينية فاذا كان منشأ الانتزاع تكوينيا فكذلك المنتزع لانه تابع لمنشاء الانتزاع في نحو الوجود وكونه تكوينيا أو تشريعيًا لعدم وجود له على حدة كما تقدم ، فباعتبار كون الشيء تمام ماله الدخيل في ترتب المصلحة ينتزع له السببية ، و باعتبار كونه جزءا له ينتزع له الجزئية ، و باعتبار كونه قيده ينتزع له الشرطية ، و باعتبار دخالة عدمه في ترتب المصلحة ينتزع له الممانعية ، ولا يعقل انتزاع هذه الامور من الاحكام التكوينية المتأخرة رتبة عن موضوعاتها فلا يتناولها يد التشريع ، وعد ( ره ) من القسم الثاني الجزئية والشرطية والممانعية الثابتة بالمتعلقات الاحكام التكوينية نظرا الى انها امور توجد شرعا بتبع تشريع تلك الاحكام لان انتزاع هذه الامور من نحو تعلق الاحكام بالمتعلقات ، فبالحاظ تعلق الحكم بالشيء المركب ينتزع لكل بعض من ذلك المركب الجزئية ، و باعتبار تعلقه بالشيء المقيد بالامر الوجودي كما اصلادة الى القبلة مشلا ينتزع لذلك الامر الوجودي الشرطية ، و باعتبار تعلقه بالمقيد بعدم شيء ينتزع لوجود ذلك الشيء الممانعية ، ولا يعقل تشريع هذه الامور بالاستقلال ، وعد ( ره ) من القسم الثالث ، القضاة والولاية والرقية رامثال ذلك ، وقد اتضح لك مما مضى عدم تمامية بعض ما افاده ( ره ) ويزيد ذلك وضوحا فيما يأتي .

( الامر الرابع ) : قد مر مرارا ان كيفية الجعل في نوع المجموعات الشرعية انما

هي على نحو جعل القانون والقضايا الحقيقية . نعم ، قد يتفق في الشرع حكم مجهول لشخص خاص على نحو القضية الخارجية - كخصائص النبي ﷺ ونحوها - ولازم ما ذكر انه لا يكون في الشرع حكم مجهول على نحو القانون مرسلا وبلا تعليق على شيء من الامور الوجودية أو العدمية ولا اقل من اصل وجود المكلف والشرائط العامة المعتبرة في التكليف من البلوغ والعقل .

وبالجملة لا خفاء في انه قد لوحظت في مقام الجعل وتشريع الاحكام امور مفروضة الوجود في موطن وجوداتها ثم جعلت الاحكام وشرعت على فرض وجودات تلك الامور - كوجوب الحج المجهول على فرض وجود الاستطاعة - ونحو ذلك ، ولا فرق في تحقق هذا التعليق بين الاحكام التكليفية والوضعية ، فانها مشتركة في كونها معلقة في تحققاتها بمقتضى تعليق الشارع على بعض الامور الخاصة بحيث لا يفرض لها وجود الا لتلك الامور وجود ، فانه كما جعل الوجوب مثلا معلقا على تحقق الاستطاعة كذلك جعل الطهارة مثلا او النجاسة معلقة على تحقق امر خاص - كالغسل ، والمسح ، وكخروج الحدث ونحو ذلك - فلا فرق بين نوعي الاحكام من هذه الحيشية وهي حيشية ارتباطها بالموضوعات نعم للاحكام التكليفية حيشية اخرى تفارق فيها الاحكام الوضعية ، وهي حيشية تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، لأن حقائق الاحكام التكليفية عبارة عن الطلب والرخصة ولا يعقل تحقق ذلك بلا متعلق اختياري بل لا بد وان يكون في البين ما يصح تعلق الطلب به او يرخص فيه وليس هو الا الفعل الاختياري ، وهذا بخلاف الاحكام الوضعية فانها لا تحتاج الى متعلق من هذا القبيل لا بمعنى انها تتحقق في الخارج في حد انفسها فان ذلك واضح الفساد ، بداهة : عدم قابليتها للوجود الاستقلالي ، لأنها امور نعتية ، كعدم امكان تحقق العرض في الخارج الا قائما

بالمعروض ، بل المقصود : ان حقائق الاحكام الوضعية تأتي عن تعلقها بالفعل الصادر عن الشخص المتأخر وجوداً عن وجود الحكم - كما في الاحكام التكليفية - و الفرق بين ذلك ، وبين كونها معلقة على شيء من الذوات ، او الافعال الاختيارية ، او غير اختيارية ، فلا تغفل كما ان الاحكام التكليفية تأتي حقائقها الا عن تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ولا يعقل تعلقها بالذوات فانه لا معنى لقولك : المحرم حرام ، او الحيز واجب ، او الماء مباح وامثال ذلك الا بتضمن فعل اختياري - من شرب ، او اكل ، او نحو ذلك - فالحاصل : ان الاحكام التكليفية حيثتان احديهما حيثية تعلقها على الموضوعات المتقدمة رتبة عن نفس الاحكام ، لانها بمنزلة الملل وفي هذه حيثية تشارك مع الوضعيات و( ثانيتهما ) حيثية تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين المتأخرة رتبة عن نفس الاحكام لانها بمنزلة المعلومات للاحكام ، حيث ان الانبعاث اليها ناش عن الحكم الواصل الى المكلف . نعم ، متعلقات المتعلقة مندرجة في زمرة الموضوعات ومتقدمة رتبة عن نفس الحكم ولا تقع في حيز ذلك الحكم المتعلق بذلك الفعل الاختياري نعم ، لو فرض مصلحة مقتضية لطلب ايجادها فلا بد له من الخطاب الآخر المتمم وبهذه حيثية تفارق الوضعيات ، لعدم احتياجها الى مثل هذه المتعلقة وانما تحتاج الى موضوعاتها ،

هذا وقد اتضح لك من الامر الثالث ان الشيء للأخذ موضوعاً للحكم وفي القضية الحقيقية سواء كان ذلك الحكم وضعياً او تكليفيّاً ، اما ان يكون امراً بسيطاً فينتزع من تعليق الحكم عليه وصف الموضوعية والسببية ، كقوله مثلاً : ( اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة ) او قوله مثلاً ( اذا نام المكلف فهو محدث ) واما ان يكون امراً مركباً من عدة امور فينتزع للمجموع وصف الموضوعية - كما

عرفت - ولبعضها وصف الجزئية للموضوع وان كان مقيداً بالامر الوجود انتزاع للعقيد وصف الموضوعية والعقيد الشرطية ، وان كان مقيداً بعدم شيء انتزاع للعقيد وصف الموضوعية ولوجود ذلك الشيء المانعية ، ولا خفاء في ان هذه الامور انما تنتزع من نحو تشريع الشرع وتعليق ما جعله على ذلك الامر الملحوظ ، بحيث ان مذهباً الانتزاع امر تشريعي لا يتطرق فيه التكوين فكذلك المنتزعات .

ومن هنا يعلم فساد ما افاده المحقق الخراساني ( ره ) من ادراج هذه الامور في النحو الأول وهو الذي لا يقبل الا الوجود التكويني ، وكذلك الكلام في الامر الملحوظ متعلقاً للأحكام التكليفية فقط ، وهي الافعال الاختيارية ، فان تعلق الحكم بالشيء البسيط انتزع له وصف المتعلقة فقط ، فان كان مركباً فالمجموع ينتزع وصف المتعلقة ولكل من ابعاضه الجزئية المتعلقة ، وان تعلق بالفعل المقيد بعدم شيء انتزع لذلك الشيء وصف المانعية ، وان تعلق بالفعل المقيد بالامر الوجودي انتزع لذلك وصف الشرطية ، وعلى هذا القياس ، والحاصل : ان هذه الاوصاف الانتزاعية الجارية في ناحية المتعلقةات المحصورة بباب التكليف انما تكون منتزعة عن نفس التكليف باختلاف تعلقها بمتعلقاتها وتكون اموراً تشريعية ، كما ان الجارية من هذه الاوصاف الانتزاعية في ناحية الموضوعات المشتركة بين الاحكام الوضعية والتكليفية انما تنتزع من كيفية الجمل والتعليق الذي امره بيبسد الشارع والجاعل ، فهي ايضاً امور تشريعية ، لكن بلحاظ دخل تلك الموضوعات في ترتب الاحكام المتعلقة عليها ، واما بلحاظ دخل تلك الموضوعات في اصل المصلحة ، فقد عرفت انها اموراً انتزاعية تكوينية لا تشريعية ، كما انها في ناحية المتعلقةات ايضاً تندرج في التكوينيات من حيث دخالتها في ترتب المصالح وتحققها في الخارج ، فان المصلحة كما ترتبط بالموضوع ، كذلك ترتبط بالمتعلق ، فتدبر .

ومن ذلك كله عرفت الحال في القسم الاول من الاقسام الذي ذكر المحقق الخراساني ، وقد عرفت انه لا ينطبق على ما عده منه الا بالنظر الى دخلها في المصالح والمفاسد ، والى هنا قد تبين لك بما لا مزيد عليه حال طائفة من الاحكام الوضعية وهي الموضوعية والمتعلقة والجزئية والشرطية والمانعية المفروضة في ناحية الموضوع أو المتعلق ، وتبين انها امور بمجولة تشريعية ، لا نزعها عما هو مجبول اولاً وبالذات ، وهي الاحكام المجمولة ، ولا يعقل تكوين هذه الامور ولا تشريعها بالاستقلال ، وهناك طائفة اخرى من الاحكام الوضعية غير قابلة للتكوين لا بالاصالة ولا بالتبعية لان تكوينها عين تشريعها بل تتمحض في قابليتها للوجود التشريعي على وجه الاستقلال لا بالتبعية ولا يعقل انتزاعها عن الاحكام التكليفية ، لتقدمها عليها في الرتبة - كما ستعرف - وهي امور اعتبارية واعتبارات عقلانية يعتبرها العقلاء ويفرضون وجودها وتقررهما في وعاء الاعتبار ، لتكون مدار الآثار المترتبة عند العقلاء المتوقف عليها امور معاشهم ومعادهم وبقاء نظامهم ، حيث ان الانسان مدني الطبع يحتاج الى الاجتماع ولا ينتظم الاجتماع الا بتلك الآثار المترتبة على تلك الامور البنائية المفروضة الوجود ، وهذا التبايني والاعتبار جار بين ابناء الانسان وافراد العقلاء سواء كانوا متدينين بدين ومنتحلين بنحلة ام لا ، لاستناد هذا الاعتبار والتباني الى ارتكازهم وجبلتهم - كما لا يخفى - ولذا لا يكون تشريع هذه الامور الاعلى وجه الامضاء بمعنى موافقة الشرع لهم في اعتبارهم لا التأسيس ، ويندرج تحت هذه الطائفة اغلب الوضعية - كالملكية ، والزوجية ، والرفقة ، والطلاق ، والعق ، وانواع المعاهدات والتمهات الجارية بين ابناء العرف المتبعة صدم - وما وصل من الشرع بالنسبة الى هذه الطائفة من الوضعية ليس الا الامضاء والتقرير لما اعتبره العرف اما من دون التصرف فيه او مع التصرف فيه بالتوسعة

أو التضييق يذكر بعض القيود الوجودية أو العدمية ، فالملكية مثلا التي اعتبرها العرف عند تحقق بعض الامور قد وافقهم الشرع في اصل هذا الاعتبار ، غاية الامر ربما يفرض تصرفه فيما هو السبب لها عندهم بنفي قيد وجودي او عدمي او اثباته .  
والحاصل : انه قد امضى تلك الاعتبارات غاية الامر بتوسعة او تضييق في موضوعاتها وكذلك الزوجية وامثال ذلك من الاعتبارات التي لا يحصى لاهل العرف من اعتبارها والا لاختل النظام ، ولا ينبغي الارتياح في ان هذه الامور ليست الا اعتبارات عقلانية مجعولة بوجه الاستقلال لا التبع ، وقد جعلها الشرع جملا استقلاليا لكن بالجمال الامضائي لا التأسيسي .

والحاصل : ان عدم قابليتها للتكوين امر واضح ولا اشكال فيه ولا كلام ،  
واعما الكلام في انها امور انتزاعية مجعولة بالتبع ومنتزعة عن التكاليف الواصلة من الشرع في مواردنا - كالمطابقة المتقدمة - او انها مجموعات اعتبارية مستقلة غير منتزعة او انها قابلة للجمال بكلا النحوين كما عرفت كونها مجموعات مستقلة وعدم قابليتها للوجود التبعي الانتزاعي كيف وهي متقدمة على التكاليف ، لكونها في رتبة الموضوع بالنسبة اليها ، توضيح ذلك : انك قد عرفت ان هذه الامور الاعتبارية انما يعتبرها العقلاء لتكون مدار الآثار المترتبة عندهم ، فبعد اعتبار كل من هذه الامور يريه العرف موضوعاً لترتب بعض الآثار التكليفية والوضعية ، فاذا اعتبر ملكية مال لزيد مثلا جعلوها موضوعاً لترتب الحكم بجواز التصرف له فيه - بالاكل والشرب ، والاتفاق وامثال ذلك - والحكم بصحة بيعه واجارته وامثال ذلك من الوضعيات وكذلك لو اعتبروا الزوجية بين زيد وهند ، مثلا جعلوها موضوعاً لترتب الحكم بجواز الاستمتاع له منها بانحائه وعدم جوازه لغيره ، والحكم بصحة طلاقها مثلا ، وقس على ذلك سائر الوضعيات التي تكون موضوعات عند العرف الآثار الوضعية



والتكليفية ، وما ورد من الشرع امضاء لذلك الاعتبار وترتيب تلك الآثار ، فمع  
 تاخر هذه عن تلك الاحكام الوضعية الاعتبارية فكيف يعقل انتزاعها منها ، فلا  
 ينبغي ان يتوهم ان النجاسة مثلا انما تنتزع من ايجاب التطهير والازالة بمثل قوله  
 تعالى : ( وثيابك فطهر ) (١) ومن تحريم الصلاة فيه بمثل قوله : « لا تصل في الميتة »  
 ومن تحريم بيعه وعنه بمثل قوله : « ثمن العذرة سحت » وعلى هذا القياس ، وذلك  
 لان امضاء ذلك الامر الاعتباري كالنجاسة مثلا « تارة » يكون بالصراحة ،  
 كما اذا قيل : « الدم نجس » مثلا و « اخرى » يكون بالكناية بذكر اللزوم ، وهو  
 الاثر المترتب على ذلك الامر الاعتباري - اي لزوم التطهير المترتب على النجاسة -  
 ولو فرض وجود حكم وضعي على موضوع خاص غير معهود عند العقلاء ،  
 كنجاسة العرق الجلال وورد دلائل من الشارع على وجوب تطهير ما احابه عرق  
 الجلال فلامحالة يكون ذلك الدليل كاشفا عن اعتبار الشرع اولا لذلك الامر  
 الاعتباري - اي نجاسة العرق الجلال - ثم رتب عليه الاثر المترقب المناسب له من  
 قيدية عدمها للصلاة مثلا لا ان جعله لوجوب ترتيب ذلك الاثر الخاص منشأ لانتزاع  
 ذلك الامر الاعتباري حتى تكون النجاسة في المثال متأخرة رتبة عن هذا الحكم  
 المجمول ، فالحاصل ان جميع الامور الاعتبارية والوضعيّات المندرجة تحت هذه  
 الطائفة - كالولاية ، والقضارة ، والزوجية ، والحرية ، والرقية ، وامثال ذلك مما  
 لا يحصى اعتبارات عقلائية غير قابلة للتكوين ولا الانتزاع بل انما جعلها الشارع  
 بالاصالة لكن بالجعل الامضائي غالبا لا التأسيسي - كما تقدم -

ومما ذكرناه ظهر لك الاشكال فيما اختاره شيخنا العلامة الانصاري (ره)  
 من انتزاعية الاحكام الوضعية مطلقا وانه انما يستقيم في بعضها لا في الطائفة الاخيرة

وقيا افاده المحقق الخراساني « ره » في الطائفة الاخيرة من امكان جعلها بالاصالة وبالاتباع ، وقد عرفت تامين كونها على الوجه الاول .

هذا كله مضافا الى ما اورده شيخنا الاستاذ العلامة الذائني « قدس سره » على هذا القول - اى القول بانتراعية هذه الاحكام - بانه كيف يمكن القول بانها امور منتزعة من الاحكام التكليفية مع ان انزى ان اغلب تلك الاحكام الوضعية مما لا يمكن انتزاعها عن مجرد حكم او احكام خاصة ، لاشتراكها بينها وبين غيرها بل لا بد من ملاحظة اجتماع احكام خاصة كثيرة يكون اجتماعها من اللوازم الخاصة لذلك الحكم الوضعي الخاص ، مع انه مضافا الى صعوبة جمع مثل تلك الاحكام ترى بالوجدان عدم الحاجة في البناء على تحقق كل من تلك الاحكام الوضعية الى احراز جعل الشارع لتلك الاحكام الكثيرة .

( الامر الخامس ) بعد ما عرفت في الامر المتقدم ان نوع الاحكام الوضعية مجعولات تشريعية على وجه الاستقلال وانها امور اعتبارية اعتبرها عرف العقلاء وامضاها الشارع بعد التصرف في موضوعاتها ، او اعتبرها الشرع وتبعه في ذلك العرف يبقى الكلام في طائفة من الاحكام الوضعية من جهتين « احديهما » انها هل هي كسائر الاحكام الوضعية المقدمة مجعولات بالاستقلال تقريراً او امضاء ام لا بل هي مجعولات تأسيسية من الشارع و « ثانيتهما » انها هل هي مجعولات بالاصالة او بالاتباع؟ فنها الحدث والطهارة المقابلة له ، والنجاسة والطهارة المقابلة لها ، فقد اختلفت كلماتهم فيها ، فربما يقال : ان حقائقها ليست الانفس موضوعاتها التي هي من الامور التكوينية ويعبر عنها باسياب الطهارة ، او الحدث ، او النجاسة من مثل الوضوء والتيمم والغسل ، والجنابة ، والحيض ، والبول ، والنوم ، واصابة البول ، او الدم مثلاً ، وهذا القول بعيد جداً عن مساق كلمات معظم الاصحاب ، حيث اننا فرام

ملتزمين بان هذه الامور الاربعة من المسببات التي لها اسباب خاصة لا انها هي عين تلك الاسباب واكثر الاستعمالات الواردة في الأخبار شاهدة لهم على ذلك ، وربما يقال بانها امور تكوينية واقعية مسببة عن اسباب خاصة تكوينية هي كالمنة ومخفية عنا ، وقد كشف عنها الشارع كما كشف عن الاسباب الخاصة الموجودة لها . نعم الحدث وما يقابله من الطهارة من الامور المعنوية الواقعية التكوينية القاعة بالنفس والنجاسة والطهارة المقابلة لها من الامور المخفية الواقعية التكوينية القاعة بالجسم ولكن هذا القول ايضاً كسابقه في الوهن ، اذ لا شاهد لها من العقل ، والكتاب ، والسنة ، على تحقق مثل تلك الامور التكوينية في موارد تلك الامور التي يعبر عنها بالاسباب حتى يعبر عنها بالاسباب والمسببات ، ومجرد الامكان والاحتمال لا يكفي في الاثبات بل ربما يستبعد ذلك غاية الاستبعاد في بعض موارد تلك الامور الأربعة ، وربما يقال بان هذه الامور كسائر الاحكام الوضعية امور تشريعية منتزعة من الاحكام التكوينية المجمولة في مواردنا ، وهذا الاحتمال اوهن من سابقه ، لما تقدم من استحالة ذلك في مطلق الاحكام الوضعية ، وربما يقال وهو الحق الحقيقي بالقبول انها امور اعتبارية تشريعية غير قابلة للاعلى وجه الاستقلال بانشائها معلقة على فرض وجودات موضوعاتها بنحو القضية الحقيقية - كما هو الشأن في مطلق الاحكام المجمولة بالاستقلال -

نعم هنا شيء وهو ان النجاسة وما يقابلها من الطهارة امران ، معهود اعتبارهما سنخاً ونوعاً في طريقة العقلاء ، وقد امضاهما الشارع على اختلاف في مواردنا من حيث التوسعة والتضييق والانتطاق على ما في نظر العرف وعدمه ، وهذا بخلاف الحدث وما يقابله من الطهارة ، فان الظاهر انها اعتباران مبتكران مؤسسان من الشارع ، اذ لا نرى لاعتبار سنخها ونوعها عيناً ولا اراً في طريقة العقلاء .  
ومنها الصحة والفساد ، فانه قد وقع البحث والخلاف في انهما من الامور

الاعتبارية والمجمولات الشرعية ، او من الامور الانزاعية التكوينية ، او التفصيلية بين متعلقات الأحكام - كالعبادات وغيرها - وبين الموضوعات لها - كالعقوبات والابقاعات - وانها في الاولى من الامور التكوينية وفي الثانية من المجمولات الشرعية ، ومنشأ هذا التفصيل توهم اختلاف معنى الصحة والفساد في البابين وانه في العبادات وسائر المتعلقات عبارة عن كون الشيء تام الاجزاء والشرائط وعدم كونه كذلك ، ومن الواضح ان كون الشيء كذلك وعدمه كونه كذلك من الامور التكوينية الخارجية الغير القابلة للجعل والاعتبار ، فان العمل المأتى به اما مشتمل على كل ما اعتبره الشرع جزءاً أو شرطاً فتام تكويننا او لا يكون كذلك ففساد كذلك . واما في المعاملات بالمعنى الأعم فالصحة عبارة عن ترتب الأثر المترقب ، والفساد عبارة عن عدم ترتبه ، ومن الواضح : ان ترتب الأثر الشرعي وعدمه مربوط بجمل الشارع ويكون امر وضعه ورفعته بيد الشرع ، فان كان الموضوع المحقق في الخارج مصداقاً لما علق عليه الأثر الشرعي - من الملكية والزوجية والحرية وامثالها - كان متصفاً بوصف الصحة ، بمعنى كونه مورداً لترتب الأثر الجمول شرعاً على وجه الاستقلال ، وان لم يكن مصداقاً له لاختلال بعض ماله الدخول في موضوعيته شطراً او شرطاً كان متصفاً بوصف الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر الشرعي المترقب عليه هذا وقد يفصل في العبادات ايضاً بين ما اذا كان الصحة والفساد بلحاظ الأمر الظاهري وما اذا كان بلحاظ الأمر الواقعي ، فيقال بأنهما على الاول مجموعتان شرعاً بالتبع ، وعلى الثاني امران منتزعان تكوينيان ، وقد فصلنا الكلام في توضيح حقيقة الوصفين في مبحث الصحيح والاعم ومجمل ما حررناه هناك واخترناهما ان لكل من وصفي الصحة والفساد معنى اعتبارياً انزاعياً تشترك فيه جميع موارد اطلاقها من دون فرق بين المتعلقات والموضوعات ، فالصحة امر يعتبره العقل وينتزعه من وقوع

الشيء على النحو الذي ينبغي ان يقع عليه بلحاظ ترتيب الاثر الشرعي ، او التكويني بمعنى كونه مصداقاً ينطبق عليه عنوان ما تعلق به الطلب او علق عليه الحكم فتوافق المآني به مع الأمور به في جميع ما اخذ فيه جزءاً او قيداً . منشأ لانتزاع وصف الصحة له ، كما ان عدم وقوع الفعل على ما ينبغي ان يقع عليه وعدم توافقه لما تعلق به الامر منشأ لانتزاع وصف الفساد لذلك الفعل ، وكذلك في ناحية الموضوعات ، فتوافق الشيء مع ما علق عليه الحكم الشرعي في جميع الخصوصيات المأخوذة فيه منشأ لانتزاع وصف الصحة لذلك الشيء من حيث كونه موضوعاً وعدم كونه كذلك منشأ لانتزاع وصف الفساد له كذلك ، وبهذا المعنى الاعتباري يستقيم اطلاق وصف الصحة والفساد في كل الأشياء بلحاظ الحلقة الاصلية ، او الاثر المترقب منها ، ثم لما ثبت كون الوصفين من الامور الانتزاعية ثبت انها في وصف الوجود والمجمولية تابعان لمنشأ الانتزاع فان كان من الامور التكوينية - ككون الشيء تام الحلقة وواجداً لما تقتضيه الحلقة الاصلية - كان المنتزع منه وهو وصف الصحة امراً مجموعاً تكوينياً تبعياً ، وان كان من الامور التشريعية كان الوصف مجموعاً تشريعياً تبعياً . وحينئذ فيقع الكلام في ان منشأ الانتزاع لوصفي الصحة والفساد في باب المتعلقات والموضوعات امر تكويني محض ، او مما فيه المدخلة لامر تشريعي ؟ فربما يمكن ان يقال ان منشأ انتزاعها في البابين ليس امراً تكوينياً محضاً بل للتشريع دخالة في منشأ انتزاعها .

توضيح ذلك : ان تعلق الطلب بالعنوان المنطبق على المآني به الموجب لانتزاع وصف الصحة له وكذلك تعليق الحكم على العنوان المنطبق على الشيء الموجود الموجب لانتزاع وصف الصحة له امر مربوط بجعل الشارع ، فانه لولا تشريعه الحكم متعلقاً او معلقاً لما اعتبر العقل وصف الصحة والفساد لذلك الفعل او الموضوع ومما

ذكرناه سابقاً ظهر ان كلا من الموضوع والمتعلق من جهة تعدد الحيثية فيه ، وهي  
حيثية دخله في الحكم الشرعي ، وحيثية دخله في المصلحة والفرض ، وكون احدي  
الحيثيتين تكوينية والاخرى تشريعية ، يختلف بهذا الاعتبار وصف الصحة والفساد  
في كل منهما من حيث التكوين والتشريع فكل من الموضوع والمتعلق الموجود خارجاً  
يتصف بوصف الصحة والفساد من جهة الدخول في المصلحة ومن جهة الدخول في الحكم  
ومن الواضح انه بالنظر الى الجهة الاولى امر تكويني منتزع عن امر تكويني محض  
وبالنظر الى الجهة الثانية امر تشريعي منتزع من امرين احدهما تكويني وهو ما اوجدناه  
المكلف في الخارج والآخر تشريعي وهو تعليق الحكم او تعلقه على عنوان او  
بمعن ان منطبق على ما اوجده المكلف وحينئذ ، فلا يحصى عن كونها مجعولين يتبع  
ذلك الامر التشريعي .

فالحاصل : ان الصحة والفساد امران اعتباريان منتزعان عن موافقة المآتي  
به للمأمور به بما انه مأمور به فعلاً وعدم موافقته له في باب المتعلقات وعن موافقة  
الشيء الموجود خارجاً لما علق عليه الحكم الشرعي بما انه معلق عليه فعلاً وعدم  
موافقته له في باب الموضوعات واما ما تقدم من التفصيل بين توافق الامر الظاهري  
والواقعي وتوهم كون الصحة على الاول امراً مجعولاً شرعياً يتبع منشأ الانتزاع  
وهو الامر الظاهري فهو في غير محله ، وذلك لعدم استحقاق العمل المآتي به الموافق  
للأمر للظاهري لأطلاق الصحيح عليه الاعلى التصويب الحال ، فان المراد من  
الاجزاء في مورده عبارة عن الاكفاء بالناقص لا تحقق الصحيح - كما لا يخفى -  
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب ان الصحة والفساد في موضوعات الاحكام  
ومتعلقاتها وصفان انتزاعيان تشريعيان مجعولان يتبع التشريع ولكنه لا يخلو  
عن الاشكال لا يثنائه على كونها وصفين لا ينتزعان الا في الرتبة المتأخرة عن تحقق

عنوان الموضوعية والمتعلقة لتلك العناوين الكلية بالتشريع بتبع تشريع الاحكام المتعلقة عليها او المتعلقة بها ، وهذا المعنى قابل للمنع ، نظراً الى ان انطباق تلك العناوين الكلية على ما اوجده المكلف في الخارج الذي هو عبارة اخرى عن كون ما اوجده وأجد لكل ما اعتبره الشارع جزءاً او قيداً في تلك العناوين الكلية التي تصورها ولا حظها فانية في مصاديقها واراد جمل الاحكام معلقة عليها او متعلقة بها وعدم انطباقها عليه واقمان في الرتبة السابقة لجعل الحكم وتشريعه المستتبع لجعل الموضوعية والمتعلقة بالتبع وبمدرض تحقق تلك العناوين الكلية وانطباقاتها الخارجية في الرتبة السابقة على التشريع لا يعقل كونها منتزعين عما هو متأخر عنهما من تشريع الاحكام باحد النحويين ، ولازم ذلك انه لا يحصى عن الالتزام بكون الصحة والفساد في البابين وصفين منتزعين عن امر خارجي محض بلا مدخلية في انزاعهما للتشريع ، واما ما يقال من انها عبارة عن ترتب الاثر وعدمه في باب الموضوعات وسقوط القضاء والاعادة وعدمه في باب المتعلقات فلا يخفى عليك ما فيه ، بداهة تأخر هذه المعاني عن تحقق الموضوع والمتعلق بوصف الصحة كما لا يخفى وقس على ذلك سائر المعاني المتصورة في الرتبة المتأخرة عن تحقق وصف الصحة في الموضوع او المتعلق ، فانها لا ينبغي ان يطلق عليها وصف الصحة والفساد .

و ( منها ) الولاية والقضاة ، ولا خفاء في انها مندرجتان في الوضعيات المجمولة بالاستقلال ، لوضوح كونها من الاعتبارات العقلانية التي توجد في وعاء الاعتبار بجمل المعتبر ، فان كان ممتبرها العرف فالمعتبر مجمول عرفي ، وان كان هو الشرع فهو مجمول شرعي ، فالولايات الخاصة والعامة الآلهية على اقسامها كولاية الأنبياء ، والاصياء ( عليهم السلام ) على سائر الخلق وولاية الناس بعضهم على بعض ، كولاية الاب والجد على الاولاد ، وولاية المولى على العبد ،

وولاية الفقيه الجامع لشرائطها ، وولاية عدول المومنين على بعض التصرفات وامثال ذلك من الولايات الثابتة في الشريعة - كلها احكام وضعية مجمولة بالجمل الشرعي على وجه الاستقلال بمثل قوله تعالى « انى جاعل فى الارض خليفة » ( ١ ) وقوله تعالى « انى جاعلك للناس اماما » ( ٢ ) وامثال ذلك مما دل على جمل الولاية العامة او الخاصة ، والحاصل : ان الولاية كنوع الاحكام الوضعية من الامور الاعتبارية العقلائية وقس عليها القضاة ،

ومنها العزيمة والرخصة فقد يتوهم اندراجها فى الاحكام الوضعية ، والذي يقتضيه التحقيق عدم استحقاقها لاطلاق الحكم عليهما إلا على وجه التسامح ، والإبقاء فى الحقيقة لا ينطبق عليهما ضابط الحكم الوضعى والمجمول الشرعى ، فلا تنصل التوبة الى البحث فى كيفية جعلها وان جعلها هل هو على وجه الاستقلال ، لتكونا من الاعتبارات العقلائية ، او على وجه التبع لتكونا من الامور الانتزاعية المجمولة بالتبع ، بل هما عنوانان اصطلاحيان اصطلاحوا عليهما لنحو سقوط الحكم التكليفي ، فان سقوطه ان كان على وجه سقط اصل مشروعية متعلقه كسقوط الصلاة عن الحائض مثلا عبر عنه فى الاصطلاح بالعزيمة ، وان كان على وجه سقط الازام او التاكيد دون المشروعية عبر عنه بالرخصة ، فالعزيمة والرخصة من انحاء سقوط الحكم التكليفي وارتفاعة لا انها امران تشريعيان هذا تمام الكلام فى الامر الخامس .

اذا عرفت هذه الامور والمقدمات التي مهدناها لتحقيق الحال فى الاحكام الوضعية . فاعلم انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى نفس الاحكام الوضعية كلية كانت او جزئية وفي موضوعاتها ، كل ذلك فيما فرضت تمامية اركانها فيها وكان الشك فى بقاء المتيقن السابق ناشئا عن احتمال الراجع والمزبل فخالها فى ذلك حال



الاحكام التكليفية حذوا بحذو فكما انه لا يحيص عن الاخذ بالاستصحاب فيما شك في  
 بقاء الموضوعات للاحكام التكليفية كذلك لا يحيص عن الاخذ به في موضوعات  
 الاحكام الوضعية فيما فرضت تمامية اركانها وكون الشك ناشئا عن احتمال الزيل ،  
 كما انه لا يحيص عن الاخذ بالاستصحاب في الاحكام التكليفية الجزئية بهد تمامية  
 الأركان وكون الشك في ناحية الرفع ، كذلك بعينه في الأحكام الوضعية الجزئية ،  
 كما انه لا يحيص عن الاخذ بالاستصحاب في الاحكام التكليفية الكلية مع فرض الشك  
 في ناحية الرفع ، كما في موارد الشك في النسخ كذلك بعينه في الاحكام الكلية  
 الوضعية وكما ان الاخذ بالاستصحاب في الاحكام الكلية التكليفية في غير موارد  
 النسخ محل الاشكال من جهات ، عمدتها كون الشك فيها في المقضى كذلك بعينه  
 في الاحكام الكلية الوضعية . نعم ؛ هنا شيء وهو ان الاحكام الوضعية المستقلة بالجعل  
 تكون بانفسها تجارى للاستصحاب عند الشك في بقائها ، واما الوضعيات المنزعة عن  
 الشريع فيثبت ان وجودها وبقائها عين وجود مناشئ . انتزاعها وبقائها واليقين بها  
 الشك في بقائها عين اليقين بها والشك في بقائها ، فالأخذ بالاستصحاب فيها بمعنى  
 الاخذ به في مناشئ . انتزاعها .

وكيف كان فقد اتضح لك مما ذكر فساد ما ربما يظهر من كلمات الفاضل التوفي  
 (س سره) من التفصيل بين الاحكام التكليفية والوضعية او بين الاحكام الوضعية  
 (موضوعات) ، فانه لا يرجع الى محصل .

ثم انه كان ينبغي لنا التعرض لجريان الاستصحاب وعدمه في موارد الاحكام  
 الكلية ولكن حيث ان شيخنا العلامة الانصارى ( قدس سره ) قد تعرض لتفصيل  
 في بعض التنبيهات التي عقدها للمسألة فنحن نقفني اثره في ذلك ونقول ينبغي  
 علي امور :

(الاول) - لا ينفى الاشكال في اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب بمعنى انه لا بد وان يكون الآخذ بالاستصحاب حين التمسك به متيقنا باصل التحقق تيقنا فعليا وشاكا في البقاء كذلك ، فلا يكفي في جريانه اليقين والشك التقديريان - بمعنى انه بحيث لو التفت الى المستصحب لكان متيقنا او شاكا ولكنه بالفعل غافل محض ، وبدل على ذلك ظواهر الأخبار المتقدمة المتضمنة لفظ اليقين والشك ، فان ظاهرها اراده اليقين والشك الفعليين منها ، كما هو الشأن في كل دليل تضمن تعليق حكم واقعي او ظاهري على تحقق ما اخذ في موضوعه ، بل لا حاجة الى استظهار ذلك من الأدلة في خصوص المقام بعد الالتفات الى ما علم بالضرورة من كون الاصول العملية مطلقا مجمولة وظائف لمرحلة تحير المكلف في مقام العمل ، ومن الواضح ان التحير في مقام العمل لا يتصور إلا بفعلية ما يوجب التحير وهو في المقام فعلية اليقين بالحالة السابقة وفعلية الشك في البقاء ، و ( بعبارة اخرى ) : لا شبهة في ان مفاد الاصول العملية وظائف من حيث الاعذار او التنجيز واتمام الحجة لمن تحير في مقام العمل عند الجهل بالواقع فكيف تشمل من لا حسيبة له ولو لاجل الغفلة ، ولا يقاس ذلك بالاحكام الواقعية المجمولة على وجه الارسال معلقة على عناوين موضوعاتها الواقعية من غير تقييدها بالعلم بتحقيق تلك العناوين او الجهل بها ، فانه لا مانع من جعلها بهذا النحو ولو فرض عدم انتفاع المكلف بها ، للغفلة عنها او الجهل بها ، او بتحقيق موضوعاتها ونحو ذلك ، ولا مجال لتوهم لغوية جعل مثل هذه الاحكام القانونية الشاملة لحالات العلم ، والذكر ، والالتفات ، وما يقابلها على ما حررناه في محله ، وكيف كان فالحق عدم الارتياح في اعتبار فعلية كل من وصفي اليقين والشك في جريان الاستصحاب ، وقد فرعوا على ذلك فروعاً فقهية :

( منها ) : أنه اذا كان متيقنا بالطهارة ثم شك في بقائها فاعتمد على استصحابها

واشتغل بالصلاة واتمها ، وحينئذ فيحكم بصحة صلاته اعتماداً على الأصل المزبور ،  
لتمامية أركانها من اليقين والشك الفعليين ولا تصل النوبة الى قاعدة الفراغ ، لأن  
الموضوع لها هو الشك الحادث بعد العمل دون الشك الموجود قبله المستمر الى ما  
يتم به ، والفروض في المقام تحقق الشك قبل الصلاة ، فلا مورد للقاعدة .

( ومنها ) : انه اذا علم بالطهارة ، ثم غفل عن عروض الحدث وعدمه وصلى ،  
ثم شك بعد الفراغ في انه أحدث قبل الصلاة ام لا ، فانه يحكم حينئذ بصحة صلاته  
تعميلاً على قاعدة الفراغ ، لكون الشك حادثاً بعد العمل لا الاستصحاب ، فانه  
انما يعول عليه دون القاعدة فيما فرض تحقق موضوعه : وهو الشك في البقاء : قبل  
العمل واستمراره الى ما بعده والفروض انتفاء ذلك في المقام ، لان المفروض فيه  
حدوث الشك بعد العمل : وهذا الشك : اعنى الشك في بقاء الطهارة ، وان صار  
فعلياً بعد الصلاة واجتمع مع اليقين الفعلي باصل الطهارة وتم بذلك موضوع  
الاستصحاب ، وصح الاخذ به في نفسه والحكم ببقاء الطهارة حال الاشتغال بالصلاة  
الا انه مع ذلك لا مجال للتعميل عليه في خصوص المقام الذي تم فيه موضوع القاعدة  
ايضاً ، وذلك لتقدمها عليه من جهة اظهرية دليلها واخصيته على ما بين في محله .  
فانعم لا يحيص عن الاخذ به والحكم ببقاء الطهارة تعميلاً عليه بالنظر الى الاعمال  
الآتية كما لا يخفى وجهه .

( ومنها ) : انه اذا علم بالطهارة ثم بعد مدة التفت الى حاله الفعلي فحصل  
له الشك في بقائها فبنى على البقاء تعميلاً على الاستصحاب ، ثم بعد برهة من  
الزمان غفل عن هذه الطهارة الاستصحابية وصلى ، ثم عاد الى الشك في بقاء  
الطهارة المتينة سابقاً ، ففي هذا الفرض ايضاً يحكم بصحة الصلاة تعميلاً على  
الاستصحاب لا على القاعدة ، وذلك لعدم حدوث الشك بعد الصلاة لتمام موضوعها .

بل الشك الموجود فعلا هو عين الشك السابق الذي قد استمر الى الآن غاية الأمر انه التفت بوجوده في برهة من الزمان وغفل عنه في برهة اخرى من الزمان ثم التفت ثانيا الى وجوده فلا مجرى للقاعدة لما تقدم ، وهذه الفروع الثلاثة فرضها مع كون الحالة السابقة المتيقنة الطهارة ، ومثلها تفرض فيما اذا كانت الحالة السابقة هي الحدث ، فاذا فرض انه كان بالحدث ثم شك في بقاءه فبني على بقاءه تعويلا على الاستصحاب فاشتغل بالصلاة وأتم في هذا الفرض بحكم بفساد صلاته . ولا مجرى للقاعدة لانفاه الشك الحادث بالعمل ، واذا فرض انه كان عالما بالحدث ، ثم غفل عن حالته الفعلية واشتغل بالصلاة وأتمها ثم التفت وشك في بقاء حدثه حال الصلاة وعدمه ، ففي مثله مجرى بصحة صلاته تعويلا على القاعدة ، لتحقق موضوعها : وهو الشك الحادث بعد الصلاة ولا يحكم بفساد صلاته تعويلا على الاستصحاب نظراً الى تحقق موضوعه فعلا وذلك لتقدم القاعدة عليه من جهة اظهرية دليلها كما عرفت . نعم ، انما يعول على بانظر الى اعمال الآتية ، واذا فرض انه كان عالماً بالحدث وبعد برهة من الزمان التفت الى حاله الفعلي وشك في بقاء الحدث فبني على بقاءه تعويلا على الاستصحاب ثم غفل عن حدثه الاستصحاب وصلّى ، ثم عاد الى الشك في بقاء الحدث المتيقن سابقا الى حال الصلاة ، ففي مثله كما يحكم ببقاء الحدث تعويلا على الاستصحاب بالنظر الى الأعمال الآتية كذلك يحكم بفساد الصلاة المأني بها تعويلا عليه ، ولا مجرى لقاعدة الفراغ - كما في الفرض الاول - وذلك لانفاه موضوعها وهو الشك الحادث بعد العمل ، لما عرفت من ان مثل هذا الشك الموجود بعد الصلاة عين الشك الموجود سابقا واستمر الى الآن وان كان مفعولا عنه في برهة من الزمان . نعم ، هذا اذا كان المفروض يقينه بعدم تحقق الطهارة بعد استصحاب الحدث قبل الصلاة وأما المحتمل تحقق الطهارة قبل الأخذ به ، وأما اذا فرض احتمال تحقق الطهارة بعد اخذ

باستصحاب الحدث وقبل الصلاة ففيه اشكال في أن مثله مجرى لقاعدة الفراغ حتى يحكم بصحة الصلاة المأتي بها مع البناء على بقاء الحدث بالنسبة الى الاعمال الآتية اوانه مجرى للاستصحاب حتى بالنظر الى الصلاة المأتي بها فيحكم بفسادها ، ومنشأ الاشكال ان ما كان موجوداً قبل الصلاة ومستمر الى حين الالتفات انما هو الشك في تحقق الطهارة قبل الاخذ باستصحاب الحدث ، واما الشك واحتمال الطهارة بعد الاخذ باستصحابه فهو لم يكن موجوداً قبل الصلاة وانما حدث بعد الفراغ عنها ، فهل المدار في المسألة الشك الاول المستمر او الثاني الحادث بعد الفراغ ، فعلى الاول يحكم بفساد الصلاة ، وعلى الثاني يحكم بصحتها ، ولكن الاظهر في المسألة هو الأول ، فان الحدث المستصحب ليس أمراً آخرآ في قبال الحدث الواقعي حتى تكون الطهارة المزيلة له غير الطهارة المزيلة للحدث الواقعي ، بل الطهارة على فرض تحققها لا تكون مزيلة إلا للحدث الواقعي ، فالشك في تحقق الطهارة بعد استصحاب الحدث عين الشك في بقاء الحدث الواقعي إلى حين الصلاة ، و « بمبارة اخرى » : ما هو المستصحب ليس إلا الحدث الواقعي ، ولا معنى لاستصحاب الحدث المستصحب .

الأمر الثاني : لا اشكال في اعتبار الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب متيقن الثبوت باليقين الوجداني ومشكوك البقاء لاطباق أدلة الاعتبار على اعتباره في هذا الفرض ، فان ذلك هو المفروض في عدة من النصوص وهو المقدر المتيقن من غيرها ، وأما إذا كان المستصحب محرزاً بشيء من الطرق التعبدية والامارات الشرعية فهل يعتبر الاستصحاب فيه أيضاً فيبني على بقاء ما احرز بالتعبد عند الشك فيه أم لا ؟ ! ؟ محل للاشكال ، وبتقرير آخر هل الطرق التعبدية والامارات الشرعية بنفس أدلة اعتبارها تقوم مقام اليقين المأخوذ موضوعاً في بعض أدلة الاعتبار حتى يكون المحرز ثبوته تعبدآ كالمحرز ثبوته وجداناً في جريان الاستصحاب عند

الشك في بقاءه أم لا بل يحتاج ذلك الى دليل خاص يدل على هذا التنزيل بالخصوص ؟ ؟

والذى يقتضيه التحقيق هو الاول : اي جريان الاستصحاب واعتباره في موارد الاحرازات التبعدية بنفس ادلة اعتبارها كاعتباره في موارد الاحراز بالوجدان فكما يعتبر الاستصحاب ويجري فيما اذا فرض العلم بوجود صلاة الجمعة مثلا حال حضور الامام عليه السلام والشك في بقاءه وجوبها حال الغيبة فيبني على بقاءه بمقتضى التبعيد الاستصحابي ، كذلك يعتبر ويجري فيما اذا فرض قيام الطرق الشرعية - كالخبر الواحد مثلا - على وجوبها حال الحضور وشك في بقاءه على تقدير ثبوته في الواقع حال الغيبة وكذلك الكلام لو فرض العلم الوجداني بطهارة الثوب او قيام البينة عليها وشك في بقاءها وهذا كله بخلاف الوجه الثاني ، فانه بناءاً عليه لا بد في الحاق موارد قيام الطرق الشرعية على اصل الثبوت بموارد العلم الوجداني به من دليل خاص ومع فرض انتفائه لامحيص عن الرجوع الى الاصول العملية الاخر ، وكيف كان فيدل على المختار ظواهر الاخبار ، توضيح ذلك : انك قد عرفت ان ظاهر اخبار الباب بعد التوفيق بينها يجعل الاظهر منها قرينة على المراد من الظاهر منها هو عدم ثبوت اعتبار الاستصحاب الا في موارد يصح ، ويحسن استمارة لفظ النقض او الدفع فيها ، وعرفت ان استمارة هذين اللفظين انما تصح ونحسن فيما كان بين ثبوت المستصحب واقعا وبقائه في حد نفسه - اى مع قطع النظر عن عروض الزيل تلازم مستتبع ، للتلازم بين الاحراز المتعلق باصل التحقق والاحراز المتعلق بالبقاء من حيث الافتضاء مع صرف النظر عن جهة الرفع - وعرفت ان ذلك التلازم التبعي بين الاحرازين هو الموجب لكون الاحراز المتعلق باصل الثبوت ذا اقتضائين من حيث الجري العملي وهما اقتضائه له من حيث اصل التحقق واقتضائه له من حيث البقاء وهو الموجب لكون

الاحراز من الحثيثين احرازاً واحداً له اقتضاء الجري من الجهتين فكان الاحرازين احراز واحد مبرم غير قابل للتفكيك ، وكذا اقتضاءهما للجري العملي اقتضاء واحد مبرم غير قابل له ، ولذا نهى عن النقض والدفع والتفكيك بين الافتضائين وهذا الابرام وان كان اولاً وبالذات انما يلاحظ في المحرز (بافتح) ولكنه لا محالة يلاحظ في المحرز (بالكسر) ايضاً تبعاً من حيث طريقيته وكاشفيته وهذا المحاظ التبعي كما ترى من لوازم الطريقية والكاشفية وليس لخصوصية كونه كاشفاً وجدانياً دخل في ذلك اصلاً ، و « وبعبارة اخرى » : ان الظاهر من الادلة الدالة على اعتبار الاستصحاب باسان النهى من النقض او الدفع ، كون العبارة في جريان الاستصحاب بثبوت التلازم التبعي الافتضائي بين الاحراز المتعلق بالمستصحب من حيث اصل التحقق والاحراز المتعلق به من حيث البقاء ، تبعاً للتلازم بين اصل تحقق المحرز بالفتح وبقائه في حده نفسه وبهذه العناية صحت استعارة لفظ النقض والدفع واسنادها الى اليقين فان اليقين اذا تعلق بما ابرم حيث ثبوته بحيث بقاءه صار ذا افتضائين وواحداً للابرام تبعاً للمتعلق ، وذلك لانضمام اقتضائه للجري العملي على المتيقن من حيث البقاء في مثل هذا الفرض باقتضائه للجري عليه من حيث اصل الثبوت ، وحينئذ يصح اسناد النقض والدفع اليه ، ومن الواضح ؛ ان هذه التبعية في الابرام والتلازم بين الحثيثين ليس من خصوصيات وصف اليقين من حيث كونه احرازاً وجدانياً ، وانما هو من خصوصيات كونه احرازاً وطريقاً كاشفاً فلا يحيص عن قيام ما جعله الشارع كاشفاً وعلماً بالتعبد - بمقتضى ادلة اعتباره - مقامه في هذه التبعية والتلازم .

فملخص المقال ان ظهور الاخبار في ملاحظة تلك العناية في استعارة لفظي النقض والدفع موجب لظهورها العرفي في ارادة النهي عن نقض كل احراز يكون

ذا اقتضائين تبعاً لمتعلقه بالتفكيك بينهما ، وانه لا ينبغي دفع اقتضائه بحل الحثيتين فظاهر الدليل في مثل المقام ظهوراً عرفياً . ارادة اخذ اليقين في موضوع التبعيد بالاستصحاب على وجه الكاشفية لا على وجه الصفية بمعنى ان ظاهر الدليل في مثله بحسب المتفاهم العرفي ارادة اخذ مطلق الكاشف الذي يجب اتباعه في موضوع التبعيد الاستصحابي سواء كان كاشفاً وجدانياً او تبعدياً ، وان ذكر الاول من باب المثال ونخصيصة بالذكر لكونه اظهر مصاديق الكاشف واشيعها ، وقد عرفت في محله ان هذا هو المعنى الصحيح لأخذ اليقين في الموضوع على نحو الكاشفية وانه بهذا المعنى تقوم مقامه في الموضوعية جميع الطرق والامارات الشرعية بنفس ادلة اعتبارها كما اعترف بذلك العلامة الانصاري « اعلى الله مقامه » وقد تلخص انه بناءً على ما قدمناه واستظهرناه من الاخبار واشرنا الى انه هو المقدمار المتيقن من السيرة ايضاً لا ينبغي الاشكال في اعتبار الاستصحاب في موارد احراز الحالة السابقة بالطرق الشرعية كاعتباره في موارد احرازها بالعلم الوجداني بمنط واحد .

ثم لا يذهب عليك ان ظاهر هذه الأخبار وإن كان هو حصر ما يصلح للناقضية بالنسبة الى اليقين السابق في اليقين الوجداني بالمزبل إلا أن المتفاهم العرفي في مثله ايضاً هو ارادة مطلق الاحراز الذي يجب اتباعه سواء كان وجدانياً أو تبعدياً ، ولذا يتعين القول بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الناقض ايضاً بمجرد أدلة اعتبارها ، وسيجيء مزيد توضيح لذلك في الحاشية « ان شاء الله تعالى » . ثم لا يذهب عليك ايضاً أن ما ذكرناه جار حذوا بحذو بناءً على ما استظهره الشيخ العلامة الأنصاري « اعلى الله مقامه » من اسناد النقض الى نفس المتيقن بملاحظة الابرام فيه ، وإن أشرنا سابقاً الى أنه لا ملزم له بعد صحة استمارة لفظي النقض والدفع وحسن اسنادها الى اليقين نفسه هذا .



وقد التزم المحقق صاحب الكفاية « قدس سره » باعتبار الاستصحاب في موارد الطرق والامارات على كلا تقديرى القول باستتباع جمل حجيتها لجمل مؤدياتها أو أحكام مؤدياتها أحكاماً ظاهرية ، والقول بعدم استتباع جعلها حجة لذلك وعدم معمولية شيء في موارد سوي التنجيز والاعذار ، وملخص ما افاده في متن الكفاية على القول الثاني ، ان التعبد الاستصحابي انما هو تمسك ببقاء المستصحب معلقاً على تقدير أصل تحققه واقعاً ومرجع ذلك الى جمل التلازم الشرعي التعبدي بين اصل التحقق وبين البقاء وعليه فلا محالة تكون الحجة القاعة على أصل التحقق حجة على البقاء ، وذلك بضميمة العلم بالملازمة الشرعية الحاصلة من أدلة اعتبار الاستصحاب كما هو الشأن في مطلق القضايا الشرطية في موارد استثناء وضع المقدم بفرض ثبوته وإحراز ذلك الثبوت ، فانه بضميمة العلم بالملازمة مولد لا محالة للعلم بالنتيجة وهو وضع التالي غاية الأمر ان التلازم في غير المقام واقعي فلا محالة يكون العلم بالمقدمين مولداً للعلم بالنتيجة الواقعية وهذا بخلاف المقام فان التلازم فيه حيث انه شرعي تعبدى على الفرض والنتيجة تابعة لأخص المقدمتين فلا محالة تكون النتيجة تعبدية فيما فرض إحراز المقدم بالعلم الوجداني فضلاً عما إذا فرض إحرازه أيضاً بالتعبد كما في موارد الطرق والامارات .

ثم أورد « قدس سره » على نفسه بما محصله : « ان وصف اليقين باصل التحقق قد أخذ في أدلة الاعتبار موضوعاً للتعبد الاستصحابي فكيف تقوم الطرق والامارات المعتبرة من حيث الطريقية والكاشفية مقامه من حيث الموضوعية » وأجاب عنه بما ملخصه : ان اخذ اليقين في أدلة الاعتبار ليس لأجل كونه موضوعاً علق عليه التعبد الاستصحابي بل لأجل الاشارة الى ما ذكرناه من كون التعبد في حيث البقاء فقط الذي لا يكون إلا في فرض الفراغ عن أصل التحقق

فجمل أصل التحقق متيقنا في دليل الاعتبار انما هو بملاحظة فرضه مفروغا عنه ولا فرق في مفروغيته بين كونه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد هذا خلاصة ما أفاده في تقريب ما أدعاه على القول الثاني .

وأما أفاده في حاشية الكفاية في تقريبه على القول الاول - وهو القول بمجموعية مؤديات الطرق والامارات أو احكامها احكاماً ظاهرية - فملخصه : « ان المفروض في موارد قيام الطرق والامارة حصول اليقين الوجداني من أدلة الاعتبار بتحقق الاحكام المجعولة على طبق مؤدياتها وأنه قد شك في بقائها لعدم قيام الامارة والطريق إلا على أصل ثبوت المؤدي لا على بقائه ، فلا يكون المتيقن إلا اصل ثبوت تلك الاحكام لابقائها ، بل يكون بقاءها مشكوكاً فيه ، لاحتمال اصابها للواقع وكون المؤدي ثابتاً وباقياً في الواقع فيتعبد حينئذ ببقاء تلك المجعولات الظاهرية بمقتضى التعبد الاستصحابي إلى أن يعلم بانتفائها . وهذا محصل ما أفاده ( قدس سره ) في الحاشية ولكنه لا يخلو عن الاشكال شيء منها .

أما ما أفاده في الكفاية ، فربما يرد عليه بان الملازمة أمر غير قابل للجعل بنفسه وحالها في ذلك حال العلية والشرطية والسببية والمانعية التي أعترف هو ( قدس سره ) بأنها أمور تكوينية تابعة للخصوصيات الذاتية وغير قابلة للتشريع نفيًا وإثباتًا ، ويمكن التخلص عن هذا الإراد بتوجيه كلامه ( قدس سره ) وإن مراده منه ليس هو جعل الملازمة بنفسها ، وإنما المراد جعل اللازم وهو البقاء معلقاً على تقدير الثبوت فينتزع عن ذلك وصف الملازمة الشرعية ولا محذور في ذلك لوضوح التلازم بين الحكم المجعول وبين تحقق ما أخذ في موضوعه وإستحالة انفكاكهما ، لا ستلزامه الخلف .

هذا ولكن يرد عليه ( قدس سره ) إن ما أفاده مخالف لظواهر الاخبار الدالة

على اعتبار الاستصحاب ، لظهورها ظهوراً عرفياً لا يكاد ينكر في ان التعبد بالبقاء  
 فرع إحراز اصل التحقق وإنه لخصوصية في الاحراز المفروض تعلقه بأصل الثبوت  
 لا ان البقاء مما تعبد به الشرع معانقاً على تقدير أصل التحقق سواء فرض إحرازه  
 فعلاً أم لا فما أفاده ( قدس سره ) من عدم موضوعية لليقين ولا لمطلق الاحراز بل  
 إنما ذكر للإشارة إلى مفروغية اصل التحقق ليشخص التعبد في حيث البقاء فاسد  
 قطعاً وهو غريب منه جداً ، حيث انه ( ره ) في مقام الاعتراض على الشيخ العلامة  
 الانصاري ( قدس سره ) فيما افاده من ان النقص إنما أسند في الاخبار إلى المتيقن ،  
 وذلك لا يحسن إلا إذا كان في المتيقن إبرام وهذا لا يكون إلا في موارد أحوز فيها  
 إستعداد المستصحب للبقاء ، وكان الشك في الراجع ، اعترف بأن ظاهر تلك الاخبار  
 إسناد النقص إلى نفس اليقين وانه مما يحسن نظراً إلى ما في نفس اليقين من الابرام  
 والاستحكام في مقابل وصفي الظن والشك سواء كان المتعلق مما فيه ابرام أم لا ،  
 فانه ( قدس سره ) كما ترى معترف بموضوعية وصف اليقين وإنه هو الذي لابرامه  
 لا يجوز نقضه ورفع اليد عنه ، فكيف ينكر في المقام أصل دخالة الاحراز في التعبد  
 الاستصحابي فضلاً عن وصف اليقين بخصوصيته . هذا مضافاً إلى انه مناقض صريح  
 لما اعترف به في التنبيه السابق من اعتبار فعلية وصفي اليقين والشك .

وربما يورد عليه أيضاً بما ملحظه ، إن اليقين اخبار الاستصحاب قد أخذ  
 في موضوع التعبد به ولكن لا على وجه الصفئية بل على وجه الكاشفية ، يعني أن  
 الدخيل في التعبد الاستصحابي هي حيثية كاشفته الوجدانية لا كونه صفة من  
 صفات النفس ، وقد أفاد هو ( قدس سره ) في محله أن القطع المأخوذ في موضوع  
 حكم سواء كان على وجه الكاشفية أو الصفئية وعلى التقديرين سواء كان تمام الموضوع  
 أو جزئه أو قيده ، مما لا تقوم مقامه الطرق والامارات في الموضوعية والدخالة في

الحكم بنفس أدلة اعتبارها ، لا استلزامه لحاضين متناقضين ، ولازم ذلك عدم قيام الطرق والامارات في محل الكلام بمجرد أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في التعبد الاستصحابي على وجه الكاشفية . فهذا الذي أفاده في المقام منافي لما أفاده هناك ، وما أفاده هناك حق لا ريب فيه على ما حررناه في محله من استحالة قيام الطرق والامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع ولو نحو الكاشفية ، ولكنه بالمعنى الذي أفاده هو ( قدس سره ) في تفسير القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفية . ولكنك عرفت مما سبق عدم توجه هذا الإراد إليه ( ره ) ، لما نقلناه عنه من اعترافه ( فده ) بعدم كون القطع مأخوذاً في موضوع التعبد الاستصحابي بوجه ، وإنما ذكر إشارة إلى تمحض التعبد في حيث البقاء ، فينحصر الإراد عليه فيما ذكرناه من كون ما أفاده في الكفاية مخالفاً لظواهر أدلة اعتبار الاستصحاب .

وأما أفاده في الحاشية ، فربما يورد عليه بأن نسبة جمل المؤديات أو احكامها إلى المشهور مما لا حقيقة له : ولكن هذا الإراد ضعيف جداً فإن شيوع هذا المعنى في كلمات الاصحاب مما لا يكاد ينكر فعمدة ما يرد عليه : إن الحكم الظاهري المعمول المتيقن في مؤديات الطرق والامارات على القول به لا يحيص عن كونه دائراً مدار قيام الطريق والامارة ، لبداية كون قيامها موضوعاً للتعبد ، بجمل مؤدياتها ، فمؤدياتها المجمولة ظاهراً لا تكون إلا بمقدار ما قامت هي عليه ، فهاهو المعمول المتيقن حكماً ظاهرياً في المقام هو أصل التحقق فقط حيث أن المفروض قيام الامارة والطريق عليه كذلك ، وأما البقاء فالتعبد به منتف قطعاً لارتفاع الموضوع وهو قيام الامارة ، وحينئذ فان أريد من استصحاب تلك الاحكام التعبد ببقائها بما إنها مؤديات للطرق والامارات ، فهو مما لا يحتمل حتى يتمد به ، كما إنه لو كان المفروض قيام الامارة على أصل التحقق والبقاء كليهما كان البقاء ايضاً متيقناً لاحتاجة إلى التعبد بمهونة

الاستصحاب ، وإن أريد أستصحاب الحكم الواقعي على تقدير ثبوته فهو بعينه محل للاشكال الذي تعرض له في المتن وأراد التخلص عنه بما في المتن ، وكيف يمكن أن يفرض اليقين بالحكم الظاهري والشك في بقاء الحكم الواقعي ويقال لا تنقض اليقين بذلك الحكم الظاهري بالشك في بقاء الحكم الواقعي على تقدير ثبوته ، مع أنه من الواضح اعتبار اتحاد متعلق الوصمين في مورد الاستصحاب . . . وهذا وأما شيخنا الاستاذ العلامة ( قدس ) فهو مع إقراره بكون اليقين مأخوذاً في اخبار الباب في موضوع التعبد الاستصحابي تخلص عن الاشكال بأنه إنما أخذ في الموضوع من حيث كاشفيته وطريقيته لا من حيث كونه صفة خاصة للنفس ، وفي مثله تقوم الطرق والامارات مقامه بمجرد أدلة الاعتبار ، لحكومتها وإيجادها لمصداق من الكاشف والاحراز على ما بنى عليه هو ( قدس ) في مباحث القطع وقد أوضحنا هناك أن ما أفاده في تفسير أخذ القطع في الموضوع بوجه الكاشفية مما لا يجدي شيئاً في قيام الطرق والامارات مقامه بنفس أدلة اعتبارها ، بل يحتاج في تنزيلها منزلته من حيث الموضوعية والدخالة في الحكم إلى دليل خاص ، ثم لا يجني عليك إنه قد أشتبه الامر على مقرر بحته ففي هذا المقام ،

توضيح ذاك : ان المحقق صاحب الكفاية ( قدس ) قد عبر في مقام تقرير الاشكام المتقدم في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والامارات بعبارة ربما توهم خلاف مقصوده حيث قال : « اشكال من إحراز الثبوت فلا يقين ولا يبد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت الخ » ومن الواضح : أن مراده من عدم إحراز الثبوت كونه مشكوكاً فيه بالوجدان ، ولذا فرغ على ذلك نفى اليقين وإن كان يرد على قوله : ( بل ولا شك ) إن من الواضح إن الشك في محل الكلام ليس معلماً على تقدير ثبوت ما شك في بقاءه وإنما المعلق عليه عنوان البقاء ، فزعم المقرر ان

استشكاله (قده) في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والامارات مبنى على ما اختاره فيها من عدم مجعولية المحرزية والكاشفية في تلك الموارد وإنما المجمعول فيها المنجزية والمعذرية ولازم ذلك انتفاء الاحراز بقول مطلق وجدانا وتعبدآ في موارد ما مع انه لا بد في مورد الاستصحاب من الاحراز بوجه ، ولذا فرغ على ذلك إنه (قده) لا يقول بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الطريقي المحض بنفس أدلة اعتبارها، لانتهاء الطريقة فيها حتى بالتعبد وإنه بناء على ما هو الحق من أن المجمعول في موارد الطرق والامارات هي المحرزية والكاشفية فلا محل للاشكال حتى يحتاج إلى الدفع ، وزعم أيضاً أن الاستاد العلامة (قده) إنما تخلص عن الاشكال بهذا النحو مع فرضه اليقين في محل البحث طريقاً محضاً وكل ذلك خلاف الواقع .

أما الاستاد العلامة (قده) فقد عرفت وجه تخلصه عن الاشكال مع اعترافه بكون اليقين مأخوذاً في موضوع التعبد بالاستصحاب ، وأما المحقق صاحب الكفاية (ره) فغير خفي انه قائل بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الطريقي المحض حتى على مسلكه من عدم جعل المحرزية والكاشفية ، واقصد صرح بذلك في مباحث القطع بل صرح به في نفس المقام بقوله : (فتكون الحججة على ثبوته حجة على بقائه تعبدآ الخ) .

(بقي الكلام) في ما إذا كان المستصحب ثابتاً بشيء من الاصول المحرزة أو المحضة كما في مورد استصحاب الطهارة المستصحبة ، أو الثابتة بقاعدتها ، وكذلك الحلية ونحوها فهل يجري الاستصحاب في موارد أم لا ؟ محل للاشكال والخلاف فانه ربما يقال بل قيل بأنه لا مانع من الجريان فيها مطلقاً ، لتامة الاركان فان الظاهر من أدلة الاعتبار التي أخذ في موضوعها اليقين السابق كون اليقين فيها مأخوذاً علي وجه المنجزية ، وإن المدار في جريان الاصل علي تنجز ثبوت المستصحب من

دون فرق بين كون المنجز طريقاً وجدانياً ، أو طريقاً تعبدياً ، أو أصلاً محرزاً ، أو محضاً ، أو يقال بجريانه في خصوص موارد الاصول المحرزة دون المحضة نظراً إلى ما تقدم من أن اليقين المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هو اليقين من حيث الاحراز والكاشفية ، فالمدار على محرزية الشبوت لا المنجزية ( بالفتح ) فيها والذي يقتضيه التحقيق عدم الجريان مطلقاً وليس ذلك من جهة قصور في دليل اعتبار الاستصحاب عن شموله لمثل هذا الاستصحاب الجاري في الطهارة المستصحة أو الثابتة بقاعدتها فانه لا قصور في شموله في حد نفسه لما حقق في محله من ان دليل الاصل كدليل اعتبار الطريق والامارة التحليلي وانه لا مانع حينئذ من أن يكون الدليل بلحاظ شموله لبعض أفراد الموضوع حاكماً على نفسه بلحاظ شموله لبعض الآخر ، بالتوسعة أو التضييق أما حكومته المنتجة لسعة دائرة الموضوع وتكثر أفرادها ، فكحكومة أدلة اعتبار خبر الواحد على أنفسها ، فانها بشمولها للخبر الاول الذي يصل اليها بلا واسطة ويكون من أفراد موضوع الدليل وجداناً حاكماً على أنفسها بلحاظ الشمول ، للخبر السابق وهو خبر المخبر عنه الذي لا يصل اليها إلا بالواسطة ومعنى حكومتها إنها بقضمنها لجعل التعبد بالخبر الاول والبناء على تحقق الخبر به تقتضى كون الخبر به ايضاً - وهو الخبر السابق الذي وصل اليها بالواسطة - من أفراد الخبر تعبداً ، وبعد إدراج هذا الفرد بالتعبد في أفراد الموضوع تشمله أدلة الاعتبار وعلى هذا القياس ساير الاخبار الواقعة في سلسلتها وكذلك الكلام في مثل دليل اعتبار الاستصحاب فان مقضى اعتبار الحالة السابقة والتعبد ببقائها يقتضى النهي عن نقض اليقين بالشك هو إحرازها في زمن الشك - غاية الامر انه بالتعبد - فاذا تحقق الاحراز ثم شك في بقاء ما هو المحرز بالتعبد تم أركان الاستصحاب ثانياً فتشمله أيضاً أدلة اعتباره كشمولها لمورد الاستصحاب الاول ، وأما الحكومة

المنتجة لضيق دائرة الموضوع وخروج بعض أفراده فد كما في مورد الاصل السببي والمسببي ، فان السر في عدم جريان الثاني مع جريان الاول هو ان دليل اعتبار الاستصحاب بشموله للاستصحاب الجاري في ناحية السبب والغائه الشك في البقاء يكون حاكماً على نفسه بالنسبة إلى شموله للاستصحاب الجاري في ناحية المسبب - في حد نفسه - ومعنى حكومته أنه بالغائه الشك في مورد الاصل السببي يتصرف في موضوع الاصل المسببي ويخرجه بالتعبد عن كونه من أفراد موضوع دليل الاعتبار لفقدان الشك في البقاء ( ح ) في ناحيته . وهذا ومقامنا من قبيل القسم الاول فان دليل اعتبار الاستصحاب بنفس شموله لليقين بالطهارة السابقة والشك في بقائها وتمبده فيه بالبقائه يوجب تحقق يقين آخر بتحقيق الطهارة تعبداً من حيث البقاء ، فاذا شك في بقاء هذه الطهارة التعبدية بيم موضوع الاستصحاب ، ويشمله دليل اعتباره بحسب انحلاله - كما لا يخفى - وكذلك الكلام فيما إذا أحرز الطهارة مثلاً بقاعدتها غاية الامران دليل القاعدة يكرن حاكماً على دليل الاستصحاب بإيجاد موضوعه ، بالتقريب المتقدم ، فالخلاص : إن عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول ليس من جهة عدم قابلية دليل الاعتبار للشمول لمثل هذه الفروض ، بل المانع عن جريان الاستصحاب في الموردين اشكال مطرد في كلا القسمين من الاصول توضيح الاشكال : ان الاستصحاب كسائر الاصول العملية انما هي وظيفة تمبديه مجعولة في حق التحجير في مقام العمل فلاخذ بالاستصحاب موقوف على تحقق هذا للموضوع والفروض في المقام انتفائه لكفاية شمول دليل الاستصحاب لليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها في رفع تحجير المكلف في مقام العمل بالنسبة الى الشك في بقاء تلك الحالة في عمود الزمان مرسلان من دون اختصاصه وتقيده بقطعة من الزمان دون اخرى ومع فرض هذا الشمول وكفايته يكون شمول الدليل لليقين بالطهارة



التعبدية والشك في بقائها والتعبد به بالاستصحاب مدة اخرى لغوياً لاحاجة اليه اصلاً  
و ( بعبارة اخرى ) : ان مفاد دليل اعتبار الاستصحاب - على مسلك المشهور -  
جعل حكم ظاهري ممتد من أول زمن الشك الى ان يحصل العلم بخلاف الحالة السابقة  
فبعد مجموعية هذا الحكم الغيبي باليقين لا يبقى حيرة للمكلف من حيث البقاء حتى  
نصل النوبة الى التعبد الاستصحابي ثانياً ، فاذا علم بالطهارة مثلاً ، ثم شك في  
بقائها كان مقتضى اعتبار دليل الاستصحاب جعل الطهارة الظاهرية الممتدة الى ان  
ينتقض الحالة السابقة باليقين بخلاف ، فاذا شك في البقاء ثانياً لمنشأ آخر او غفل  
عن الحالة السابقة ثم التفت وشك كان المرجع هو الاستصحاب الاول والاخذ  
بتلك الوظيفة الظاهرية الممتدة الى زمن تحقق اليقين بالانتقاض ، فانها بعينها باقية  
مالم يتبدل موضوعها من اليقين السابق والشك اللاحق والمفروض عدم تبده وانما  
تبدل منشأ الشك وحينئذ فلا يصح التعبد ثانياً ببقاء الحالة المستصحة المحرزة بالاستصحاب  
قبل المغفلة للزوم اللغوية وان شئت فقل ان الناقض الذي شك في تحققه ايما تحقق  
فهو ناقض للحالة السابقة المتيقنة او لا - وهي الطهارة الواقعية في المثال - لانه ان  
تحقق قبل الاستصحاب فهو ناقض للطهارة الواقعية وان تحقق بعد الاستصحاب فهو  
ناقض للطهارة المستصحة وكذلك الكلام بالنسبة الى الاصول المحضة ، فان مفاد  
دليل قاعدة الطهارة مثلاً بناءً على ما هو الحق من كونها من الاصول المحضة ليس  
الاجعل الوظيفة التعبدية من حيث الحدوث والبقاء الى ان يرتفع الشك ومفاده  
على ما هو المعروف جعل الطهارة الظاهرية الممتدة في عمود زمن الشك المغفلة بالعلم  
بخلاف ، فلا حيرة للمكلف في وظيفته ولا تردد له في ترتيب آثار الطهارة مادام  
الشك فلا يحتاج الى التعبد الاستصحابي بالبقاء ، وبالجملة : ان التعبد بالبقاء مرة  
اخرى فيما احرز ثبوت الشيء وبقائه بمفاد القاء سدة او احرز بقاءه فقط بمفاد

الاستصحاب لغو لا حاجة اليه .

وقد يقرر الاشكال في خصوص الاصول المحرزة بتقريب آخر وحاصله :  
 ان التعبد الاستصحابي مثلاً يبقا الشيء المحرز ثبوته إنما يصح ويحسن فيما اذا لم بلغ  
 الشك في البقاء في عود زمانه قبل الاخذ بالاستصحاب ، والا لاختل ركن الاستصحاب  
 وانهدم بالبداهة ، وحيث ان المفروض في مقامنا الغاء الشك فيه بالتعبد الاستصحابي  
 فلا يبقى وجه مصحح لجريان الاستصحاب فيه ، لارتفاع موضوعه فان الشك في  
 بقاء الشيء المحرز ثبوته بالاستصحاب قد النى بنفس دليل اعتباره ، فان مفاد دليل  
 الاستصحاب - كما عرفت - هو البناء على محرزبة المتيقن ثبوته سابقاً من حيث  
 البقاء وترتيب آثار بقاء ذلك المتيقن وعدم نقضه بمروض الشك وعدم الاعتداد  
 به الى ان يحصل العلم بخلاف الحالة السابقة فالشك في بقاء الحالة المتيقنة سابقاً قد  
 النى بالاستصحاب الاول بمقتضى دليل اعتباره وحينئذ فجران الاستصحاب الثانى  
 بالنسبة الى الحالة المستصحة يحتاج الى شك آخر لم يبلغه الشارع بالتعبد سابقاً وهو  
 مفقود في مفروض الكلام ، لفرض اتحاد الشك والغائه ويتفرع على ما ذكرناه استثناء  
 بعض الفروع عن الحكم المذكور كما لو فرضنا إحراز حدوث الشيء بالاصل المحرز  
 كالأستصحاب وفرضنا قصور دليل اعتباره عن الغاء الشك في بقاء ذلك الشيء ،  
 وذلك كما في الأثر الشرعي المتصور في ناحية الاصل المسببي المترتب على الموضوع  
 المستصحب في ناحية الاصل السببي ، فان دليل اعتبار الاصل في الثانية إنما يقتضى  
 الغاء الشك بالنسبة إلى حدوث ذلك الأثر المفروض - كطهارة الثوب المغسول بما  
 مستصحب طهارته - وأما من حيث بقاء ذلك الأثر ، كما لو شك في عروض النجاسة  
 للثوب ثانياً ، فحيث أن الشك فيه لا يكون مسبباً عن الشك في طهارة الماء ، فلا  
 يقتضى دليل اعتبار الاصل السببي والتعبد في مورده ببقاء طهارة الماء مثلاً الغاء

الشك في بقاء طهارة الثوب المغسول به والتعبد بذلك البقاء ، وحينئذ فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لاستصحاب الطهارة المحرزة بالاصل والتعبد نائياً ببقائها بعد التعبد أو لا باصل تحققها ، وذلك لتعلق الحاجة به وعدم الغوية . هذا ولا يخفى عليك أن هذا الاستثناء إنما يكون بالنظر إلى مؤديات الاصول المحرزة فقط ووجه الاختصاص يتضح مما ذكرنا والحاصل أن المدار في عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول مطلقاً تكفل دليل اعتبار ذلك الاصل لبيان الحكم وجمل الوظيفة حدوداً وبقائه إلى الغاية المعينة والغاء الشك في مورده من كلتا الجهتين ان كان من الاصول المحرزة ، فانضح بما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب في المحرز به أو بغيره من الاصول المحرزة وعدم جريانه في موارد الاصول المحضة أوضح واتضح أيضاً وجه تقدم الاستصحاب على القاعدة في الفرع السابع من الفروع المتقدمة المتفرعة على اعتبار فعالية الشك واليقين في جريان الاستصحاب وهو ما إذا علم بالحدث ، ثم بعد برهة من الزمان شك في البقاء والارتفاع بالوضوء مثلاً ، ثم غفل وصلى ، ثم بعد الفراغ من الصلاة التفت وشك في ارتفاع ذلك الحدث الاستصحابي لاحتماله الوضوء قبل الصلاة ، فان منشأ الاشكال في تقدم الاستصحاب في هذا الفرض على قاعدة الفراغ والحكم بالبطلان تخيل تأخر الشك في الطهارة عن الصلاة وتامة موضوع القاعدة وحكومتها على الاستصحاب نظراً إلى ان الشك في بقاء الحدث المتين سابقاً وإن كان سابقاً على الصلاة إلا ان الشك في بقاء الحدث الاستصحابي عارضه بعد الصلاة ، لان المفروض طرو الغفلة عن الحالة السابقة بعد استصحابها ، وقد عرفت مما ذكرناه فساد هذا التخيل لاتحاد الشك في بقاء الحالة السابقة وعدم تمدده بطرو الغفلة وإنما يتعدد جهة الشك لانفسه والمفروض تقدمه على الصلاة فالحق تقدم الاستصحاب والحكم بالبطلان لعدم تامة موضوع القاعدة فتلخص مما ذكرناه عدم

جريان الاستصحاب فيما ثبت بالاستصحاب أو غيره من الاصول المحرزة او المحضة .  
 ( التنبيه الثالث ) قد يكون المستصحاب امرأ جزئياً وفرداً خاصاً ، وقد يكون  
 امراً كلياً وعنواناً مشتركاً ، وعلى الاول فتارة يكون فرداً معيناً ، وأخرى يكون  
 فرداً مردهاً بين فردين أو افراد ، فملى الاول لا أشكال في جريان استصحاب  
 ذلك الفرد المعين عند الشك في بقاءه ، كما لا أشكال في استصحاب الكلى المتحقق  
 بذلك الفرد الموجود بعين وجوده لا بوجود آخر ، فان وجود الفرد قابل الاستناد  
 إلى الفرد وإلى الكلى المنطبق عليه فكما يصح استصحاب ذلك الوجود بلحاظ انتسابه  
 إلى الفرد كذلك يصح استصحابه بلحاظ انتسابه إلى الكلى ويترتب على كل منهما  
 آثاره المترتبة عليه شرعاً ، وعلى الثاني لايجرى الاستصحاب في شيء من الفردين  
 بخصوصيتهما ، لعدم تمامية اركان الاستصحاب لعدم اليقين السابق . وأما على الثاني  
 وهو ما إذا كان المستصحاب عنواناً مشتركاً وامراً كلياً فينقسم إلى اقسام ثلاثة :  
 ( الاول ) : ما اذا كان منشأ الشك في بقاءه الشك في بقاء الفرد المفروض تحقق الكلى  
 في ضمنه بخصوصه المعلوم وجوده في السابق ، وقد عرفت انه لا مانع من جريان  
 الاستصحاب فيه كما لا مانع من جريان استصحاب ذلك الفرد المعين ، وهذا مما  
 لا ينبغي الأشكال فيه وإن كان قد ترقش فيه بما سيأتي التعرض له والجواب عنه .  
 ( الثاني ) : ما اذا كان منشأ الشك في بقاءه تردد تحقق ذلك العنوان بين فردين  
 أحدهما مقطوع البقاء والآخر مقطوع الارتفاع وهذا هو الذي تعارف التعبير عنه  
 بالقسم الثاني من اقسام استصحاب الكلى . ( الثالث ) : ما اذا كان منشأ الشك في  
 بقاءه احتمال حدوث فرد آخر يتحقق في ضمنه الكلى مقارناً لحدوث ذلك الفرد  
 الاول أو لزاله المقطوع به ، وهذا هو الذي تعارف التعبير عنه بالقسم الثالث من  
 أقسام استصحاب الكلى وسيجيء الكلام في تحقيق هذين القسمين على التفصيل بعد

تتميم الكلام في القسم الاول بدفع ما ربما يتوهم من الاشكال في جريان الاستصحاب فيه فنقول :

لاخفاء في ان الكلي الطبيعي قابل للانصاف بالوجود الخارجي لكن وجوده في الخارج بمعنى وجود فرد ومصادقه الذي تحقق هو في ضمنه لا أن له وجوداً على حدة في قبال وجود الفرد بل لا يكون في الخارج إلا وجوداً واحداً ولكنه ذا حيثيتين وذا اتساين في نظر العقل ، فان ذلك الوجود الواحد قابل الاستناد الى الشخص والفرد فيقال ومجد زيد وقابل الاستناد الى الكلي المنطبق عليه فيقال ( وجد الانسان ) لان هذا الكلي بتشخصه في ضمن مصادقه يخرج عن الابهام وقابلية الصدق على كثيرين ولولا هذا التشخص والانتساب لم يكن موجوداً وممنوعاً عن الصدق على الكثيرين ، فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فالحاصل : ان وجود الفرد مساوق لوجود عنوانه العام وبالعكس ، ولا فرق في ما ذكر بين ان يكون ذلك العنوان العام من الامور المتصلة في الوجود - كالجواهر والاعراض - او من الامور المتزاعية ، او من الامور الاعتبارية ، غاية الامر أنها تختلف في نحو الوجود ، وإلا فلا تختلف في ما نحن بصدده من أن ما للفرد من الوجود والتحقق أي نحو كان من انحاءه في عين انه وجود للفرد وجود للكلي المنطبق عليه ، ويصح اسناده الى كل منها حقيقة ، وقد عرفت انه كما يتم أركان الاستصحاب بالنسبة الى الفرد ، كذلك الأمر بالنسبة الى نفس ذلك العنوان . نعم لا اشكال في أن جريان الاستصحاب في كل منها تابع للأثر الشرعي المترتب عليه من حيث البناء ، بداهة : كون التبعيد الاستصحابي بلحاظ الآثار الشرعية ، وحينئذ فقد يفرض وجود الفرد فقط ذا اثر شرعي ، لكونه موضوعاً له شرعاً دون وجود الكلي بمعنى عدم وجود حكم مغلق على وجود الكلي من حيث انه وجوده كما اذا فرض وجود ولد له ونذر ان يتصدق

كل يوم بدرهم ما دام هذا الولد باقياً ولم يكن له نذر بالنسبة الى وجود الانسان في مثل هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب الا بالنظر الى وجود الفرد فيحكم في المثال ببقاء الولد ويترتب عليه اثره ، وقد يفرض العكس ويكون المفروض تعلق الاثر الشرعي بوجود الكلي فقط وانشاء الحكم معلقاً عايه بما انه وجود الكلي ولا يكون هناك حكم معلق على وجود الفرد من حيث انه وجوده ، وذلك كما اذا فرض انه نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم اذا وجد له ولد ما دام باقياً ولم يكن له نذر بالنسبة الى بقاء ولد موجود خاص ، وفي هذا الفرض ينعكس الامر في جريان الاستصحاب فلا يجرى الا بالمعاظ وجود الكلي ، فيحكم في المثال ببقاء كلى الولد بعد فرض تحققه سابقاً ويترتب عليه اثره ، وقد يشتركان الكلي وفرده في كون كل منهما اذا اثر شرعى بالمعنى الذي عرفته ، وحينئذ فرما بتوافقان في الاثر كما اذا فرض تحقق النذرين وتعلق احدهما ببقاء وجود الكلي والآخر ببقاء وجود الفرد وفرض كون المنذور فيهما من سنخ واحد ، كالتصدق بدرهم في كل يوم ، وربما يتخالفان في الاثر ، كما في المثال مع كون المنذور من سنخين ، كالتصدق بدرهم في احد النذرين والصيام كل يوم في النذر الآخر ، وعلى التقديرين في هذا اي فرض الاشتراك في الاثر يجرى الاستصحاب بالنظر الى وجود كل من الفرد والقدر المشترك ، ويترتب على استصحاب كل منهما ماله من الاثر الشرعى كما انه لو فرض انتفاء الاثر الشرعي لكل منهما - بمعنى عدم كونه موضوعاً علق عليه الحكم الشرعى لم يجرى الاستصحاب في شيء منهما ، لا لاختلال الاركان بل للمغوية وعدم الاثر .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه ربما يتوهم الاشكال في جريان استصحاب الكلي في هذا القسم مع جريان الاستصحاب في مصداقه ، وهو الفرد المشكوك بقاءه وإن كان الكلي موضوعاً للاثر الشرعي وذلك لتوهم كون الشك في بقاء الكلي في مثل الفرض

مسبباً عن الشك في بقاء ذلك الفرد المعين ، فانه لو علم بقاء الفرد ، أو زواله لم يبق شك في بقاء الكلى وزواله ، ومن المسلم عدم وصول التوبة إلى الاصل السببي مع جريان الاصل السببي ، فجريان الاصل في الفرد المعين في مفروض الكلام يمنع عن جريانه في الكلى المنطبق عليه .

ويرد عليه ( أولاً ) : ما عرفت من عدم التعدد في الوجود في مفروض الكلام حتى يمتثل سببية الشك في بقاء احدهما للشك في بقاء الآخر ، فان السببية تقتضي المغايرة والتعدد - كما لا يخفى - ولا يكون في المقام إلا وجود واحد غاية الامر إنه قابل للاستناد إلى الامرين فلا مجال لان يقال بسببية الشك في بقاء أحد الوجودين للشك في بقاء الوجود الاخر كما لا يخفى . و ( ثانياً ) : سلنا التعدد والمغايرة ولكن السببية تقتضى سبق وجود السبب على وجود المسبب ولا سبق في المقام ، فان الكلى وفرده على تقدير تغايرهما في الوجود متقارنان فيه لا ان وجود الفرد علة لوجود الكلى وبقائه علة لبقائه ، وكما ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كذلك ما لم يوجد لم يتشخص و ( ثالثاً ) : سلنا التعدد والسببية ولكن لا ينبغي أن يخفى ان جريان الاصل السببي إنما يمنع عن جريان الاصل السببي إذا كان المشكوك فيه في ناحية الاصل السببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه في ناحية الاصل السببي كطهارة الثوب المغسول بماه مستصحب طهارته - فان طهارة الثوب المشكوك فيها المسبب شكها عن الشك في بقاء طهارة الماء المغسول به من الآثار الشرعية المترتبة شرعاً على طهارة ذلك الماء و ( بعبارة اخرى ) : ان الضابط في تقدم الاصل السببي وحكومته على الاصل السببي كون فائدة التعمد في مورد الاول الغاء الشك في مورد الثاني بحيث لولاه لزم لغوية ذلك التعمد ، وذلك لكون الاثر المشكوك فيه في ناحية المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على مجرى الاصل السببي ، وهذا المعنى منتف في المقام ، فان وجود الكلى وبقائه على فرض التعدد والسببية ليس من الآثار الشرعية

المرتبة على وجود الفرد وبقائه بل هو من لوازمه العقلية ، فالتمتع ببقاء الفرد لا يقتضى التمتع ببقاء الكلى إلا بلسان الاصل المثلث ، فالحاصل انه لا ينبغي الاشكال فى صحة استصحاب القدر المشترك فى هذا القسم لصحة جريانه فى الفرد المتمعن . هذا كله ، إذا كان الشك والترديد فى بقاء الفرد المتمعن وأما لو كان المفروض تعلق الشك ببقاء الفرد المررد بين فردين ، او أفراد من جامع واحد وكان هذا منشأ للشك فى بقاء الكلى والعنوان المشترك بينهما فالذى يقتضيه التحقيق جريان الاستصحاب فى كل من العنوان المشترك والفرد المررد بعد مراعات الاثر الشرعى فى مورد الاصل ومجرى التمتع ، ولتوضيح الحال ينبغى بسط المقال فى الجملة فنقول : لو فرضنا ترتيب الاثر الشرعى على عنوان مشترك بين فردين مثلاً وعلى كل منهما بخصوصيته كما او نذر ان يتصدق بدرهم ان كان العالم موجوداً فى داره ، ونذر ايضاً ان يتصدق بدينار ان كان زيد العالم فى الدار ، ونذر ايضاً ان يتصدق بدرهم ان كان عمرو العالم فى الدار وحينئذ (فتارة) : يفرض العلم التفصيلي بتحقق الكلى فى ضمن كلتا الخصوصيتين مع فرض العلم ببقائهما وبقاء الكلى فى ضمنهما فلا خفاء ولا اشكال فى حكم هذا الفرض من ترتيب جميع الآثار المترتبة على الامور الثلاثة سواء فرض ترتيبها من حيث الحدوث فقط ، كما إذا فرض تعلق الذور الثلاثة باصل الحدوث كذلك ، او فرض ترتيبها على الحدوث والبقاء او على البقاء فقط ، كما إذا فرض كون الذور الثلاثة معلقة على الحدوث والبقاء او على البقاء فقط ، و (أخرى) : يفرض العلم التفصيلي ايضاً بتحقق الكلى ، للعلم التفصيلي بتحقق كلتا الخصوصيتين مع فرض الشك فى بقاءه للشك فى بقاءها فحكم هذا الفرض قد علم مما سبق فى فرض الشك فى بقاء الفرد المتمعن ، لاتحادها فى مناط الحكم بجريان الاستصحاب وصحته بالنسبة إلى كل من الفرد والقدر المشترك وترتيب آثار كل منهما من حيث البقاء و (ثالثة) : يفرض العلم



الاجمالى بمحدث القدر المشترك - وهو العالم مثلا - فى الدار تردده بين كونه فى ضمن زيد هو او فى ضمن عمرو مع فرض الشك فى بقاء ذلك الكلى المعلوم اجمالا وبقاء تلك الخصوصية المرددة بين زيد وعمرو ومحل الكلام فعلا هو هذا الفرض فنقول :

اما حكمه بالنظر الى اصل الحدوث والتحقق فلا اشكال فى لزيم ترتيب اثر القدر الجامع وترتيب اثر كل من الخصوصيتين بمقتضى تنجيز العلم الاجمالى بعد تعارض الاصول المدمية فى اطرافه و تساقطها ، وذلك لفرض وجود الاثر لذلك الوجود الواحد المعلوم من حيث استناده الى القدر المشترك والى كل من الخصوصيتين . نعم لو كان المفروض خلو احدى الخصوصيتين عن الاثر الشرعى لم يكن العلم الاجمالى منجزاً بالنسبة الى الخصوصيتين بل كان يجري اصالة العدم الازلي فى ماله الاثر سلبياً عن المعارض . واما بالنظر الى حيث استناد ذلك الوجود المجمع الى الجامع فحيث انه لا يتصور وجود الاثر له على احد التقديرين دون الآخر ، لانه خلف بل لا بد ان يكون - على الفرض - ذا اثر على التقديرين فلا محيص عن تنجيز العلم الاجمالى بالنسبة اليه ، واما حكم الفرض من حيث البقاء فلا محيص عن جريان الاستصحاب بالنظر الى ذلك المتحقق المفروض على اجماله وتردده وايهامه ليكون ابقاءً لما كان على ما كان ، وحيث ان التبعد الاستصحابي منتج للعلم التبعدي ببقاء ذلك المتحقق وفى المقام كما انه جر لذلك العلم الاجمالى واثبات له بالنظر الى البقاء فكل ما كان يترتب على منجزية ذلك العلم الاجمالى الوجداني من حيث الحدوث لا بد ان يترتب على منجزية هذا الاستصحاب من حيث البقاء فلا محيص عن ترتيب آثار بقاء الجامع على تردده وايهامه فى انه باية خصوصية تخصص وكذا لا بد من ترتيب اثر كل من الخصوصيتين ، للعلم التبعدي فعلا ببقاء احدهما بمقتضى الاستصحاب الجارى

في ذلك التحقق المجمل ، واما بالنظر الى وجود كل من الخصوصيتين فلا يجري الاستصحاب ، لانقضاء اليقين السابق بل يجري الاستصحاب العدمي في كل منهما فيتعارضان ويتساقطان فالحاصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد والخصوصية المجملة بعد فرض ثبوت الاثر لكل من الفردين لتامة الاركان من اليقين الاجمالي بوجود ماله الاثر من الفرد والشك اللاحق في بقاءه ، ويجرد تردد الفرد لا يمنع من جريان الاستصحاب ، لانحداد مناط الاعتبار والاخذ بالحالة السابقة بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي ، فان كل منهما ذو اقتضاء للجرى العملي من حيث الحدوث والبقاء لو لم يعرض المزيل ومقتضى جريان الاستصحاب حينئذ ترتيب كلا الاثرين ، لما عرفت من قيام هذا الاحراز التعبدى مقام الاحراز السابق الوجداني ، ولا ينافي ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في الفرد المردد عدم جريانه في كل من الفردين بخصوصه ، لعدم تامة اركان الاستصحاب حيث لم تحرز تلك الخصوصية الفردية ، فلا مجال لجرى الاصل بالنسبة اليها ، وكما لا يجري الاصل الوجودي في كل منهما كذلك لا يجري الاصل العدمي في شيء منهما لكنه بمناط آخر وهو ما عرفت من تعارض الاصلين في طرفي الاحراز الاجمالي ولذا لو كان المفروض ترتب الاثر على احدى الخصوصيتين فقط جرى اصالة العدم فيها سليما عن المعارض لعدم الاثر في الخصوصية الاخرى . ولا يكون في البين حينئذ من الاصل الوجودي إلا استصحاب القدر الجامع فيترتب عليه اثر الجامع دون الفرد ، وكذلك لا يجري الاستصحاب إلا بالنظر إلى الاثر المترتب على القدر الجامع إذا لم يكن شيء من الخصوصيتين مورداً للاثر فلا يجري بالنسبة اليها الاصل مطلقاً وجودياً ولا عديمياً ثم لا يخفى عليك ان جريان الاستصحاب في الفرد المردد بالنظر إلى آثار الثلاثة مما لا ينبغي الاشكال فيه فيما إذا كان منشأ الشك في بقاء ذلك الفرد احتمال طرورا لرافع

له ، وأما إذا كان الشك في بقاءه للشك في مقدار استعداده للبقاء ففيه أشكال وقد تقدم تقوية عدم اعتباره .

القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي ما إذا كان منشأ الشك في بقاءه الشك في تحققه في الخارج في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو في ضمن ما هو مقطوع الزوال كذلك و ( بعبارة أخرى ) : منشأ الشك في بقاء القدر المشترك في هذا القسم تردد ما هو الحادث المتحقق في ضمنه الكلّي بين ما هو باق قطعاً وما هو زائل كذلك كما لو علم بحدوث الحدث وتردد بين كونه اصغراً أو أكبراً كالجناية فتوضاً وشك في بقاء القدر المشترك وهو الحدث الجامع بين الاصغر والاكبر فإن منشأ التردد فيما تحقق هذا الكلّي في ضمنه وأنه هل هو الاصغر حتى يكون مرتفعاً بالفعل قطعاً أو هو الاكبر حتى يكون باقياً بالفعل قطعاً ؟ وملحوظ الكلام في حكم هذا الفرض بعد فرض ترتب الأثر الشرعي على القدر المشترك وعلى كل من الخصوصيتين هو أن الملحوظ في جريان الاستصحاب في هذا القسم - ( تارة ) هو نفس الكلّي ، و ( أخرى ) : هي الخصوصية الفردية أما على ( الأول ) فالتحقيق انه لا مانع من جريان الاستصحاب في القدر الجامع - وهو الحدث مثلاً - لتامية أركان الاستصحاب بالنسبة إليه ، لان المفروض العلم بوجوده السابق والشك في بقاءه بعد العلم بارتفاع احد الفردين على تقدير حدوثه والمفروض أيضاً كونه موضوعاً للأثر الشرعي ، كعدم جواز مس خط المصحف وعدم جواز الالبث في المساجد وأمثال ذلك مما يفرض كونه من الآثار الجمولة على القدر المشترك بين الاصغر والاكبر فلا وجه للمنع عن جريانه فيه إلا توهم السببية والمسببية بين الشك فيه والشك فيما هو الحادث ، وسيأتي توضيح الوهم ودفعه . وأما ( على الثاني ) فالتحق المحقق المنتق عليه عدم جريان الاستصحاب الوجودي في شيء من الخصوصيتين من

الأكبر والاصغر مثلاً، وذلك لعدم تمامية أركان الاستصحاب بالنسبة اليهما، لعدم اليقين السابق والشك اللاحق أما (الاول) فلعدم إحراز الحالة السابقة بالنسبة إلى شيء من الخصوصيتين، وأما (الثاني) فلعدم الشك في بقاء شيء منهما لا فعلياً ولا تقديرياً لعدم بقاء احد الفردين على تقدير حدونه وارتفاع الآخر كذلك، وإنما الشك في حدوث كل منهما مع العلم بحدوث أحدهما لا في بقاء ما هو الحادث فلا مجال للتعبد الاستصحابي بالبقاء في شيء منها، ومن الواضح ان التعبد الاستصحابي غير ناهض لتعيين ما هو الحادث وتشخيصه، فان إحراز الحدوث وتعيين الخصوصية في رتبة الموضوع بالنسبة اليه ولذا لا يكون إلا بعد الاحراز وكيف كان، فلا يجري للاستصحاب الوجودي في شيء من الخاصين وحينئذ فان كان المفروض كون كل منهما موضوعاً لأثر خاص فلا محالة يكون كل منهما مجرياً للاستصحاب العمدي في المكلف بمفاد ليس الناقصة فيتعارض الاصلان ويتساقطان وينجز العلم الاجمالي من حيث أصل الحدوث ويكون لازمه الاحتياط فعلاً بترتيب آثار الحدث الأكبر ما لم يفتسل، وأما لو فرض عدم الأثر الخاص إلا لأحدى الخصوصيتين، فلا محالة يجري استصحاب عدم فيها سليماً عن المعارض وبهذا ينحل العلم الاجمالي .

لا يقال : ان الاستصحاب الوجودي وإن كان لا يجري في شيء من الخصوصيتين لما تقدم إلا انه لا مانع من استصحاب الفرد المردد كما في القسم الاول لأننا نقول : أن المانع من جريانه هنا ما عرفت من عدم تعلق الشك بحيث البقاء وهو مورد للتعبد وإنما تعلق الشك بما هو الحادث أولاً وهذا المانع غير موجود في القسم الاول، لما عرفت من ان الشك هناك إنما تعلق بحيث البقاء على أي تقدير وحينئذ لا مانع من التعبد ببقاء الفرد المردد أي ما كان، وهذا بخلاف المقام فانه لإشك هنا في بقاء فرد على ترده وإبهامه ولا في بقاء فرد معين، لما عرفت

من أنه لا شك في البقاء بالنسبة إلى شيء منها وإنما الشك في أن ما هو الحادث هو هذا أو ذاك ، وأما كون الحادث ذاك الذي يبقى على تقدير حدوثه قطعاً فليست له حالة سابقة حتى يستصحب . فتحصل : أنه لا محل للاستصحاب الوجودي في المقام لا في تشخيص ما هو الحادث ولا في نفس ما حدث تعيناً ولا فيه على ترده وإبهامه . نعم ، لو كانت الأصول العملية معتبرة من حيث السنة إثباتها لكان استصحاب القدر المشترك - الذي عرفت جريانه ، التامية أركانه - مثبتاً لكون الحادث ما هو على تقدير حدوثه باق قطعاً وكان اللازم ترتيب آثاره الخاصة أيضاً كترتيب الآثار المترتبة على نفس المجرى ولكن التحقيق عدم اعتبار الأصول المثبتة .

ثم إن ههنا فرضين آخرين قد ظهر حكمهما مما عرفت ( الأول ) : أن يكون الشك في بقاء الكلي وزواله ناشئاً عن الشك في ما هو الحادث وترده بين ما هو مقطوع البقاء أو الزوال على تقدير حدوثه وبين ما هو مشكوك البقاء أو الزوال كذلك ، كما إذا علم بتحقق الحدث المردد بين الأصغر والأكبر ، ثم علم بتحقق الوضوء منه وشك في تحقق الاغتسال ، أو علم بعدم تحقق الوضوء وشك في تحقق الاغتسال ( الثاني ) : أن يكون الشك في بقاء الكلي وزواله ناشئاً عن التردد فيما هو الحادث بين فردين كل منهما مشكوك البقاء على تقدير حدوثه كما لو فرض العلم بتحقق الحدث المردد بين الأصغر والأكبر ، مع الشك في تحقق كل من الوضوء والاغتسال ، ولا مانع في كلا الفرضين من جريان الاستصحاب في القدر الجامع وترتيب ماله من الأثر وأما بالنسبة إلى الخصوصيتين فلا مجرى للاستصحاب الوجودي في شيء منها لانقضاء اليقين السابق والشك اللاحق في أحدهما وانقضاء اليقين السابق فيما هو مشكوك البقاء هذا خلاصة القول في بيان أحكام هذه الفروض ، وقد عرفت أنه لا محذور في استصحاب القدر الجامع والعنوان المشترك في جميع هذه الفروض . نعم ، ربما

يمنع عن جريانه فيه أيضاً لا لأجل اختلال اركانه فيه بل ( بدعوى ) ان الشك فيه مسبب عن الشك في حدوث ما هو باق قطعاً او احتمالاً على تقدير حدوثه فالاصل العددي الجارى فيه المحرز لعدمه أصل سببي بالنسبة إلى الاستصحاب الوجودي الجارى في القدر الجامع فلا بد من حكومته عليه لان الغاء الشك فيه موجب لآفاء الشك في بقاء القدر الجامع والبناء على زواله ، و ( بعبارة أخرى ) واضحة ان الشك في بقاء القدر المشترك في مفروض الكلام مسبب عن الشك في حدوث الفرد المقطوع بقاءه على فرض حدوثه ، لانه لو علم بحدوث ذلك الفرد لقطع ببقاء القدر المشترك كما انه لو علم بعدم حدوث ذلك الفرد لقطع بزوال القدر المشترك فيكون الشك في ناحية بقاء القدر الجامع مسبباً وناشئاً عن الشك في حدوث ذلك الفرد الباقى على تقدير حدوثه ، وحيث ان حدوث ذلك الفرد مسبق بالعدم الازلي جرى فيه إيصاله لعدم ومع جريانه لا تنصل النوبة إلى اجراء الاصل في القدر الجامع ، لما حقق في محله من حكومة الاصل السببي على المسببي ، هذا خلاصة وجه المنع عن جريان الاستصحاب في المقام بالنسبة إلى القدر الجامع واما جوابه فن وجوه اربعة :

( الاول ) - ان ما ذكر من سببية الشك في حدوث ذلك الفرد الذي يقطع بقاءه على تقدير حدوثه للشك في بقاء الكلي وزواله ممنوع جداً وإنما السبب للشك في بقاء الكلي الشك في ان ما هو الحادث قطعاً هل هو ذلك الذى يقطع بقاءه على تقدير حدوثه حتى يكون الكلي باقياً أو ذلك الذى يقطع بزواله على تقدير حدوثه حتى يكون الكلي زائلاً ، وهذا كما ترى إنما هو شك في وصف بمفاد كان الناقصة قد نشأ في المقام عن تحقق العلم باصل الحدوث وعدم تشخيص ما هو الحادث وهذا نعمت كما ترى ليست له حالة سابقة لا بمفاد كان الناقصة ولا بمفاد ليس الناقصة ، فان من الواضح ان ذلك الحوادث المعلوم لم يكن في زمان متصفا بأحد الوصفين حتى

يشك في بقاءه ويستصحب بل كل من الوصفين كان منتفياً قبل حدوث ذلك الحادث بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وعند الحدوث أما متصف بهذا الوصف ، او بذلك الوصف ، فالشك الذي هو سبب للشك في بقاء الكلي ليس مجرى للاصل الوجودي والعدي حتى يكون حاكماً على الاستصحاب الجاري في القدر المشترك .

( الثاني ) انه لو اغمضنا عما ذكر فنقول : انك قد عرفت ان وجود الكلي في الخارج بمعنى وجود فرده فوجود الكلي عين وجود الفرد وكذلك حدوثه وبقائه وليس في البين وجودان متعددان ليكون الشك في احدهما مسبباً عن الشك في الآخر واما ما عرفت من تعدد الحيثية في ذلك الوجود الواحد نظراً الى صحة استناده الى كل من الكلي وفرده فهو مجرد اعتبار عقلي لا يوجب تعدد المشكوك فيه بنحو يكون الشك في احدهما سبباً للشك في الآخر وبعبارة واضحة حيثية استناد ذلك الوجود الواحد الى الكلي وحيثية استناده الى الفرد حيثيتان واقعتان في رتبة واحدة ولا منشأ لتقدم احدهما في الرتبة على الأخرى حتى يكون الشك في احدهما اساساً للشك في الاخرى فاذا لم يكن هناك الا وجود واحد ذو انتسابين ففرض سببية حدوث الفرد لحدوث الكلي وبقائه فرض لعملية حدوث الفرد لحدوث نفسه وبقائه كما ان فرض سببية الشك في حدوث الفرد للشك في بقاء الكلي فرض لسببية الشك في حدوث شيء للشك في بقاءه وكل ذلك كما ترى واضح البطلان .

( الثالث ) انه لو اغمضنا عن ذلك ايضاً وسلمنا التمدد والمباينة لوجود الكلي وفرده او قلنا بكفاية تمدد الحيثية مع وحدة الوجود فلا نسلم سببية الشك في حدوث الفرد الباقي على تقدير حدوثه للشك في بقاء الكلي فان السببية لا تكون جزافاً بل لا بد لها من منشأ وليس هو في محل الكلام الا كونه متعلق احدهما سبباً او كالسبب لمتعلق الاخر ومتقدماً عليه طبعاً وهذا منتف في المقام قطعاً فان حدوث الفرد ووجوده

ليس في الرتبة السابقة لا بالنسبة الى وجود الكلّي ولا بالنسبة الى بقاءه فلا معنى لكون الشك في تحققه سبباً للشك في بقاء الكلّي بل حقيقة الامر ان في مثل المقام تلازم عرضي بين حدوث ذلك الفرد الباقي وبين بقاء الكلّي لخصوصية في المورد .

( الرابع ) : انه سلطنا السببية ولكن قد عرفت ان الاصل السببي انما يجري ويكون حاكماً على الاصل المسببي ، ويمنع عن جريانه اذا كان المشكوك فيه في ناحية السبب من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه في ناحية السبب بحيث يكون التعبد الاستصحابي في مورده مساوفاً للتعبد بذلك الاثر لا مطلقاً ، ولا خفاء في عدم كون الامر كذلك في محل الكلام بداهة ان بقاء الكلّي ليس من الآثار الشرعية المترتبة على حدوث الفرد الباقي على تقدير حدوثه وانما هو معلول له عقلاً على ما توهم وملازم له كذلك على ما هو الحق فلا وجه لحكومة اصالة عدم الحدوث الجاري في ناحية السبب - وهو الفرد الخاص - على استصحاب البقاء الجاري في ناحية السبب - وهو القدر الجامع - بل يجري الثاني سليماً عن المعارض والحاكم ( الخامس ) : انه سلطنا ذلك ايضاً اي كون بقاء القدر الجامع اثرًا شرعيًا لحدوث الفرد الخاص - ولكن جريان الاصل السببي وحكومته للمانعة عن جريان الاصل المسببي انما هو اذا لم يتبلي الاصل الحاكم بمعارض في رتبته والا تساقطاً ووصلت النوبة الى الاصل المسببي وجرى بلا حاكم عليه والمفروض ان مقامنا من هذا القبيل بداهة : تعارض الاصل العددي الجاري بالنسبة الى الفرد الطويل الباقي على تقدير حدوثه المفروض كونه سبباً لبقاء الكلّي مع الاصل العددي الجاري بالنسبة الى الفرد القصير الزائل على تقدير حدوثه فاصالة عدم حدوث الحدث الاكبر مثلاً يتساقط بالتعارض مع اصالة عدم حدوث الاصغر فتصل النوبة الى الاصل المحكوم ، وهو استصحاب القدر المشترك بين الحدثين . فتحصل مما ذكرناه ان جريان الاصل بالنسبة الى



القدر المشترك في الفروض الثلاثة المذكورة في هذا القسم خال عن الاشكال وأما استصحاب الفرد المررد ، أو الخصوصية الفردية فقد عرفت ما فيه هذا تمام الكلام بالنسبة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي (١) .

وأما ( القسم الثالث ) وهو ما إذا كان منشأ الشك في بقاء الكلّي الشك في تحقق فرد آخر له مقارناً لتحقيق الفرد الاول المعلوم تحققه وزواله ، أو مقارناً لزواله كما إذا علم سابقاً بوجود الانسان في الدار في ضمن فرد معين - كزيد مثلاً - فشك في بقاء ذلك الكلّي فيها بعد العلم بخروج زيد عنها من جهة الشك في كون فرد آخر من أفراد الانسان فيها مقارناً لكون زيد فيها ، أو مقارناً لخروجه عنها ، فالحق عدم جريان الاستصحاب فيه إلا في بعض الفروض بضابط يأتي بيانه ، ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بين الصور المتصورة فيه من كون تحقق الفرد المشكوك على تقدير تحققه مقارناً لتحقيق الفرد المعلوم ، أو مقارناً لزواله ، أو كونه مررداً في ذلك ومحمّلاً لكل منهما ، وعلى التقادير الثلاثة لا فرق بين كونه قطعي البقاء على تقدير تحققه إلى زمن الشك في بقاء الكلّي ، وبين كونه مشكوك البقاء اليه ، فالصور المتصورة في هذا القسم ستة ، وكيف كان فما حققناه سابقاً في القسم الاول والثاني من أقسام استصحاب الكلّي يتضح لك وجه عدم جريانه في هذا القسم بجميع صورته ، وينبغي مع ذلك مزيد توضيح له في المقام ، فنقول :

(١) ﴿ المؤلف ﴾ : ان شيخنا المحقق الاستاذ العلامة « ادام الله ظلّاله » قد نبه هنا على شيء ، ملخصه : انه لا ينبغي الاشكال فيما تقدم من جريان الاستصحاب في القدر المشترك فيما إذا فرض بنفسه موضوعاً للآثر الشرعي كما إذا كان بعنوانه الجامع مأخوذاً في لسان الدليل في موضوع ذلك الآثر المجهول ، واما إذا فرض وجود أثر مشترك بين الخصوصيتين الفرديتين مع عدم تعليق ذلك الآثر على العنوان

مقتضى التحقيق والتدقيق - كما أشرنا إليه مراراً وفي مواضع عديدة - أن وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس إلا بمعنى وجود فرد. ومصادفه الذي هو في الحقيقة حصة من حصص الطبيعة المنطبقة عليه ، لا إنها موجودة بوجود آخر غير وجودات الافراد ، إذ لا معنى لوجود الطبيعة إلا تفرداً وتشخيصاً ، ولا معنى لتفرداً وتشخيصاً إلا وجودها وتحققها في الخارج ، فليس هنا إلا وجود واحد هو وجود الطبيعة وهو بعينه ملاك تفردها وتشخيصها فليس هنا أمران حتى يكون الوجود الذي به يتحقق أحدهما غير ما به يتحقق الآخر ، بل ليس هنا إلا وجود واحد قابل الاستناد والاضافة إلى الطبيعة تارة ، وإلى الفرد الذي تنطبق هي عليه أخرى ، فلذا وجد زيد في الخارج يصح أن يقال : ( وجد زيد ) كما يصح أن يقال : ( وجد الانسان ) . ومن الواضح : أن هذا الاستناد والاضافة الحقيقية ليس إلا من جهة كون وجود زيد حصة من وجود الانسان ، غاية الأمر أنه يختلف الآثار المقصودة باختلاف الحيثية الملحوظة فيه ، فمثلاً ما يترتب عليه من حيث استناده وأضافته إلى الفرد الغير القابل للصدق على كثيرين ، ومنها ما يترتب عليه من حيث استناده وأضافته إلى الكلي الصادق على كثيرين ، ومن الواضح أن تعدد الحيثية وإختلافها لا يوجب تعدد الوجود ، وحينئذ فإن علمنا بوجود فرد من أفراد الكلي في الزمن السابق علمنا بوجود حصة من وجود الكلي في الخارج ، وإذا علمنا بانتفاء

- المشترك الجامع في جريان الاستصحاب في القدر المشترك وخروجه عن اللغوية في التعبد بالبقاء بلحاظ الاثر المشترك المترتب على كل من الفردين بخصوصه ففيه اشكال ظاهر ، ظاهر كلمات الاصحاب (قدس الله اسرارهم) . الالتزام بصحة جريان استصحاب القدر المشترك في مثله وكفاية الاثر المشترك في صحته ، وكأنه سبني في نظرم ( قدم ) على ما يرى في بعض كتاباتهم من ان الاشتراك في الاثر يكشف

ذلك الفرد وعدم بقائه في اللاحق انتقض اليقين السابق باليقين بارتفاع تلك الحصة المتيقنة سابقاً من وجود الكلي وعدم بقائه ، وأما الشك في تحقق حصة أخرى من وجود الكلي الذي هو عين الشك في وجود فرد آخر من أفراد ذلك الكلي فهو شك في أصل تحقق الشيء بمعنى أنه يشك في تحقق وجود آخر يصح استناده إلى كل من الكلي والفرد ، لا في بقائه ، فلو تمت أركان الاستصحاب فانما تم له عديمياً لا وجودياً .

إذا عرفت ذلك لا يبقى لك شك في عدم صحة جريان الاستصحاب في المقام وهو ما إذا كان الشك في بقائه ناشئاً عن الشك في تحقق فرد آخر قبل زوال الفرد الأول ، أو مقارناً لزواله ، وتحقق الطبيعة في ضمنه أيضاً ، فإن مرجع هذا الشك المقرون بالعلم بارتفاع الفرد المتيقن سابقاً إلى الشك في أصل حدوث حصة أخرى من وجود الكلي بعد العلم بانتفاء الحصة المتيقنة سابقاً ، وسيفند فكلما لا يصح جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الوجود المعلوم تحققه لا من حيث استناده إلى الفرد ، ولا من حيث استناده إلى الطبيعة ، لعدم تمامية أركانه ، لانتهاء الشك في البقاء . للعلم بالزوال على الفرض : كذلك لا يصح جريانه بالنظر إلى ذلك الوجود المشكوك في أصل تحققه . لا من حيث استناده إلى الفرد ، ولا من حيث استناده إلى الطبيعة ، لعدم تمامية أركانه ، لانتهاء اليقين باصل التحقق وليس هنا وجود ثالث يستند إلى

— عقلا عن وجود جامع هو المؤثر والمقتضى للحكم ، فكل ما فرض ترتيب الشرع أثر مشتركاً على الخصوصيتين بانشاء ذلك الأثر مطلقاً على تحقق خصوص كل منهما فلا محالة يستكشف منه عقلاً أن المعلق عليه في الواقع هو العنوان الجامع وإنما علق على كل من الخصوصيتين ، لتحقيق الجامع في ضمنها ، وهذا أمر يشكل إتمامه في النظر ، فإن غاية ما في الباب إنما هو وجود جامع ملاكي ، وأما الجامع الموضوعي

نفس الطبيعة فقط حتى يتصور اليقين بتحقيقه والشك في بقاءه ، وهذا بخلاف القسمين السابقين ، لما عرفت من تمامية أركانه في القسم الاول بالنسبة إلى كل من الكلي ومصداقه وفي القسم الثاني بالنسبة إلى الكلي ، والقدر المشترك فقط .

لا يقال يمكن إندراج هذا القسم في القسم الثاني فيما إذا كان منشأ الشك في البقاء الشك في تحقق فرد آخر مقارنة لتحقق الفرد المعلوم سابقاً ، وذلك لان احتمال حدوث الفرد الآخر الذي هو مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء على تقدير الحدوث يوجب احتمال حدوث الكلي في الخارج بوجه يبقى إلى زمن الشك ، فان وجود الكلي في الخارج في مفروض الكلام يتصور بوجهين : ( الاول ) وجوده بوجه لا يبقى إلى زمن الشك ، كما إذا فرض تحقيقه في ضمن الفرد المعلوم الزوال فقط ( الثاني ) وجوده بوجه يبقى ، أو يحتمل البقاء إلى زمن الشك ، كما إذا فرض تحقيقه في ضمن فردين مثلاً أحدهما معلوم الزوال والآخر مقطوع البقاء ، أو مشكوك البقاء إلى زمن الشك ، وحيث انه يحتمل في المقام وجود الكلي في الخارج بالوجه الثاني يندرج هذا القسم في القسم الثاني من استصحاب الكلي ، وهو ما اذا كان منشأ الشك في بقاء الكلي الشك في تحقيقه في ضمن الفرد الطويل المقطوع بقاءه أو القصير المعلوم انتفائه ، فكما يصح استصحاب الكلي هناك يصح جريانه هنا بمنأى واحد .

لأننا نقول فرق واضح بين القسمين ولا يصح قياس أحدهما بالآخر ، بداهة

- فلا سبيل إلى استكشافه وعليه فيشكل جريان الاستصحاب بلحاظ الاثر المشترك بين الخصوصيتين ، فان ما يتعبد ببقائه لا اثر له من هذا الحيث ، وما له الاثر من هذا الحيث ليس مجري الاستصحاب - كما عرفت - فلا بد في مثل ذلك من ملاحظة سائر القواعد وقد خرج شيخنا الاستاد المحقق ( دام ظله ) عن هذا المقام قبل تحقيق الحال فيه باقياً على الاشكال واحال تنقيح البحث فيه الى محل آخر .

تعلق الشك من حيث البقاء في القسم الثاني بعين ما تعلق به اليقين السابق وهي الحصة من الكلي المرددة من أول الامر بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير الحدوث وما هو مقطوع الزوال أو مشكوك البقاء كذلك ومنشأ الشك في بقائها نفس هذا التردد والجهل بالمصدق المنطبق عليه الكلي . ومن الواضح أن تلك الحصة المرددة وذلك الوجود البهم على تقدير البقاء في الواقع عين ذلك الوجود الذي كان متحققاً ومستنداً إلى كل من الفرد والكلي ، وهذا بخلاف محل الكلام ، فإن الشك هنا في البقاء متعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق ، وذلك لأن المتيقن سابقاً هي الحصة المعلومة المشخصة من حصص وجود الكلي والمفروض عدم تعلق الشك بها من حيث البقاء بل تعلق اليقين بارتفاعها وانتقض به اليقين السابق ، وأما ما تعلق الشك به فهو تحقق حصة أخرى من وجود ذلك الكلي غير الحصة المعلومة سابقاً ، فالشك فيه شك في أصل التحقق والحدوث ، لأن المفروض عدم تعلق اليقين به سابقاً ، والوجه في ذلك واضح . لوضوح انه لا يختلف نحو وجود الكلي في الخارج بقلة مصاديقه وكثرتها بل هو في الجميع بنحو واحد ، فلا معنى لتردد وجود الكلي بين نحوين من الوجود ، لتردده بين الواحد والاثنين مثلاً وإنما التردد في وحدة الوجود وتمتده لا في كيفية الوجود الواحد وخصوصيته وقد تحصل انه لا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الشك في بقاء القدر المشترك مطلقاً .

ومن الغريب ما يظهر من شيخنا العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه) من تقوية جريان الاستصحاب في هذا القسم من استصحاب الكلي في خصوص ما إذا كان المفروض احتمال تحقق الكلي في ضمن فرد آخر مقارنة للتحقق في ضمن - الفرد المقطوع انتفائه فإنه يرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من اختلال أركان الاستصحاب فيه - إن الشك في بقاء الكلي فيه من الشك في مقتضي مع انه (قده) لا يلتزم

(عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم مطلقاً)

بجريان الاستصحاب إلا فيما كان الشك في ناحية الراجع . نعم ، يمكن الاعتذار له من هذه الجهة . بأنه (قده) إنما التزم بصحة جريانه مبنياً على مذاق المشهور في اعتبار الاستصحاب حتى في موارد الشك في المقضى ، فان الظاهر إنه (قده) إنما عقد هذه التفتيشات كلها غير ناظر إلى ما اختاره هو (قده) بالخصوص بل نظره (قده) فيها غالباً على ما هو المشهور بين الاصحاب ، وكيف كان فإتزامه بصحة جريانه في هذا القسم ولو مبنياً على مذاق المشهور مما لا يمكننا المساعدة عليه بوجه .

ثم لا يذهب عليك انه لا فرق فيما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب هنا بين كون الكلى المشكوك بقائه امراً متواطياً وعنواناً متساوياً في الصدق والانطباق على أفراد ومصاديقه ، او عنواناً مشكوكاً ، فلا فرق بين كونه من الجواهر الغير القابلة للشدة والضعف ، أو من الاعراض القابلة لها ، لاتحاد المناط في الجميع ، فكما أن الشك في بقاء الجوهر الكلى من جهة الشك في تحقق حصة اخرى منه غير ما علم تحققها وارتفاعها مرجعة إلى الشك في أصل التحقق لا البقاء ، كذلك الشك في بقاء العرض الكلى - كالسواد والبياض ونحو ذلك - من جهة الشك في حدوث حصة اخرى منه مقارنة لتحقيق الحصة الاولى التي فرض العلم بتحقيقها وزوالها ، او مقارنة لزوالها راجع الى الشك في أصل تحقق تلك الحصة الاخرى المشكوك فيها لا في بقائها . من دون فرق في ذلك بين ما فرض العرض المفروض قائماً بموضوع واحد معين وأريد استصحابه بمفاد كان الناقصة ، أو التامة ، او فرض قائماً بموضوعين وأريد استصحابه بمفاد كان التامة فقط ، ولكن كل ذلك فيما إذا فرض الشك في بقاء ذلك العرض الكلى المشترك بعد العلم بزوال تلك الحصة المتبقية منه للشك في ان زوالها كان بانقلابه إلى ضده او كان بانقلاب تلك الحصة إلى حصة اخرى متجددة من نفس ذلك العرض المعلوم تحققه سابقاً كما إذا فرض العلم بتحقيق البياض على

قرطاس وعلم بزوال ذلك البياض ولكن شك مع ذلك في بقاء كلي البياض من جهة الشك في ان ذلك الزوال كان لانقلابه الى السواد مثلا في ذلك القرطاس ، أو لحـدوث بياض آخر مساو للاول ، أو أشد منه ، أو اضعف في نفس ذلك القرطاس ، أو في قرطاس آخر لم يكن بابيض ، فلا يجري في شيء من هذه الفروض استصحاب وجود القدر المشترك ، بل تكون مجاري للاستصحاب العدمي بمفاد ليس الناقصة ، أو التامة . نعم ، فيما فرض العلم بتحقيق القدر المشترك من العرض المشكك في موضوع خاص - كالبياض على قرطاس خاص مثلا - وشك في ان ذلك المتحقق زال رأساً وانقلب الى ضده - كالسواد مثلا - أو زال ووصف شدته المعلومة في السابق ، أو وصف ضعفه المعلوم كذلك وانقلب الى الضعف أو الشدة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه بالنظر الى القدر المشترك بين الشديد والضعيف من البياض مثلا باحد التحوين من مفاد كان التامة أو الناقصة وترتيب آثاره عليه بالتعبير ببقائه دون الآثار الخاصة لشيء من الوصفين ، وذلك من جهة ان الحصة المتحققة من ذلك العرض على تقدير عدم انقلابه الى ضده بل انقلابه الى مرتبة أخرى هي عين تلك الحصة المتحققة في السابق عقلا وعرفا وإنما تبديل وصف من اوصافها اعني شدتها أو ضعفها ، فالتعبد ببقائه تعبد ببقاء عين ما كان ، ولا يضر في صدق ذلك تبديل الوصف ، كما هو الشأن في استصحاب الجواهر ايضاً فيما فرض العلم بتبديل الاوصاف على تقدير البقاء أو احتمال ذلك على ما هو واضح .

ثم انه ربما يقال بظهور الثمرة لجريان الاستصحاب وعدمه في هذا القسم - اي القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي - فيما اذا انتبه المكلف من النوم فتوضا فتشك في بقاء كلي الحدث من جهة احتمال حدوث الجنابة له مقارناً لحدث النوم ، فان قلنا بجريان الاستصحاب حينئذ بالنسبة الى الكلي والقدر المشترك

بين الحدث الأصغر والأكبر وجب الغسل ، ولا يجوز ترتيب الآثار المترتبة على  
على الطهارة من كلا الحدثين قبل الاغتسال فلا يجوز مس خط المصحف ولا الدخول  
في الصلاة ولا غير ذلك من آثار الطهارة من الحدثين ، وان قلنا بعدم جريان  
الاستصحاب في هذا القسم جاز له ترتيب هذه الآثار بدون الاغتسال لدفع احتمال  
الحدث الأكبر باستصحاب عده . هذا ولكن لا يخفى عليك ان الثمرة انما تظهر  
في خصوص هذا المثال بناءً على ما هو ظاهرهم ﴿ قدس سرهم ﴾ من كفاية  
الآثر المشترك بين الخصوصيتين في جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس القدر المشترك  
واما بناءً على عدم كفاية ذلك واعتبار كونه بعنوانه العام موضوعاً لآثر شرعي  
خاص - كما اشرنا اليه فيما سبق - فالتحقيق عدم ظهور الثمرة في هذا الفرع ، وذلك  
لان جريان الاستصحاب في الكلي والقدر المشترك على فرض صحته انما يصح  
بلحاظ الآثر الشرعي المترتب على القدر المشترك بمعنى الآثر الشرعي المنشأ معلقاً  
على فرض وجود القدر المشترك ، والا لو لم يكن موضوعاً لشيء من الآثار الشرعية  
لم يكن ، لاحتمال جريان الاستصحاب فيه بحال ، وذلك لان التنزيل التبعيدي  
في مورد الاستصحاب انما يكون بلحاظ الآثر الشرعي ومع فرض فقد لم يصح التنزيل  
للزوم اللغوية - كما لا يخفى - وهذا والمفروض في المثال المذكور عدم وجود  
آثر شرعي مترتب شرعاً على القدر المشترك بين الحدثين وهو كلي الحدث  
بل انما يترتب الآثر الشرعي على الخصوصية والنوع الخاص - اعني خصوص  
كل من الأصغر والأكبر - غاية الامر انهما قد اشتركا في بعض الآثار نحو ما ذكر  
من عدم جواز المس والدخول في الصلاة ونحو ذلك ، وهذا غير ترتب الآثر على  
القدر المشترك والعنوان الجامع ، وحينئذ لا يصح جريان .

الاستصحاب بالنسبة الي كلي الحدث في المثال المذكور من جهة عدم



كونه موضوعاً للأثر الشرعي ، فلو قلنا بصحة الاستصحاب وجريانه في القسم  
الاخير مع قطع النظر عن الاشكال السابق لم يصح مع ذلك جريانه في خصوص  
المثال الاعلى القول بالأصل المثبت . نعم تظهر الثمرة لجريان هذا القسم من  
الاستصحاب وعدمه فيما اذا علم بنجاسة موضع معين من الثوب واحتمل مع ذلك تنجس  
الموضع الآخر منه فغسل الموضع المعين المعلوم وشك مع ذلك في بقاء النجاسة في ثوبه لأجل  
الاحتمال المذكور ، وهو احتمال حدوث النجاسة في الموضع الآخر مقارناً للحدث ثم في الموضع  
المعلوم ، فانه لو قلنا بجريان الاستصحاب في المقام يلزم الحكم بعدم جواز الصلاة في  
ذلك الثوب اذا لم تكن النجاسة المحتملة مما يعني عنه في الصلاة الا بعد احراز الطهارة  
بغسل الموضع الآخر المحتمل تنجسه وذلك من جهة ان ما هو قيد في صحة الصلاة هو عدم  
النجاسة في الثوب من دون نظر الى وحدة محلها او تعدده ، او خصوصيات محلها  
فيما فرض تعدده ، وان قلنا بعدم جريانه فيه لم يلزم الحكم المذكور بل يحكم بجواز  
الصلاة فيه من جهة استصحاب الطهارة بالنسبة الى الموضع المشكوك بنجاسته ، وكيف  
كان فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب في محل الكلام فلا بد من التأمل التام في  
خصوصيات الموارد والعمل على ما تقتضيه الاصول والقواعد ، وكيف كان فقد استشكل  
شيخنا الاستاد العلامة المحقق النائيني « قد » فيما قيل من ظهور الثمرة في المثال الاول  
المتقدم : بعدم جواز مس الكتابة ونحوه قبل الاغتسال على تنفيذ جريان الاستصحاب  
وجواز الاثيان بكل ما هو مشروط بالطهارة قبل الاغتسال على تقدير عدم الجريان  
بانه لا يجب الغسل ويجوز فعل كل ما هو مشروط بالطهارة كمس الكتابة والدخول  
في الصلوة ونحو ذلك مما هو مشروط بالطهارة عن الحدث بمجرد الوضوء بلا اغتسال  
سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم ام لا وذلك لخصوصية في المورد للخروجه  
من القسم الثالث .

توضيح ما وجه به ما افاده « قد » : ان موضوع وجوب الوضوء مركب من امرين « احدهما » وجودي ، وهو النوم او ما يقوم مقامه من سائر الاحداث « والاخر عدي وهو عدم الجنابة ، وذلك لأن الاستغاد من الآبة الكريمة » ( واذا قمم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم ) الآبة وقوله تعالى : « وان كنتم جنباً فاطهروا » بعد البناء على ان المراد من القيام في الآبة القيام من النوم ومن التطهير الاغتسال على ما فسرت به الآيتان تقييد وجوب الوضوء بعدم الجنابة ، فان التفصيل المستفاد من مقابلة الوضوء بالفسل ومقابلة سبب الوضوء بالجنابة قاطع للشركة فيكون وجوب الوضوء مقيداً بحدوث الحدث الاصغر وعدم حدوث الجنابة فلا يـد من احراز كلا الامرين ، ولا مانع حينئذ من احراز احد الجزئين بالوجدان واحراز الجزء الآخر وهو عدم الجنابة بالتمتع بالاستصحاب فيتم موضوع وجوب الوضوء ولا يبقى مجال حينئذ لموضوع وجوب الفسل ، لعدم امكان اجتماعهما في مورد واحد والا لزم الجمع بين المتقابلين ويكون على خلاف نفي الشركة ، وكيف كان فالشال المتقدم المذكور لثمرة جريان الاستصحاب وعدمه مندرج في صدر الآبة الكريمة وجريان الاستصحاب في القدر المشترك من الحدث على القول به لا يشر شيئاً .

هذا ولا يخفى ان ما افاده ( ره ) محل للاشكال من جهات وقبل التعرض لها ينبغي التنبيه على امر وهو ان مقتضى الادلة كتابياً وسنة وقاطعية التفصيل للشركة هو ما افاده ( فده ) من تقييد وجوب الوضوء بعدم الجنابة وتركب موضوعه منه ومن الجزء الوجودي وهو الحدث الاصغر مطلقاً ، لا خصوص النوم ، وليس نظره « فده » من التعبير به اعتباره بالخصوص بل المقصود منه ذكر المثال من باب كونه مصداقاً لمطلق الحدث الاصغر ، وبعد ذلك ، فنقول يرد عليه « اولاً » ان ثمره جريان الاستصحاب وعدمه في القدر المشترك وان كان لا تظهر في الفرض المذكور الا انها تظهر في عكس ذلك الفرض ، كما اذا علم المكلف بحديث حدث

الجنابة له فاغتسل منها واحتمل حدوث الحدث الاصغر له مقارناً لزوال الحدث الاكبر ، وحينئذ فان قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث لزم الحكم بوجود الوضوء وعدم جواز المس ونحوه بدونه وان قلنا بعدم جريانه فلا يجب ذلك ولا يتم في هذا الفرض ما افاده « ره » من تركب موضوع الوجوب من جزئين بمقتضى قاطعية التفصيل للشركة لانه وان كان كذلك في الوضوء الا انه لا يمكن القول بتركب موضوع وجوب الغسل ايضاً من امرين احدهما وجودي - وهو حدوث حدث الجنابة - والآخر عدمي - وهو عدم حدوث الحدث الاصغر - ولم يقل به احد ، وذلك لأن مقتضى الادلة وفتاوي الاصحاب وجوب الغسل عن حدث الجنابة مثلاً سواء قارن الحدث الاصغر ام لا ، وكونه رافعاً لكليهما في فرض المقارنة وحينئذ يتوجه ظهور الثمرة لجريان الاستصحاب وعدمه في القدر المشترك من الحدث للقطع بعدم ارتفاع الحدث الاصغر على تقدير تحققه مقارناً لزواله بذلك الغسل المزيل للأكبر .

و ( نائياً ) بأن جريان استصحاب عدم الجنابة لاحراز الجزء العدمي لموضوع وجوب الوضوء بمقتضى الآية الكريمة انما يصح في حد نفسه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب في القدر المشترك ، او البناء على عدم جريانه في مثل المقام واما بالنظر الى استصحاب القدر الجامع بعد تسليم جريانه فلا وجه لتقديم ذلك الاصل العدمي عليه الا توهم السببية والمسببية ، وهو مدفوع قطعاً على ما فصلنا القول فيه سابقاً وحينئذ فيتمارض الأصلان من جهة التنافي العرضي الثابت بينهما في المقتضى حيث ان مقتضى اصاله عدم الجنابة وعدم وجوب شيء عليه في المثال وجواز المكث ونحوه بدون الغسل ومقتضى اصاله بقاء القدر المشترك وجوب الغسل وعدم جواز المكث ونحوه بدون الغسل ، وبعد تساقط الأصلين بالمعارضة تصل النوبة الى الأصل الحكمي الجاري في المسألة - وهو استصحاب حرمة المس وعدم جواز الدخول في

الصلاة ونحو ذلك من الآثار الى ان يقتل .  
فتحصل مما ذكر ان الحق في مقام المناقشة في التمثيل بالمثال المذكور لبيان الثمرة  
في مسألة جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي وعده ما ذكرناه سابقاً - من  
عدم تحقق الاثر الشرعي المترتب على القدر الجامع ليصح التعمد بالبقاء بالنسبة اليه -  
وان المتعين في المثال المذكور جريان استصحاب عدم الجنابة فقط .

( تذييل ) قد تعرض شيخنا العلامة الانصاري ( قده ) في المقام لما افاده  
الفاضل التوني ( قده ) من الاشكال في ما هو المشهور بين الاصحاب ( قدم ) من  
البناء على الحرمة والنجاسة في ابعاض الحيوان - كالجلد المطروح ما لم يحرز كونه  
من الذكي - تعويلاً على استصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان ، وحاصل ما افاده  
« قد » من الاشكال في ذلك : ان موضوع الحرمة والنجاسة فيها ليس هو عدم  
وقوع التذكية - بمعنى الذبح بالشرائط المعتبرة شرهاً - على الحيوان حتى يحرز  
ذلك باستصحاب عدمها ويترتب عليه اثره ، وانما الموضوع لها امر وجودي ،  
وهو موت الحيوان حتف الانف المقارن لبعض ذلك العدم المستمر في حال حيوة  
الحيوان الى ان يتحقق موته فاستصحاب ذلك العدم لاثبات هذا الموضوع من قبيل  
استصحاب الضاحك المعلوم وجوده في ضمن زيد المعلوم زواله لاثبات وجود  
عمرو بمجرد احتمال تحقق ذلك العنوان المشترك في ضمنه مقارناً لزوال زيد مثلاً .  
وتفصيل الكلام في المسألة وان كان موكولاً على عهدة محله الا ان مناسبة المقام  
تقتضي التعرض لدفع ما افاده الفاضل « قده » والذي ينبغي ان يقال في دفعه : ان  
فرض الموضوع في المقام للحرمة والنجاسة الموت حتف الانف وادراج المسألة  
مع ذلك في القسم الثالث من اقسام القدر المشترك أمر باطل جداً ، للتناقض الواضح  
بين الامرين - فان احتساب الفرض من صغريات ذلك القسم يقتضي فرض الموضوع  
للحكيمين امراً عديمياً ، وهو عدم المذبوحية مع انه ( قده ) مصرح بكونه امراً وجودياً

- كما ان ادراج المسألة في ذلك القسم أمر باطل في نفسه حتى مع فرض الموضوع للحكّين مركباً من امرين ، وجودي وهو الموت ، وعدمي وهو هدم وقوع التذكية .  
توضيح ذلك : انه ان فرض الموضوع للحرمة والنجاسة الامر الوجودي - وهو الموت حتف الانف - فلا يجري لاستصحاب عدم التذكية من دون فرق بين كونه من الاستصحاب الجاري في الخاص - كما هو الواقع - أو كونه من استصحاب القدر المشترك - كما زعمه الفاضل ( قده ) - وذلك لانه لا يجدي إلا بلسان اثباته لذلك الامر الوجودي المقارن لبعض ذلك العدم المستمر ، والمفروض عدم اعتباره على كل حال ، وإن فرض الموضوع للحكّين عدم التذكية - كما هو الظاهر من النصوص والفتاوي - فواضح انه بمجرد ليس تمام الموضوع لهما بل هو مركب من امرين موت الحيوان وعدم وقوع التذكية عليه الى ان يتحقق الموت ، وحينئذ فصلا بد في ترتيب الحكمين من احراز كلا الجزئين احرازاً وجدانياً او تعدياً ، وحيث ان المفروض في محل البحث احراز الجزء الوجودي فقط بالوجدان يحتاج في احراز الجزء العدمي الى التعبد وهو هنا بمعونة الاستصحاب ، فان الجزء الموضوع من ذلك العدم ليس مطلقاً بتحقيقه ولو مقارناً لحال الحيوة بل الموضوع منه بقاء ذلك العدم واستمراره الى ان يتحقق الموت وهو يبرز بالتعبد بمعونة الاستصحاب وليس هذا من استصحاب القدر المشترك بل هو من استصحاب الخاص بخصوصيته - كما اشرنا اليه - وذلك لوضوح ان استمرار الشيء الخاص كعدم التذكية مثلاً واستدامته لا يوجب انفحاله الى أفراد متعددة بتعدد آتات الاستمرار ومقارناتها حتى يتوهم ان استصحابه من استصحاب القدر المشترك بين ما علم بتحقيقه وانصرامه وهو تحقيق المقارن لحيوة الحيوان وبين ما يحتمل تجدده وتحقق الكلّي في ضمنه وهو تحقيق المقارن لموت الحيوان وزوال حيوته ، كيف وإلا يجري ذلك في جميع موارد استصحاب الخاص الوجودي

أو العدمي - كالأبغني - وهذا ملخص ما افاده شيخنا العلامة الانصاري ( قدس )  
 وإن كانت عبارته لا تخلو عن تشويش .

الامر الرابع ربما يستشكل في اعتبار الاستصحاب وجريانه في الامور  
 التدريجية الحصول الغير القارة في الوجود ، لتحققها في الخارج شيئاً فشيئاً وانصرام  
 كل جزء منها بمجرد تحققه ، كما في الزمان وبعض الزمانيات التي لا يتحقق جزء  
 منها في الخارج إلا بعد انصرام الجزء السابق ، وذلك نحو التكلم ، والشئ ، ونوع  
 الماء ، وسيلان الدم ، وامثال ذلك من الامور المتدرجة في الوجود ، ومنشأ الاشكال  
 في جريان الاستصحاب فيها وهم عدم تمامية اركانها فيها من اليقين السابق والشك  
 اللاحق وانحداد القضية المتيقنة مع المشكوكه ، وكيف كان ينبغي التكلم في  
 مقامات ثلاثة .

( الاول ) في جريان الاستصحاب وعده في نفس الزمان فنقول : ملخص  
 ما تقدم من الاشكال دعوي اختلال اركانها فيه وذلك لان الزمان أي شيء فرضنا  
 حقيقته مركب من اجزاء وهي الآتات المتدرجة وكل من هذه الآتات امره دائر  
 بين ما تحقق وانعدم وبين ما لم يتحقق بعد ، فلا يعقل تعلق الشك فيه بمحيثية بقاء  
 شيء محرز التحقق حتى يستصحب ، هذا وقد وقع في كلمات غير واحد من الاعلام  
 ( قدم ) التخلص عن الاشكال وتصحيح الاستصحاب في خصوص الزمان ونحوه  
 مما يفرض انزاعه عن الحركة ، او يفرض بنفسه من مقولة الحركة بان الحركة في  
 نظر العقل ذات اعتبارين احدهما كون المتحرك بين البدأ المفروض منه الحركة  
 والمنتهى المفروض اليه الحركة ، وبعبارة عن ذلك بالحركة التوسطية والحركة بهذا  
 الحاظ في نظر العقل امر له حدوث وبقاء واستمرار ، وربما يشك في بقاءه وانقضائه  
 بعد احراز اصل تحققه ، ثانيهما كون المتحرك في كل نقطة من النقاط المحدودة

بين المبدء والمنتهى بحسب ملاحظة كل نقطة بخصوصيتها والكون فيها بخصوصيته ويعبر عن ذلك بالحركة القطعية ، والحركة بهذا اللحاظ ابعاض متعددة متجددة ومتصرفة بحيث لا يتحقق بعض منها إلا بعد تحقق ما سبقه واندامه ولا يتصور شيء من هذه الابعاض بقاء حتى يتصور الشك فيه ، والاشكال المذكور إنما يرد لو كان النظر في الزمان الى الاعتبار الثاني في منشأ انتزاعه ، وأما ان كان النظر إلى الاعتبار الاول - في منشأ انتزاعه ، - فكلا لا مانع من فرض القطع بتحقيقه وبقائه بذلك اللحاظ كذلك لا مانع من فرض القطع بتحقيقه والشك في بقاءه وانتهائه ، فلا مانع من التعمد ببقائه وترتيب ماله من الاثر عليه ، ولكن حيث ان الاحكام الشرعية لا تبني على الدقائق العقلية ولا على المباحث الفلسفية - من مثل ان الزمان أمر منتزع عن حركة الافلاك - او عن دوران الشمس حول الارض ، أو دوران الارض على نفسها وضعية وعلى الشمس انتقالياً ، ونحو ذلك من الابحاث التي ربما تكون يمرحل عن الحقيقة - فلا حاجة لنا الى بسط الكلام في ذلك والتكلم فيه أزيد مما مر .

والتحقيق : ان حقيقة الزمان أي شيء فرضناها فالقطعات الخاصة منه المبنونة بمناوئين خاصة والمسماة باسامي خاصة [ من الآن ، والدقيقة ، والساعة ، واليوم ، والليلة ، والاسبوع ، والشهر ، والسنة ، والقرن ، ونحو ذلك ] حالها كحال مثل الصيام ، والصلاة ، والقراءة ، والسورة ، والآية ، والجملة ، والكلمة ، في إنها مركبة من ابعاض متباينة ومتغايرة في الوجود ، ومتجددة ومتصرفة في التحقق بحيث لا يتحقق منها شيء إلا ويتصرم ولكنها في عين إنهم - متعددة بالنظر الى كل من الابعاض المفروضة بلحاظه بشرط لا - أي بلحاظه من حيث نفسه بخصوصه - واحدة بالاعتبار في نظر العقل والعرف بالنظر اليها من حيث الانضمام - ولحاظها بشرط

الشيء ، وكل من هذه الامور بهذا اللحاظ له تحقق في نظر العقل والعرف بتحقق أول جزء منه ، وبقائه بتوالي ساير ابعاضه وتماقيبها وانتهاء وزوال بتحقق البعض الاخير ، فكما يمكن بالضرورة القطع بتحققها والقطع ببقائها أو القطع بانتهائها وزوالها كذلك يمكن بالضرورة القطع بتحققها والشك في بقائها وانتهائها فلا مانع من التعبد ببقائها ، كما في الامور الغارة بعينها ، وقد انضح بذلك ان القطعات الخاصة من الازمنة كما لا مانع من استصحاب أعدامها بمفاد ليس التامة فيما فرض الشك في اصل تحققها كذلك لا مانع من استصحاب وجودها بمفاد ( كان ) التامة ، والبناء على بقائها فيما فرض الشك في بقائها ما لم يحرز انتهائها وترتيب ما فرض له من الاثر الشرعي ، والظاهر من كلماتهم ( قدم ) ان هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه فيما فرض كون تحقق القطعة الخاصة من الزمان - كاليوم أو الشهر مثلا - مأخوذاً في موضوع التكليف المترتب عليه من دون أن يكون قيداً لما كلف به . و ( بعبارة اخرى ) : فيما فرض الزمان الخاص شرطاً للطلب لا قيداً في المطلوب ، ولكنه في الحقيقة فرض منفي في الشرعيات أو نادر جداً ، وإنما يمكن فرضه بالندر ونحوه ، وأما فيما كان الزمان الخاص مع ذلك قيداً للمطلوب ايضاً بمعنى أن المطلوب هو الفعل بقيد وقوه في ذلك الزمان كما هو الشأن في الواجبات الموقوتة من الصلاة والصيام ونحوهما ، فاستصحاب ذلك الزمان والبناء على بقائه بمفاد كان التامة لا يجدي شيئاً في احراز فراغ الذمة عما اشتغلت به إلا بلسان الاثبات ، للتلازم العقلي بين بقاء اليوم مثلا إلى زمن الشك وبين كون الزمن الفعلي جزءاً من النهار لامن الليل المتماقب له ، أو بقاء شهر شعبان ، أو رمضان الى يوم الشك ، وبين كونه من أيام الشهر السابق لا اللاحق ، وبالجملة احراز المكلف لكون ما يوجد من الصلاة واقعة في اليوم او كون ما يوجد من الصيام واقعة في شهر شعبان ، أو رمضان مثلا الذي هو أمر نعتي تابع



لنتمت للمحوظ في الزمان من حيث كونه من اياماض اليوم أو الشهر بمفاد (كان) الناقصة لا بد وان يكون أما احرازاً وجدانياً ، أو احرازاً بالتعبد ، والاول منتف على الفرض ، والثاني مبني على جريان الاستصحاب بمفاد (كان) الناقصة ، او اعتبار لسان اثبات الاستصحاب بمفاد (كان) التامة ، وحيث أن هذه الصفة ليست لها حالة سابقة لاسلباً ولا ايجاباً لافي الفعل ، ولا في نفس الزمان المشكوك فيه فلا يمكن احرازها بالاستصحاب بمفاد (كان) الناقصة ، بل لابد في احرازها من الاخذ بلسان الاثبات في الاستصحاب الجاري في نفس الزمان بمفاد كل التامة هذا وقد اعترف شيخنا الأستاذ العلامة المحقق النائيني (قده) بان هذا الاشكال مما لا مدفع له ومعناه يكون تصحيح اعتبار الاستصحاب في القطعات الخاصة من الزمان عادم الجدوى ، أو قليل الجدوى في الشرعيات جداً ، واعتراض على ما صنعه شيخنا العلامة الانصارى (قده) في المقام من العدول في فروض الشك في بقاء الازمنة الخاصة من التعويل على الاستصحاب الموضوعي الى التعويل على الاستصحابات الحكيمية - من مثل استصحاب وجوب الصلاة ، أو استصحاب استحباب الصوم وعدم وجوبه ، أو استصحاب وجوبه مثلاً - بانه ان كان ذلك مع الاعتراف باندفاع الاشكال ، فلا محل له لوضوح حكومة الاصول المرشوعية على الحكيمية ، وان كان ذلك مع الاعتراف بمرود الاشكال وعدم اندفاعه فلا محل له ايضاً لإلزام ان الاستصحاب الحكيمى خال عن ذلك الاشكال ، وهو فاسد جداً ، لوضوح أن استصحاب بقاء الحكم حاله كحال استصحاب الزمان الذى اخذ قيدياً في متعلقه في انه لا يثبت ان ما يوجد من العمل واقع في الزمان الخاص الذى قيد به إلا بلسان الاثبات المبني على التلازم العقلي - كما لا يخفى - .

وهذا الاعتراض منه (قده) - كما ترى - في محله بعد تسليم الاشكال

المتقدم وفرض احتياجه الى الدفع ، وكيف كان فقد أجيب عن هذا الاشكال بوجوده ضمنية لاحاجة لنا الى التعرض لها ، واحسن ما اجيب به عنه هو دعوى خفاء الوسطة - بمعنى ان التلازم العقلي بين بقاء اليوم وبين كون الصلاة مثلاً على تقدير إيجادها فعلاً - واقعة في الوقت المضروب لها تلازم عرفي بين بحيث لا يحسن التفكيك بينهما في التعبد بل تعبد الشارع باحدهما ملازم للتعبد بالآخر تلازماً عرفياً يوجب ظهور دليل الاعتبار بحسب المتفاهم العرفي في إرادة ترتيب كل ما لهما من الآثار ، وهذا طريق جيد لا يحيص عن الاتزام به على كل تقدير سواء فرض ورود الاشكال المذكور واحتياجه الى الدفع أم لا على ما سيتضح فيما يأتي ( انشاء الله ) .

ولكن التحقيق : ان اصل الاشكال في المطلوبات الموقفة ضعيف جداً ، ولا حاجة الى التخلص عنه جداً ، توضيح ذلك ان مبنى الاشكال هو لزوم احراز اتصاف ما يأتي به من العمل بانه واقع في الوقت المضروب له احرازاً منجزاً ، ومن الواضح ان مثل هذا الاحراز انما يحتاج اليه فيما احرز اصل اشتغال الذمة بوجوب العمل فعلاً بالوجدان ، او بتعبد آخر غير التعبد الاستصحابي المبني على الشك في بقاء الوقت الموجب للشك في بقاء اشتغال الذمة فعلاً بوظيفة الوقت اذ من الواضح ان المقام في مثل ذلك الفرض مقام تفريغ الذمة عن التكليف الفعلي المعلوم من حيث اصل تحققه ومن حيث تعلقه بالعمل المقيد بوقوعه في الوقت الخاص ، ولا يحيص في تحصيل العلم بالفراغ حينئذ من احراز الاتيان باصل العمل واحراز اشتماله على ما يعتبر فيه احرازاً منجزاً ، ولا يكفي مجرد احتمال ذلك في حصول الفراغ واما فيما فرض اصل الاشتغال بوظيفة الوقت فعلاً بعمونة الاستصحاب الموضوعي الجاري في نفس الوقت المحرز به تحقق الموضوع وشرط التكليف - وهو بقاء الوقت الخاص - كما في محل الكلام فلا حاجة في مثله الا الى احراز الاتيان باصل العمل

وأما اشتماله على ما يعتبر فيه من قيد الوقوع في الوقت الخاص ، فلا حاجة الى احرازه منجزاً بل يكفي احرازه معلقاً على تقدير موافقة ذلك الاستصحاب للواقع وثبوت التكليف فيه ، فانه لا يحكم العقل في امثال هذا التكليف المحرز تحققة بهذا النحو من التعبد بازيد من الايمان بالعمل المحتمل وقوعه في الوقت المضروب له ، وذلك لانه لا يخلو الواقع عن احد الامرين ( احدهما ) : موافقة الاستصحاب للواقع وثبوت التكليف فيه لبقاء الوقت واقماً .

(ثانيهما) : مخالفة الاستصحاب للواقع وانتفاء التكليف فيه لانتفاء شرطه وعلى التقديرين فهو مأمون من احتمال العقاب ، اما على الاول فلتحقق امثال ما فرض تنجزه ، واما على الثاني فلانتفاء التكليف في الواقع ، بقي هنا امور لا بأس بالاشارة اليها .

(الاول) ان القطعات الخاصة من الزمان المعنونة بالعناوين الخاصة ربما يتردد امرها بين الزائل قطعاً والباقي كذلك ويكون هذا التردد منشأً لشك في بقائها كما اذا فرض تردد الشهر بين تسعة وعشرين والثلاثين ، او تردد اليوم بين الأقل والأكثر ، فالشك في مثل هذا الفرض لا محالة يكون في المقتضى ومقدار استعداد المستصحب للبقاء وانما يجري الاستصحاب فيه بناءً على ما هو المشهور من اعتباره مطلقاً ، واما بناءً على ما استظهرناه من اختصاص اعتباره بما اذا احرز استعداد المستصحب للبقاء الى زمن الشك وتمحض الشك في ناحية المزيل فلا يجري الاستصحاب فيه حتى بالنسبة الى القدر المشترك نظراً الى اثر مفروض له او اثر مشترك بين الخصوصيتين .

(الثاني) : لا خفاء في أنه لا يتصور في تلك القطعات الخاصة من الزمان فرض احراز استعداد المستصحب للبقاء في نفسه وتمحض الشك في ناحية المزيل بل

اما ان يكون المفروض تردد المستصحب بين الباقي والزاثل وعدم احراز استمداده للبقاء الى زمن الشك ، كما في الفروض المتقدمة في الامر الادل ، او يكون مما فرض احراز مقدار استمداده ، ولكن شك في انتهاء ذلك المقدار وانقضائه كما اذا فرض العلم بأن الشهر تسعة وعشرين ، او ثلاثين وفرض الشك في انتهائه وانقضائه بتحقيق الجزء الاخير منه قبل زمن الشك ، او فرض العلم بأن اليوم مثلا اثني عشر ساعة وفرض الشك في انتهائه وانقضائه بتحقيق الجزء الاخير قبل زمان الشك ، والاول من هذين الفرضين من الشك في المقتضى ، والثاني منهما من الشك في تحقق الغاية للشك في غائية الوجود ، وقد عرفت فيما تقدم انه ملحق في الحكم بالشك في المقتضى ، لأطراد مناط عدم الاعتبار وهو عدم كون إحراز أصل التحقق في نفسه ذا اقتضاء للجري العملي بالنسبة الى زمن الشك ، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في تلك القطعات الخاصة من الزمان في جميع فروض الشك في بقائها ، إلا على ما هو المشهور من اعتباره مطلقاً ، وإلا فعلى ما استظهرناه من الاختصاص لا مجرى له في شيء من الفروض ، بل يمكن الاشكال في جريان الاستصحاب في تلك القطعات مطلقاً بتقريب لا يبتني على القول باختصاص اعتباره بوارد الشك في الراجع ، بل يطرد حتى على القول باعتباره في مطلق موارد الشك في الزوال والانقضاء ، أما بنفسه ، او بازالتمثيل له .

وملخص الاشكال : ان من الواضح انه ليس للزمان زمان آخر يجرز تحققه وبقائه فيه ، أو يشك في تحققه وبقائه فيه ، فلا يعقل فرض زمان يشك في تحقق تلك القطعات الخاصة من الزمان - من مثل اليوم ، والشهر ، ونحوهما فيه - أو يشك في بقائها فيه بل المعقول إنما هو الشك في تحققها بنفس تحقق ذلك الزمان المشكوك فيه ، أو الشك في بقائها بنفس تحقق زمان الشك ، ولازم ذلك ان الشك في أصل

تحقق شيء من تلك العناوين الخاصة في زمن عين الشك في جزئية ذلك الزمن وإنه ان كان جزءاً منه فقد تحقق بتحقيقه ، وإن كان جزءاً للعنوان المتقدم على هذا العنوان فهو بقاء لذلك العنوان المتقدم ولم يتحقق المتأخر بعد ، وكذلك الشك في بقاء شيء منها في زمن عين الشك في جزئية نفس ذلك الزمن منه وإنه ان كان جزءاً منه ، فالعنوان المتقدم باق بنفس تحقق ذلك الزمان وإن كان جزءاً من العنوان المتأخر فقد تحقق هو به وزال العنوان المتقدم قبل ذلك الزمان ، ولازم ذلك كله ان الشك في أصل تحقق تلك العناوين الخاصة من الزمان في زمان بمفاد : ( كان ) التامة هو عين الشك في جزئية ذلك الزمان منه بمفاد : « كان » الناقصة وعدم جزئيته له بمفاد : [ ليس ] الناقصة لا إنها أمران متلازمان ، وكذلك الشك في بقاء شيء منها في زمان بمفاد كان التامة هو عين الشك في جزئية ذلك الزمان منه بمفاد : « كان » الناقصة وعدم جزئيته له بمفاد : [ ليس ] الناقصة لا إنها أمران متلازمان حتى يتخلص عن الاشكال بالالتزام باعتبار الاستصحاب بلسان الاثبات لبقاء الواسطة ، وملخص الاشكال انه لا معنى للتعبد بالبقاء في أعدام تلك القطعات الخاصة في موارد الشك في أصل تحققها لا بمفاد [ ليس ] التامة ولا الناقصة ، وكذا لا معنى للتعبد بالبقاء في موارد الشك في بقائها - بعد إحراز أصل تحققها - لا بمفاد : « كان » التامة ولا الناقصة مع انه لا محيص عن كون التعبد الاستصحابي في ناحية البقاء .

هذا ولكن التحقيق إن هذا الاشكال مندفع بنفس تقريبه بناء على عموم أدلة اعتبار الاستصحاب لموارد الشك في تحقق الغاية ، فانه بعد ما فرض انه لا بقاء للقطعة الخاصة من الزمان في زمان الشك إلا بنفس تحقق ذلك الزمان على تقدير كونه جزءاً من تلك القطعة الخاصة ، يكون المفروض تحققه أي زمان الشك والشك إنما هو

في وصف كونه بقاء لتلك القطعة ، وهو عبارة أخرى عن الشك في كونه جزء منها ، فالتعبد ببقاء تلك القطعة لا معنى له إلا التعبد بكون وجود ذلك الزمان بقاء لها ، وحيث ان كونه بقاء لها منتزع عن كونه جزء لها والتعبد بالامر المنتزع هين التعبد بمنشأ الانتزاع ، فالتعبد به يقتضى عموم أدلة الاستصحاب - بكون تلك القطعة باقية عين التعبد بكون وجود ذلك الزمان بقاء لها ، وهو عين التعبد بكونه جزء منها لا إنها أمران متغايران ومتلازمان حتى يكون التعبد باحدهما تعبدًا بالآخر بلسان الاثبات ، ويحتاج الى التثبيت بمسألة خفاء الواسطة ، والتلازم العرفي بين التعبدين وبهذا البيان يرتفع رأساً ما تقدم من الاشكال في استصحاب الزمان بمفاد كان التامة في الموقفات من جهة الحاجة الى لسان الاثبات .

وجه الارتفاع أن الاشكال مبني على فرض التعدد والتغاير والتلازم بين بقاء القطعة الخاصة كالיום وبين كون الزمان المفروض أي زمان الشك جزء منها وقد عرفت انتفاء ذلك وإن الامرين متحدان من حيث انتزاع أحدهما عن الآخر وإن التعبد بكل منهما عين التعبد بالآخر ،

فان قلت : ان ظاهر أدلة اعتبار الاستصحاب هو التعبد بتحقيق يكون معنوتاً بعنوان البقاء بنفسه ، ( وبعبارة أخرى ) : مفاد الاستصحاب لا بد ان يكون تعبدًا بتحقيق البقاء لا ان يكون تعبدًا بوصف البقائية فيما هو محرز بالوجدان والتعبد بالبقاء في استصحاب الزمان لا يكون إلا بالمعنى الثاني دون الاول . قلنا : نعم ، ولكن مرجع ذلك في الحقيقة الى المناقشة في شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذا المقام من موارد الشك في الغاية حتى يكون لازمه رجوع التعبد فيه بالبقاء الى التعبد بوصف البقائية ، وهذه المناقشة في محلها ، إذ لا ملزم للالتزام بشمول دليل الاعتبار لمثل هذا المورد حتى يكون لازمه ذلك ، إذ لا يلزم من عدم شموله لمثل

المورد محذور الغوية ، بل قد اشرنا فيما تقدم الى ان المتهمين عدم شمول دلائل الاعتبار لمثل المورد ، فان الشك في بقاء الازمنة لا محالة يكون من الشك في تحقق الغاية للشك في غائية الوجود ، وهو ملحق بالشك في المقتضى في عدم اعتبار الاستصحاب فيه ، نظر آ إلى ان اليقين باصل التحقق في محل البحث لا يقتضى في نفسه أزيد من الجرى العملي على طبق التحقق والبقاء ولا افتضاء له للجري العملي بترتيب آثار عنوان البقاء على تحقق زمان خاص ، وهو زمان الشك ، ولكن هذا الاشكال انما يجري في الاستصحاب الوجودي لاثبات بقاء تحقق القطعة الخاصة من الزمان ، ولا يجري في الاستصحاب العدمي لاثبات عدم تحققها ، وذلك لما عرفت فيما تقدم من أن الاعدام الازلية لكل الحوادث مما تبقى بنفسها ما لم يعرض الوجودات الطاردة والقاطعة لها فلو استشكلنا في الاستصحابات الوجودية لأجل ما ذكر من الاشكال تعين الاخذ باستصحابات أعدام القطعات المتعاقبة ، وهو مما لا اشكال فيه بالنظر إلى نفي الآثار المترتبة على تحقق تلك القطعات أو إثبات الآثار المترتبة على أعدامها ، وإنما الاشكال في ترتيب آثار بقاء العناوين الخاصة المتقدمة من جهة وضوح التعدد والتفاير والتلازم بين ما تعبد به بمونة الاستصحاب ، وهو عدم تحقق القطعة المتأخرة ، وبين ما يراد ترتيب الاثر عليه وهو بقاء القطعة المتقدمة والتخلص عن هذا الاشكال منحصر فيما تقدم نظيره من الالتزام بخفاء الوسطة بمعنى التلازم العرفي بين التعبدين .

( الثالث ) - قد تقدم توضيح المراد من مكاتبة القاساني الواردة في حكم يوم الشك وان ظهورها في ارادة اعتبار الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة مما لا يقبل الانكار ، سواء فرض النظر فيها الى الاخذ بالحالة السابقة الوجودية وهي تحقق الشهر السابق والبناء عليه ما لم يعلم انتقضائه برؤية هلال الشهر اللاحق ،

او الى الحالة السابقة العدمية ، وهي عدم تحقق الشهر اللاحق والبناء على بقاء هذا العدم مالم يعلم انتقاضه برؤية الهلال ، وان كان الظاهر منها - نظراً الى تعليق الحكم الثابت على الشهر اللاحق من وجوب الصيام ، او الافطار على رؤية هلاله ارادة الثاني والاخذ بالاستصحاب الموضوعي عديمياً ، فنقول في المقام : ان ظهورها على كلا التقديرين ، في ارادة كلا الامرين من عدم ترتيب آثار الشهر اللاحق وترتيب آثار الشهر السابق ظهوراً عرفياً لا يحتمل معه التفكيك في التعبد بين الامرين كما لا يحتمل التعبد في كل منهما بغير ما يتعبد به في الآخر فيكون الرواية بظهورها العرفي دليلاً على اعتبار الاثبات من الاصل فيما فرض التلازم بينا عرفياً بحيث لا يحسن معه التفكيك في التعبد بين التلازمين بالنظر الى ما لها من الآثار ، وحينئذ فان كان المراد منها الاستصحاب العدمي يرتفع جميع الاشكالات المتقدمة وان كان المراد منها الاستصحاب الوجودي ترتفع ايضاً بالبيانات المتقدمة جميع تلك الاشكالات عدى الاشكال الاخير من عدم تحقق مناط اعتبار الاستصحاب في مثل المورد ، وهو كونه مما يحسن ان يستعار فيه لفظ « النقص » والدفع ونحوهما كالتعبير بمثل قوله عنه : ( اليقين لا يدخل فيه الشك ) في نفس المكتابة الظاهر في ارادة نفي الدخول من حيث المنع عن الاقتضاء الذي لا يتصور الا في ما اذا كان اليقين باصل التحقق اذا اقتضاء في نفسه للجري العملي في زمن الشك ، وحينئذ فاما ان تحمل على ارادة الاستصحاب الوجودي ويرفع اليد عن ظاهر نفس المكتابة وعماً للفظ « النقص » و « الدفع » ونفي الدخول من الظهور في الاختصاص - كما هو المشهور - او تبقى على ما هي ظاهرة فيه في نفسها من ارادة الاستصحاب العدمي في خصوص المورد ، وتبقى اظهرية تلك الاطلاقات التي منها نفس تلك المكتابة في ارادة اعتبار الاستصحاب في خصوص ما تصح فيه استعمارة اللفظين والتعبير بمثل العبارة الواردة



في الكتابة على حالها ، وهذا هو المتعين عندنا .  
( المقام الثاني ) في جريان الاستصحاب وعدمه في الامور الزمانية الغير القارة المتدرجة في التحقق - من نحو القراءة ، والتكلم ، والآية ، والسورة ونوع الماء ، وسيلانه ، والمشى ، والصلاة ، والصيام ، ونحوها بما لا تحصى - والاشكال في جريان الاستصحاب فيها نظراً الى عدم القرار والثبات لها وعدم تحقق شيء من ابعاضها الا بعد تحقق السابق وانصرامه الموجب لعدم تصور البقاء فيها حتى يفرض الشك فيه ويستصحب ، لتردد ابعاضه بين ما تحقق وانصرم قطعاً وبين ما شك في أصل تحققه ، هو عين الاشكال الذي تقدم تقريره بالنظر إلى نفس الزمان حدوا وحدو والدفع هو عين ما تقدم توضيحه هناك من أن الاشكال إنما يرد لو كان النظر الى ابعاض هذه الامور بالنظر إلى كل منها ولحاظه بشرط لا - أي بلحاظ وجوده بنفسه - وأما ان كان بالنظر إلى هذه الامور بما لها من الوحدات الاعتبارية أي بالنظر إلى مجموع ابعاضها من حيث الانضمام والاتحاد فخالها كحال الامور القارة في أن لها تحقق واحد ، غاية الامر لاحقيقة بل بالاعتبار فتحققها بتحقق أول ابعاضها وبقائها بتوالي ابعاضها إلى ان يتحقق البعض الاخير منها وانقطاعها بعدم لحوق بعض منها وانقضائها بتحقق جميع ابعاضها ، فخالها كحال الامور القارة في انه ربما يشك في أصل تحققاتها ، فتكون مجاري لاستصحاب المدم بمفاد [ ليس ] التامة وربما يفرض اليقين باصل تحققها ، مع اليقين ببقائها فعلاً ، أو مع اليقين بانقضائها أو انقطاعها ، وربما يفرض اليقين باصل تحققها والشك في بقاءها لاحتمال انقطاعها ، أو انقضائها ، فتكون مجاري لاستصحاب الوجود بمفاد [ كان ] التامة كل ذلك فيما يفرض في المجري ، وهو المدم ، أو الوجود المحمولين اثر يصح التعمد بها بلحاظ ذلك الاثر ، فاذا فرض العلم بتلبس

القارى مثلا بالقراءة المطلقة أو بقراءة السورة الخاصة ، أو العلم بتلبس الماء بالنبع والسيلان ، أو تلبس المكلف بالصلاة ، أو الصيام ، أو العلم بتلبس طبيعة المرئنة بقذف الدم وفرض الشك في بقاء هذه الامور وعدمه لاحتمال الانقطاع أو الانقضاء ، فلا محالة يكون الشك في بقاء عين ما كلن واستمراره ، فيستصحب نفس هذه البادى بمفاد « كان » التامة أو يستصحب انصاف الذرات بها بمفاد « كان » الناقصة فيبنى على بقاء القراءة ، أو السورة ، أو النبع أو السيلان ، أو الصلاة ، أو الصيام ، أو قذف الدم ، واستمرارها فعلا . ويترتب على بقاءها باحد النحويين ما فرض له من الاثر الشرعي . نعم ، لو فرض اثر شرعى رتب على انصاف أمر موجود بكونه بمضاً مما فرض اليقين باصل التلبس به . كان يفرض في مثال استصحاب الحيض مثلا اثر خاص رتب على كون الدم دم الحيض ككونه مما لا يعنى عنه في الصلاة مثلا ، فباستصحاب بقاء الحيض لا يرتب إلا ما رتب شرعاً على بقاء البده - اعني حالة القذف - بمفاد « كان » التامة ، أو على انصاف المرئنة بذلك بمفاد كان الناقصة من سقوط الصلاة والصيام وحرمة المس واللبث في المساجد ، وقراءة العزائم ، ونحو ذلك . وأما كون الدم المقذوف فعلا دم حيض لا يعنى عنه في الصلاة فلا يمكن ترتيبه فانه لا بد في ترتيبه من إحراز موضوعه ، اعني كون الدم بعضاً من دم الحيض وهذا مما لا يسبيل الى إحرازه بالاستصحاب الوجودي بمفاد « كان » الناقصة في نفس هذا الدم ، لانتهاء الحالة السابقة له . لذا الوصف وجودياً وعدمياً بل يحتاج في اثباته الى الاخذ بلسان الاثبات في الاستصحاب الجاري في الحيض باحد النحويين للتلازم العقلي ، أو العادي بين بقاء الحيض وبين كون الدم المقذوف فعلا دم حيض ولا اعتبار به . نعم ، لو فرض في مورد من موارد تلك الاستصحابات خفاء الواسطة بمعنى التلازم العرفي بين التعبدين وعدم حسن التنكيك بينهما ، فلا مانع من الاخذ

بذلك الاستصحاب حتى بالنظر الى لسان اثباته .

ثم لا يخفى عليك انه لا محل في استصحاب هذه الامور الزمانية المتدرجة ،  
لما قدمناه من الاشكال في الامر الثاني من الامور التي نبهنا عليها في المقام الاول  
كما سيتضح بادنى تأمل . نعم هذه الامور التدريجية ايضاً حالها كحال الامور القارة في  
انه ربما يفرض فيها احراز استبعاد المستصحب للبقاء في نفسه الى زمن الشك وإنما  
يكون الشك في بقاءه وزواله من جهة احتمال الراجع والمزيل كما إذا فرض العلم  
بتلبسه بالصلاة ، أو الصوم عازماً على اتمامها ، أو تلبسه بقراءة سورة خاصة عازماً  
على اتمامها فشكل في بقاء التلبس ، لاحتمال عروض الصارف والمانع ، أو فرض احراز  
ان العين بطبعها دائماً النبع والجريان صيفاً وشتاءً ولكن شك في بقاء النبع والجريان  
لا احتمال ورود مانع من غور العين ونحو ذلك ، وربما يفرض عدم احراز استبعاد  
المستصحب للبقاء ويفرض الشك فيه لاحتمال الانقضاء والانتهاه بنفسه ، كما إذا  
فرض العلم بتلبس القارى بالقراءة وتردد الامر في انه تلبس بقراءة سورة التوحيد  
حتى تكون قد انتهت ، او بقراءة سورة الواقعة مثلاً حتى يكون التلبس باقياً ، أو  
يفرض تردد الامر في العين مثلاً في انها دائماً النبع صيفاً وشتاءً ، أو هي شتوية فقط  
فيشكل لأجل ذلك في بقاء النبع في الصيف وعلى هذا القياس وربما يفرض الشك في  
البقاء للشك في تحقق الغاية كما اذا فرض اليقين بتلبسه بقراءة الواقعة مثلاً ولكن  
شك في انه استمرت القراءة الى ان انتهت بها تمام آيات السورة . أو بعد في الانتهاه  
وعلى هذا القياس ، فعلى المشهور من اعتبار الاستصحاب مطلقاً يكون كل هذه  
الفروض مجارى للاستصحاب فيما يفرض في المجرى اثر مصحح للتمديد ، وأما على  
المختار فلا يجري الاستصحاب إلا فيما كان الشك من ناحية الراجع والمزيل .  
ولا يخفى عليك ايضاً ان حال هذه الامور كحال الامور القارة في انه ربما

يجوز تحقق القدر المشترك منها في ضمن فرد خاص ويشك في بقاءه للشك في بقاء ذلك الفرد . فيكون مجرى لاستصحاب كل من الكلي والفرد فيما فرض الاثر لكل منهما ، كما اذا فرض اشتغال القارى بقراءة سورة الواقعة وشك في انتهائها وعدمه وربما يجوز تحققه في ضمن فرد مع التردد في انه هذا حتى يكون زائلاً قطعاً أو ذلك حتى يكون باقياً كذلك ، كما إذا فرض الاشتغال بالقراءة وتردد الامر في انه اشتغل بقراءة سورة التوحيد حتى تكون قد انتهت او بقراءة سورة الواقعة حتى يكون التلبس باقياً ، وفي مثل هذا الفرض لايجرى الاستصحاب في شيء من الخصوصيتين وإنما يجرى الاستصحاب الوجودي في القدر المشترك إن كان ذا اثر شرعي وربما يجوز تحققه في ضمن فرد مع العلم بزواله مع احتمال تجدد فرد آخر مقارناً لزوال الزائل ، كما إذا علم اشتغاله بقراءة سورة التوحيد وعلم انتهائها ، ولكن أحتمل اشتغاله بعده بقراءة سورة اخرى وفي مثله لايجرى للاستصحاب الوجودي مطلقاً لا في الخصوصيتين ولا في القدر المشترك .

(المقام الثالث) في جريان الاستصحاب وعدمه في الاحكام المتعلقة بالامور المقيدة بالزمان الخاص ، كالصوم المقيد بوقوعه في يوم الخميس مثلاً من الفجر الى الغروب ، والجلوس المقيد بوقوعه يوم الجمعة من الفجر الى الزوال مثلاً ، وكالصلاة المقيدة بوقوعها بين الزوال والمغرب مخيراً بين الآتات الواقعة بين الحدين ، وتوضيح الحال في ذلك وإن مثله مجرى للاستصحاب الوجودي فقط أو العدمي كذلك ، او مجرى اكليهما فيتعارضان ، او ايس مجرى لشيء منهما يحتاج الى التكلم في فروض : (الاول) : انه ربما يفرض توقيت العمل وتقيده بوقوعه في الزمان الخاص ثابتاً بالدليل المعتبر من اجماع أو دلالة لفظية ظاهرة في التقييد والتوقيت ، وحينئذ (فتارة) : يفرض الشك في بقاء ذلك الحكم من اجواب ، أو استحباب ، او غيرها

في اثناء الوقت المفروض لشبهة مصداقية من جهة احتمال وجود الرفع ، او رافعية الموجود ، مثل ان يشك الصائم في انه هل عرض عليه مرض يضر معه الصوم ويحرم قطعاً أم لا ؟ او يشك في المرض المعارض قطعاً هل هو مما يضر معه الصوم أم لا ؟ ففي مثله يجرى استصحاب نفس الحكم الجزئي بغير اشكال اصلاً هذا اذا كانت الشبهة مصداقية . واما ان كانت الشبهة حكيمية من جهة الشك في اصل رافعية الموجود في نظر الشرع ، كما اذا شك المجتهد في ان العسر والحرج العرفي رافع للتكليف شرعاً أم لا فشك من هذه الجهة في ان عروض العسر والحرج على المكلف في اثناء صومه رافع لحكمه أم لا ؟ فجريان الاستصحاب الوجودي في نفس الحكم الكلي المتعلق بالوقت في مثل هذا الفرض محل لبعض الاشكالات التي اشرنا اليها فيما تقدم ، وسنزيد في توضيحها ونعرض لما يمكن ان يتخلص به عنها في بعض التنبيهات الآتية وفي الخاتمة ( انشاء الله ) وعلى تقدير دفع تلك الاحتمالات لا يبقى مجال لتوهم محكوميته بالاستصحاب العدمي في الحكم الكلي الآخر ، اعني استصحاب عدم جعل الحكم المعلق على ما شك في رافعيته للسببية والمسببية بينهما ، وذلك لوضوح ان التلازم بين عدم جعل ذلك الحكم وبين بقاء ذلك الحكم المشكوك بقاءه تلازم عقلي لا شرعي ، فاثبات بقاءه به يكون من الاصل المثبت ، بلا ان يدعى خفاء الواسطة وهو في محله ، ولكن أصل جريان استصحاب عدم الجعل في الاحكام الكلية المشكوك في موارد البرائة الاصلية لاثبات عدم المجمول محل للاشكال ، وسنتعرض له فيما يأتي ( انشاء الله تعالى ) و ( اخرى ) : يفرض الشك في بقاءه وزواله لاحتمال فهد ما هو شرط قطعاً للحكم المفروض حدوداً وبقائه او لاحتمال شرطية ما فقد قطعاً لذلك الحكم كذلك مع فرض ذلك الامر غير الوقت من سائر الامور ، والاحتمال الاول شبهة مصداقية لا مجال ، كما ان الثاني شبهة حكيمية كذلك ، فجريان الاستصحاب في الاول محل

للاشكال من جهة عدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه، وجريانه في الثاني محل لهذا الاشكال، وبعض الاشكالات الآخر وعلى تقدير التخلص منها بما يتخلص به منها، والتخلص عن هذا الاشكال بفرض ما يحتمل قيديته او يحتمل قوائمه غير دخيل في موضوع الحكم بنظر العرف، اكونه في نظرم من الحالات المتبادلة لما هو الموضوع لامن مقوماته، والبناء على كون المناط في احراز اتحاد الموضوع في القضيتين نظر العرف يكون الفرض الاول مجرى لاستصحاب الحكم الجزئي، والثاني مجرى لاستصحاب الحكم الكلي.

واما مع فرض دخالة ما يحتمل قيديته او يحتمل قوائمه في موضوع الحكم حتى بنظر العرف فلا مجرى للاستصحاب في شيء من الفرضين، بل لابد من الرجوع الى الاصول العملية الاخرى كالبرائة مثلاً - (او نالته) : بفرض الشك في بقاء ذلك الحكم وزواله للشك في بقاء نفس الوقت الذي فرض تقييد العمل بكونه واقفاً فيه، اما لشبهة مصداقية، مثل ان يفرض ان غاية يوم الصوم هو ذهاب الحرة وشك في تحقق الذهاب وعدمه، او لشبهة حكمية، مثل ان يشك في ان غاية يوم الصوم هو ذهاب الحرة او استتار القرص، فالما ان يراد استصحاب نفس التقييد وهو الوقت والزمان فهو محل للاشكالات التي قدمناها في المقام الازل، واوضحنا ما يندفع منها وما لا يندفع، او يراد استصحاب نفس الحكم الجزئي او الكلي و (فيه) : ايضاً ما تقدم من اشكال عدم اثباته لوقوع العمل في الوقت المضروب له، وعرفت هناك اندفاعه سواء استصحاب الموضوع او الحكم ومن اشكال عدم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكه ودفعه مشكل جداً، نظراً الى ان الوقت مما له المدخل في موضوع الحكم حتى في نظر العرف، وعرفت ان التحقيق عندنا في مثل هذه الفروض الرجوع الى استصحاب العدمي في موضوع الحكم المضاد او

المنافض للحكم المشكوك بقاءه ، او في نفس الحكم المضاد ، او المناقض المعلق عليه ، ولا مانع في اثباته لبقاء الحكم المشكوك فيه لحفاء الواسطة والتلازم بين التعمدين عرفا وهذا على اشكال في ما فرض الشبهة حكوية في استصحاب عدم الجعل او المجمول هذا و (رابعة) : بفرض الشك في بقاءه وزواله مع فرض القطع بزوال ذلك الوقت الخاص وانقضائه لاحتمال جعل مماثل ذلك الحكم المفروض تعلقه بالعمل المقيد بوقوعه في ذلك الوقت المنقضى للعمل في ما بعدهم بجعل آخر اما بقيد وقوعه في الوقت الثاني او مرسلا من حيث الزمان ، بان يفرض قيام الدليل على وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال ، وفرض انقضاء ذلك الوقت بتحقق الزوال واحتمل وجوب الجلوس في ما بعد الزوال ايضا بجعل آخر ، اما مرسلا او مقيدا ايضا بوقت خاص ، وبقي مثله لا ينبغي الاشكال في انه لا مجرى لاستصحاب ذلك الحكم اليتقن ، اوضح ان الشك في مثله ليس شكا في بقاء ما كان على ما كان ، وإنما هو شك في تجدد حكم مماثل لذلك الحكم بجملة معلقا على تحقق الزوال ، وذلك لوضوح ان وحدة الحكم وتمدده إنما هو بوحدة متعلقه وموضوعه وتعددتها ، ومن الواضح ان الفعل المقيد بوقوعه في زمان خاص غير الفعل المرسل ، أو المقيد بوقوعه في زمان آخر عقلا وعرفا ، وبحسب دلالة الدليل ، فلا يكون الاستصحاب في مثله ابقاء لما كان على ما كان عليه ، بل هو من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر .

وإن شئت فقل ان مثله من صغريات القسم الثالث من استصحاب القيد المشترك ، وقد عرفت انه لا مجرى فيه لاستصحاب الخاص ولا للقدر المشترك ، بل هو مجرى لاستصحاب العدم بالنظر الى الحكم المماثل المحتمل جعله ، ولا فرق في ذلك بين ما فرضت الشبهة حكوية يشك في أصل جعل الحكم الكلي بالنظر الى ما بعد الوقت الخاص المفروض او مصداقية يشك في تحقق موضوع حكم كلي آخر قد

فرض القطع بجمله ، مثل ان يفرض الشك من المكلف في انه تحقق منه نذر الجلوس في المسجد من الزوال الى الغروب أم لا ؟ نعم ، في فرض الشبهة حكيمية ما تقدمت الاشارة اليه من الاشكال في استصحاب عدم الجعل ، وقد اتضح بذلك ان ما يفرضه المحقق الفاضل التراقي ( قدس ) من تعارض الاستصحاب الوجودي والعدمي في مثل فرض وجوب الجلوس الى الزوال والشك في بقاءه الى ما بعده ان كان نظره ( قدس ) الى مثل هذا الفرض من الشك في بقاء الحكم الموقت الثابت كونه موقفاً ففساده غني عن البيان ، لما عرفت من عدم جريان استصحاب الحكم الموقت ، وتبين كونه مجرى لاستصحاب العدم بالنظر الى الحكم الآخر المحتمل جعله بناء على استصحاب عدم الجعل بالنسبة الى الاحكام الكلية المحتملة في موارد البرائة الاصلية في الشبهات الحكمية ، والا فللمتعمين الرجوع الى البرائة او الاشتغال على ما فصل القول فيه في محله .

هذا ( الفرض الثاني ) وهو ان يفرض العلم بثبوت الوجوب وتقيد الواجب بوقت خاص اجمالاً ولكن مع التردد في الواجب بين الاقل والاكثر الواجب للتردد في الوقت الذي فرضت قيديته بين الاقل والاكثر ، وهذا كما اذا فرض قيام دليل لبي - كالاتمام مثلاً - على وجوب الجلوس في المسجد كل يوم الجمعة ، ولكن تردد الامرين كون الواجب هو الجلوس من طلوع الشمس الى الزوال وبين كونه الجلوس من الفجر الى الغروب ، ويكون المتيقن وجوب الجلوس الى الزوال ، وهذا ايضاً من فروض العلم بتوقيت المطلوب فيقع الكلام في جريان الاستصحاب الوجودي وعدمه في ما شك في بقاء هذا الوجوب وزواله وللشك في البقاء في مثله ايضاً فروض اخر حذو ما تقدم في الفرض الاول ، وتقدمت احكامها ومن جملة فروضه الشك في البقاء الناشيء عن نفس تردد الواجب بين الاقل والاكثر لشبهة حكيمية فنقول : لهذا الفرض صور ثلاث :



( أحدها ) ان يفرض العلم بان الشارع على كلا التقديرين إنما جعل حكماً واحداً على متعلق واحد مقيد بوقوعه في زمان خاص واحد بمعنى انه لاحظ العمل مع تعدد ابعاضه وتصرفها أمراً واحداً مستمراً بالاعتبار ولاحظ الزمان الخاص مع تعدد ابعاضه وتصرفها زماناً واحداً مستمراً بالاعتبار وجملة متعلقاً لحكم واحد مستمر ، غاية الامر لم يعلم ان ما تعلق حكمه به هو القصير أو الطويل ، ولا محالة يكون التردد فيه بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

و ( ثانيها ) أن يفرض العلم بان الشارع قد لاحظ العمل من حيث وقوعه في كل قطعة خاصة من الزمان المفروض ، كوقوعه في كل ساعة بخصوصيتها مثلاً ، أو وقوعه من الفجر إلى الزوال ووقوعه من الزوال إلى الغروب مثلاً ، وجعل كلا من ذلك متعلقاً لحكم مستقل لا يرتبط بالحكم المتعلق بالآخر ولكل واحد منهما طاعة ومعصية مستقلة لا يرتبط بطاعة الآخر ومعصيته ، ولا محالة يكون التردد فيه تردداً بين الاقل والاكثر الاستقلاليين .

و ( ثالثها ) أن يفرض الجهل بالامرين بمعنى احتمال كل منهما مع العلم بتحقيق أحدهما ، والصورة الاولى من هذه لا يجري فيها لاستصحاب العدمي لا بالنظر إلى الجهل ولا بالنظر إلى المجعول ، لما يأتي توضيحه من الاشكال ، وعلى فرض الانحاض عنه فهو جار في الطرفين فيتعارضان ويتساقطان ، للعلم الاجمالي بتحقيق أحدهما ، وكذلك لا يجري فيها الاستصحاب الوجودي ، لكون الفرض من فروض القسم الثاني من موارد استصحاب القدر المشترك ، لتردد الامر في ما هو المتيقن بين الزائل والباقي ، وقد عرفت انه لا يجري في مثله الاستصحاب بالنظر إلى الخصوصيتين وإنما يجري بالنسبة إلى القدر المشترك لو فرض له اثر لا مدخل فيه شيء من الخصوصيتين او فرض اثر مشترك بين الخصوصيتين بناءً على كفاية ذلك ، ومثل هذا الاثر

لوجود المشترك بين القصير والطويل منتف في المقام ، إذ ليس في المقام إلا وجود الامتثال أو حسنه في الواجب والمندوب بحكم العقل وليس للقدر المشترك امتثال آخر غير امتثال الخاصين ، فباستصحاب القدر المشترك من الحكم لا يحكم العقل بشيء ما لم يؤخذ بلسان الاثبات ، اضي تعلق الحكم بالطويل للملازمة العقلية بين بقاء القدر المشترك في الفرض وبين تعلقه بالطويل ، وبالجملة لا مجرى في هذه الصورة الاستصحاب لا وجوديا ولا عديما بل لا بد فيها من الرجوع الى البرائة أو الاشتغال كل على مسلكه ، وكذلك لا مجرى له لا وجوديا ولا عديما في الصورة الثانية ايضاً أما ( الاول ) : فلعدم كون التبعيد بالبقاء في مثله من ابقاء ما كان على ما كان بل هو من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر وأما ( الثاني ) : فلانه ان كان النظر إلى استصحاب عدم تعلق الجمل بالحكم الكلي الآخر المتعلق بالفعل المقيد بوقوعه في القطعة الاخرى من الزمان ، كما بعد الزوال مثلا فهو وإن كان له حالة سابقة ، لوضوح أزلية عدم كل حادث إلا انه لا يشتر في احراز عدم حكم معمول إلا بلسان الاثبات ، للملازمة العقلية ، إلا ان يدعي خفاء الوسطة بمعنى الملازمة بين التبعدين وليس بكل البعيد وإن كان النظر الى استصحاب عدم المحمول اعنى الحكم الكلي الآخر المتعلق بالفعل المقيد بوقوعه في القطعة الاخرى فهو مما ليست له حالة سابقة أزلية حتى يؤخذ بها ، كما افاد شيخنا الاستاد العلامة النائيني ( فده ) وذلك لوضوح ان عدمه في كونه محمولياً أو نعمتياً تابع للوجود ، فان كان المنذور وجود شيء محمولياً فلا محالة يكون عدمه محمولياً ، وإن كان نعمتياً فلا محيص عن كونه نعمتياً ، فوجود زيد مثلا محمولي فلا محالة يكون عدمه محمولياً وأزلياً . وأما وجود قيام زيد فهو نعمتي لا يتحقق إلا حين وجود زيد فعدمه المناقض لوجوده ايضاً نعمتي لا يتحقق إلا في موطن نعمتية الوجود وهو حين تحقق وجود زيد ، لبداهة اتحاد

النقيضين في الزمان ولا يعقل تحقق عدم القيام نعمياً قبل تحقق زيد وإنما يعقل عدمه قبل تحققه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع الذي مرجعه الى تحقق عدم الموضوع مجموراً الموجب لعدم تعقل تحقق النعت لا وجوديا ولا سلبياً ، ففي المقام حيث أن العمل المقيد بوقوعه في ما بعد الزوال لا يعقل تحققه منموتاً بذلك النعت إلا فيما بعد تحقق الزوال ولازمه عدم تعقل فعلية الحكم المتعلق به إلا فيما بعد تحقق الزوال لما حرر في محله من أن القيود المأخوذة في المطلوب فيما كانت أموراً خارجة عن قدرة المكلف واختياره لا يحيص عن كونها مأخوذة في موضوع الحكم ، بحيث قد انشأ بنحو القضية الحقيقية معلقاً على تقدير تحققه ، ولازم ذلك ان نقيض وجود الحكم وهو عدمه ورفعه لا يعقل تحققه إلا فيما بعد الزوال لانحفاظ وحدة الزمان في النقيضين ، ولا يعقل تحقق عدم هذا المجهول فيما قبل تحقق الزوال ، وما يتحقق فيه إنما هو عدمه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وهو ليس نقيضاً لذلك الوجود والفعلية ولذا لا يكون لعدم الحكم المحتمل جملة معلقاً على تحقق الزوال من يوم الجمعة حالة سابقة أزلية حتى تستمر وتتصل بالزوال من يوم الجمعة ، فلا معنى لاستصحابه وابقائه على ما كان ،

ومجمل القول انه اما لا يجري في هذه الصورة للاستصحاب رأساً لا وجوديا ولا عدمياً ، أو لا يجري فيها إلا لاستصحاب واحد وهو استصحاب عدم جعل الحكم المحتمل ( بدعوى ) : خفاء الوسطة .

وأما ( الصورة الثالثة ) فلا يجري فيها ايضاً للاستصحاب لا وجوديا بالنظر الى الخاص ولا بالنظر الى القدر المشترك ولا عدمياً ، أما ( الاول ) : فلعدم احراز وحدة الموضوع واحتمال تعدده وتغايره فتكون الشبهة في تحقق شرط جريان الاستصحاب مصداقية لا يمكن معها الاخذ بمعمومات أدلة اعتبار الاستصحاب ، وأما

( الثاني ) : فلما عرفت من عدم الاثر للقدر المشترك والحاجة في ترتيب حكم العقل بوجود الامتثال مثلا الى الأخذ بلسان الاثبات مضافا في المقام الى عدم احراز كونه من القسم الثاني الذي يجرى فيه الاستصحاب في القدر المشترك على تقدير وجود الاثر له ، لاحتمال كونه من القسم الثالث ، وأما ( الثالث ) : فلمين ما مر من الاشكال في استصحاب عدم الجمل أو المجهول ، وقد اتضح بذلك ان ما يفرضه المحقق الفاضل النراقي ( قده ) من تعارض الاستصحابين ، إن كان نظره ( قده ) في ذلك الى مثل هذا الفرض فهو باطل جداً لما عرفت من ان الامر دائر في صورها الثلاث بين عدم جريان الاستصحاب أصلاً لا وجودياً ولا عدمياً ، وبين جريان الاستصحاب العمدي فقط وهو استصحاب عدم الجمل في بعض تلك الصور فإين الاستصحابان المتعارضان .

( الفرض الثالث ) : وهو أن يفرض العلم بثبوت التكليف بالجلوس في المسجد مثلاً في الجملة مع العلم بعدم التوقيت رأساً بمعنى عدم دخالة الوقوع في زمان خاص في المطلوب وإنما الحاجة الى الزمان من جهة كون الفعل زمانياً لا يمكن تحققه إلا في زمان ، ولكن تردد الامر في ما هو الواجب بين القصير والطويل كالجلوس ساعة أو ساعتين مثلاً أما لشبهة مصداقية كما إذا فرض تردد ما نذره بين الامرين ، أو لشبهة حكيمية لفرض اجمال الدليل القائم على الحكم الكلي لكونه لياً لا اطلاق له ولا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن فهذا الفرض - كما ترى - خارج عما هو محل البحث في المقام - اعني استصحاب احكام الموقنات - ولكن مع ذلك ففيه ايضاً ربما يفرض الشك في البقاء في مثل هذا الحكم ناشئاً عن مناشي\* اخر ويظهر حكم كل ما يفرض من ذلك بالتأمل فيما تقدم من حكم فرضه في الفروض السابقة وربما يفرض عدم مناشأ آخر للشك في البقاء إلا نفس تردد المعلوم بين انه بر والطويل ، فيجرى فيه

أيضاً ما تقدم من انه ربما يفرض العلم بان العمل المفروض على التقديرين إنما يفرض عملاً واحداً مستمراً له حكم واحد قصيراً كان أو طويلاً حتى يسكون الشك بين الاقل والاكثر إلا رتباً طيين ، وربما يفرض العلم بانه قد لوحظ العمل بلحاظ وقوعه في كل قطعة خاصة من الزمان - كالساعة من أي زمان كان - عملاً مستقلاً له حكم مستقل حتى يكون الحكم على تقدير بقائه حكماً آخر غير الحكم الاول ، ويكون الشك في الاقل والاكثر الاستقاليين . و (ثالثة) : يفرض الشك واحتمال كل من الامرين والحكم فيها عين ما تقدم في الصور الثلاث في الفرض السابق حذواً بحذو ولا يحتاج الى الامادة والتطويل ، والحاصل : أن هذه الصور في هذا الفرض ايضاً يدور أمرها بين عدم جريان الاستصحاب فيها أصلاً لا وجودياً ولا عديمياً وتعين الرجوع في الزائد الى البرائة أو الاشتغال ، وبين جريان استصحاب عدي فقط ، ولا يتصور في شيء منها اجتماعها وتعارضها ،

( الفرض الرابع ) : وهو ان يفرض العلم بثبوت التكليف في الجملة بحمل ، كالجوس في المجد في زمان خاص - كيوم الجمعة - وتردد أمره بين القصير والطويل ولكن مع فرض الجهل وعدم العلم بان الزمان الخاص المفروض بخصوصيته مما له المدخل في الواجب وانه مقيد بوقوعه فيه بخصوصه فيشك فيما هو القيد في انه من فجر الجمعة الى الزوال أو من الفجر الى الغروب ؟ أو انه ظرف للوقوع فقط وانه إنما ذكر لكونه أحد افراد مطلق الزمان الذي لا بد منه في تحقق الامر الزماني ، وإن الملحوظ في الواجب استمراره بمقدار في أي زمان يفرض وشك في ذلك المقدار وانه مقدار ما بين الفجر والزوال ، أو ما بين الفجر والغروب ، وهذا ايضاً ربما يفرض مع العلم بان العمل على كل تقدير قد لوحظ عملاً واحداً له حكم واحد حتى يكون التردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وربما يفرض العلم بانه على كل تقدير لوحظ

العمل باعتبار وقوعه فيما قبل الزوال في يوم الجمعة أو في مقداره من أي زمان كان عملاً مستقلاً له حكم مستقل وباعتبار وقوعه فيما بعد زوال الجمعة إلى غروبها ، أو في مقداره من أي زمان كان عملاً آخر له حكم آخر مستقل حتى يكون التردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ، وربما يفرض الجهل بذلك وأحتمال كل من الأمرين ، وعلى كل حال فربما يفرض الشك في بقاء مثل هذا الحكم ناشئاً من مناشي<sup>\*</sup> آخر فقد عرفت أحكامها في الفروض السابقة ، وربما يفرض الشك في البقاء لنفس هذا التردد والشك في متعلق التكليف بين الأقل والأكثر ، والحكم في الصور الثالث من هذا الفرض ما تقدم فيها في الفرضين السابقين حذواً بحذو والنتيجة ان أمرها يدور بين ان لا يكون شيء منها مجرى للاستصحاب الوجودي ولا الاستصحاب العدمي ، بل لا بد ان يكون كلها محلاً للرجوع إلى الأصول الآخر - من البرائة أو الاشتغال - كما هو الحق وبين ان يكون بعضها مجرى الاستصحاب الوجودي فقط بالنسبة بمسألة التسامح العرفي في احراز اتحاد موضوع القضية المتيقنة والمشكوك ، وبعضها للاستصحاب العدمي فقط بالنسبة بمسألة خفاء الواسطة .

وقد تحصل من جميع ما تقدم انه لا يوجد في شيء من هذا الفروض المتقدمة ما يمكن فرض جريان الاستصحاب الوجودي والعدمي معاً حتى يتعارضاً ، فلا يبقى محل لما افاده المحقق الفاضل التراقي ( قدس ) في المقام أصلاً . نعم ، يحتمل قويا وإن كان بعيداً عن مساق كلامه أن يكون نظره إلى خصوص الصورة الثالثة من الفرض الثاني ، وهو فرض ثبوت التوقيت وتردد الواجب بين الأقل والأكثر مع عدم احراز أن العمل على كل تقدير قد لوحظ عملاً واحداً ، أو لوحظ متعدداً بالنظر إلى قطعي الزمان ، ويكون مراده من تعارض الاستصحابين تعارض احتمال جريان الاستصحاب الوجودي لاحتمال وحدة الموضوع مع احتمال جريان استصحاب

العدم بالنسبة الى الزائد ، لاحتمال تمدد الموضوع فيتساقط الاحتمالات ، وبتعين الرجوع الى البراهنه أو الاشتغال ، وهذا كما ترى حق متين مرجعه الى الاعتراف بعدم تمامية شرائط صحة الاستصحاب لا في الوجود ولا في العدم ، لان الشرط في الاول وحدة الموضوع - اعني متعلق الحكم - وهو غير محرز ، والشرط في الثاني تمده ، وهو ايضاً غير محرز ،

( بقى الكلام ) في ما افاده ( قدمه ) في مثل ما إذا فرض الشك في بقاء الطهارة الحديثة للشك في وجود البول الرافع أو للشك في رافعية المذي المفروض خروجه أو فرض الشك في بقاء النجاسة للشك في تحقق الغسل ، أو للشك في رافعية الغسل مرة واحدة لها ، من ان استصحاب الطهارة يتعارض مع استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة في زمن الشك وهو ما بعد تحقق احتمال وجود البول ، أو ما بعد تحقق المذي المحتمل رافعيته فيتساقطان فيرجع الى استصحاب عدم تحقق الرافع - كالبول مثلاً - أو استصحاب عدم جعل الرافعية - لما هو الموجود - كالذي مثلاً - ، وكذلك استصحاب النجاسة يتعارض مع استصحاب عدم جعل الشارع اصابة البول سبباً للنجاسة في زمن الشك ، وهو ما بعد تحقق احتمال وجود الغسل ، أو ما بعد تحقق الغسل مرة المحتمل رافعيته فيتساقطان فيرجع الى استصحاب عدم تحقق الرافع وهو الغسل أو استصحاب عدم جعل الرافعية لما هو الموجود وهو الغسل مرة ، وتوضيح الكلام في ذلك يحتاج الى الاشارة الى أمور :

( احدها ) : إنك قد عرفت فيما تقدم ان حديث سببية مثل الوضوء للطهارة أو سببية مثل البول للحديث ، أو سببية اصابة البول مثلاً للنجاسة ، أو سببية الغسل مثلاً للطهارة ، وعلى هذا القياس باطل لا أساس له جداً ، وإن السببية ليست من الامور القابلة للجعل التشريعي بل الواقع هو موضوعية هذه الامور الاحكام المعجولة

معلقة على فرض تحققها ، ووصف الموضوعية لها بمجمول تشريعي لكن يتبع جعل تلك الاحكام معلقة عليها ، فالشك في جعل موضوعيتها عين الشك في جعل احكامها معلقة عليها والاصل الجاري في أحدهما عين الاصل الجاري في الآخر ، كما ان الشك في بقاء موضوعيتها وزوالها بعد فرض فعليتها وتحققها عين الشك في بقاء تلك الاحكام وزوالها بعد فرض فعليتها ، والاصل الوجودي الجاري في أحدهما عين الاصل الجاري في الآخر ، فالبحث والنقض والابرار في هذه الامثلة في مقدار السببية والأخذ بالمقدار المتيقن منها وجعل المقدار الزائد مجرى لاصالة عدم الجعل المتعلق بالسببية وفرضها معارضة لاستصحاب بقاء تلك الاحكام الجزئية في الشبهات الصادقية ، أو بقاء تلك الاحكام الكلية في الشبهات الحكيمية . كلها اباحت ساقطة لاجل لها جداً .

( ثانياً ) : ان هذه الاحكام وغيرها من ساير الاحكام الوضعية وإن كان من المعقول أخذ زمان خاص في موضوعاتها وتوقيتها بذلك الزمان ، إلا أن الظاهر اتفاق الكلمة على انتفاء التوقيت فيها وإن الزمان إنما يلاحظ فيها بنحو الظرفية وللمجرد ككون موضوعاتها أموراً زمانية لا بد في تحققها وبقائها من زمان أي زمان كان ،

وبالجملة : احتمال التوقيت ودخالة الزمان الخاص في ثبوت تلك الاحكام وبقائها منتف قطعاً ، والاستصحاب المدعى أو الوجودي الذي يفرض جريانه فيها ليس من قبيل استصحاب احكام الموقنات جداً .

( ثالثاً ) : ان موضوعات تلك الاحكام كوجود المكلف بالنظر الى حكمى الطهارة والحدث أو وجود الثوب والاناء وغيرها بالنظر الى حكمى الطهارة والنجاسة وإن كانت في حد انفسها قابلة لان تلاحظ تارة بالنظر الى استمرار تحققها في قطعات



الزمان أمراً واحداً مستمراً ، له حكم واحد مستمر ، وتلاحظ أخرى أموراً متعددة بتمدد تلك القطعات لكل منها حكم غير ما للآخر منها ، إلا أن الظاهر اتفاق الكلمة على أن الواقع فيها إنما هو الأول دون الثاني ، ولازم ذلك أن موارد الشك في أصل جمل تلك الاحكام لا تكون إلا محلاً لاستصحاب عدى واحد ، وموارد الشك في بقائها بعد تحققها لا تكون إلا محلاً لاستصحاب وجودى فقط ، ولا تكون مجازي للاستصحاب العدى بالنظر اليها انفسها ، وإنما تكون مجازي للاستصحاب العدى بالنظر الى تحقق الحكم المضاد أو المناقض لها ( كالحدث ، والطهارة ) في المثاليين .

( رابعها ) : ان هذه الاحكام باجمها لو فرض تقييد موضوعاتها في مقام جعلها معلقة على تقدير تحققها بشيء ، قلنا تقييد بالامور التي يبر عنها في السنة الاصحاب باسباب تلك الاحكام ، من مثل الوضوء ، والغسل ، والبول ، والنوم ، وأصابة البول والغسل ونحو ذلك ، وهي لا محالة أمور متصرمة في التحقق لابقاء ، ولا دوام لها بل هي بمجرد تحققها دخيلة في فعلية تلك الاحكام المعلقة عليها حدوتاً وبقائه ، فهي بطبعها من الاحكام التي لها انفسها استعداد البقاء على تقدير تحققها وفعليتها ما دامت موضوعاتها باقية ما لم يعرض ما يرفعها ويزيلها عنها ، وأما عدم عروض تحقق ما هو قيداً لموضوعات الاحكام المضادة أو المناقضة لها فهو ليس قيداً مأخوذاً في موضوعات تلك الاحكام لا بالنظر الى أصل تحققاتها - كما هو واضح - لوضوح أن تحقق طهارة المكلف على تقدير وضوئه مثلاً لم يقيده بعدم كونه قد بال أو نام بل قيد بوجودهما ، وعلى هذا القياس في سائر الامثلة ولا بالنظر الى بقاء تحققاتها ، وذلك لوضوح لغوية هذا التقييد بعد كفاية انشاء الاحكام المضادة ، أو المناقضة لها معلقة على موضوعاتها مقيدة بعروض ما يعبر عنها باسبابها ، لبداهة كفاية

حكم العقل باستحالة اجتماع الضدين أو التقيضين في الحكم بارتفاع كل ما يفرض تحققه أولاً منها بتحقق موضوعه بقيوده عند تحقق كل ما يفرض تحققه لاحقاً عند تحقق موضوعه بجميع قيوده ، وهذا هو السر في أن هذه الاحكام باجمها قد انشيء كل منها معلقاً على تحقق موضوعه بقيوده بنحو الارسال ، وعدم تقيده بعدم تحقق ما يضاؤه أو يناقضه بتحقق موضوعه بقيوده ، فكل منها مما يبقى بنفسه على موضوعه على تقدير تحققه ما لم يمرض ما يقطعه ويزيله عنه ، وهو تحقق التيود المأخوذة في ما يضاؤه أو يناقضه فالموضوع لهما باجمها في نظر العقل والعرف ليست إلا تلك الامور التي حكم بكونها طاهرة أو محدثة أو نجسة مثلاً وأما الشرائط والقيود لتحققاتها واتصاف موضوعاتها بها فهي خارجة عن ناحية موضوعاتها ، وكالعلل والشرائط لحدوث الاحكام عليها وبقائها . و ( بعبارة واضحة ) : حيث ان هذه الامور التي تؤخذ قيوداً في موضوعات تلك الاحكام ليست مما لها دوام وثبات فلا يحتمل فيها كونها داخلية في الموضوع أى ما يتصف بهذا الحكم وعنواناً له وواسطة امروض الحكم عليه بل يربها العقل والعرف خارجة عنها ، وكالواسطة في ثبوت الحكم على موضوعه ، نعم ربما يتفق كون القيد مما له دوام وبقاء ومما يصلح أن يجعل عنواناً للموضوع ، وكالواسطة امروض الحكم عليه وكونه دائراً مداره حدوثاً وبقاءاً ، كما في مثل التغير باوصاف النجاسة في مثل الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد ما زال تغيره من عند نفسه ، ومثل الواجدية للماء في مسألة الشك في بقاء طهارة التيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلاة ونحو ذلك . ففي مثله لا محالة يكون الشك في المقتضى ولا يبرز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة بالوجدان ومثل هذا الفرض مورد للتشبيث بمسألة التسامح العرفي في تشخيص ما هو الموضوع للحكم المستصحب .

إذا عرفت هذه الامور فاعلم انه اذا فرض في المثالين اللذين ذكرهما هو ( قدّه ) ونظائرهما الشك في بقاء الطهارة في الاول والنجاسة في الثاني ، لاحتمال وجود الرافع بشبهة مصداقية ، فلا مجرى فيه للاستصحاب العدمي بالنظر الى جعل ذلك الحكم المتحقق للقطع بجملة على الفرض وعدم كونه من حيث البقاء حكماً آخرّاً مجموعاً لا يجعل آخر حتى يدفع باصالة العدم - على ما عرفت في الامر الثالث - وإنما هو مجرى الاستصحاب الوجودي فقط ، ولا مناقشة فيه لا من ناحية كون الشك في المقتضى ولا من ناحية احتمال تبدل الموضوع - على ما عرفت في الامر الرابع - . وأما استصحاب عدم تحقق الرافع - كالبول أو الغسل مثلاً - فهو وإن كان مجرى لاستصحاب العدم الازلي بمقاد ليس التامه ولا مناقشة فيه من الجهتين المذكورتين - على ما هو واضح - إلا أنه لا يجدي إلا بالنظر الى ما يفرض ترتيبه على تحققه وهو الحدث أو الطهارة مثلاً في دفع به - وأما بالنظر إلى ترتيب آثار بقاء الطهارة أو النجاسة فلا يجدي إلا بالاثبات المبني على التلازم العقلي بين الامرين ، ولا اعتبار به إلا بدعوى خفاء الوسطة بمعنى التلازم بين التامدين لكنه مع ذلك مستغنى عنه مع جريان الاستصحاب الوجودي بنفسه بلا مناقشة .

وأما ان كان الشك في بقائهما للشك في رافعية الوجود لشبهة حكيمية ، فلا مجرى فيه ايضاً للاستصحاب العدمي بالنظر الى جعل ذلك الحكم الكلي المتحقق للقطع بجملة وعدم كونه من حيث البقاء بكليته مجموعاً آخر يشك فيه حتى يدفع باستصحاب عدمه بل هو شك في استمرار عين ما جعل فهو ايضاً محل الاستصحاب الوجودي فقط ولا مناقشة فيه ايضاً من ناحية كون الشك في المقتضى او احتمال تبدل الموضوع . نعم ، فيه بعض المناقشات الواردة في استصحاب المجتهد في مطلق الاحكام الكلية - وسيأتي انشاء الله تعالى ما به يتخلص عن ذلك - .

وأما استصحاب عدم جعل الراقية لما شك في راقيته فمرجه على ما عرفت في طيّ المقدمات إلى استصحاب عدم جعل ذلك الحكم الكلي ، أو استصحاب عدم ذلك المجهول حكماً كلياً ولا مناقشة فيه أيضاً من جهة احتمال تبدل الموضوع لما عرفت في المقام ، أو من ناحية كون الشك في المقتضى ، لما عرفت فيما تقدم من ان الشك في بقاء الاعداد شك في الراجع دائماً وبعض المناقشات الواردة في استصحاب المجتهد للحكم الكلي يندفع بما يندفع به في الاستصحاب الوجودي ، إلا انه مع ذلك كله محل لما تقدم من اشكال عدم الحالة السابقة للمجهول ، وكون استصحاب عدم الجعل مثبتاً لعدم المجهول ، كما انه مثبت بالنظر إلى بقاء ما شك في ارتفاعه من الحكم الوجودي ، لا يتناه كل ذلك على التلازم العقلي الموجب لاثبات الاصل ولا اعتبار به إلا بدعوى : خفاء الواسطة بمعنى التلازم بين التعبدية وعلى فرضه فهو حاكم على استصحاب الوجودي لا محالة ، إلا انه مستغنى عنه بعد فرض كون الحكم الوجودي بنفسه مجرى للاستصحاب بلا مناقشة ، هذا وانت إذا تأملت فيما حررناه وقدمناه في هذه المقامات الثلاثة يظهر لك ما في كلمات الاساطين الاعلام ( قدم ) في المقام من الاضطراب والتشويش والخلط بين الفروض وبين جهات الاشكال فيها فعليك بالتأمل ، وافه سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب .

( الامر الخامس ) وقع الخلاف في جريان الاستصحاب وعدمه بالنسبة إلى الاحكام العقلية في موارد قاعدة الملازمة التي بموتها ثبتت الاحكام الشرعية ، على ما حرر البحث في بيان المراد والمقصود منها في محله ، وقيل الخوض في المقصود وبيان ما هو الحق في المسألة ينبغي التنبيه على أمر ، وملخصه : انه ليس من شأن العقل إلا ادراك الواقعيات ومعرفة ما في نفس الامر ، وهذا هو الغرض من

خالقه ، وهو المجبول عليه وهذا المعنى هو المقصود من حكم العقل فان معنى حكمه بحسن شيء أو قبحه مثلا ليس إلا بمعنى إدراكه لما فيه منها ، وإلا فليس من شأن العقل ما هو من شأن الشرع من جعل الحكم وإنشائه والامر بشيء والنهي عنه والبعث اليه والزجر عنه . ثم ، ان الحسن والقبح أما ان يكونا من الاعتبارات العقلية الناشئة من خصوصيات في الافعال موجبة لانزاع العقل ، وأما ان يكونا من الاعتبارات العقلانية التي توجد بتبانيهم في رعاها الاعتبار نظراً إلى الخصوصيات المقتضية لها في نظرهم ، ف ( على الاول ) لا معنى لادراك العقل لها إلا إدراكه لتلك الخصوصيات الثابتة لعنوان كل من الافعال التي هي المنشأ لاعتبار الحسن فيه تارة ، والقبح أخرى ، كما هو الشأن في إدراكه لسائر الاعتبارات العقلية فانه لا معنى لادراكه لها إلا ادراك مناشيء انتزاعها . و ( على الثاني ) لا معنى لادراك العقل لها إلا ادراكه ومعرفة بتحقيق الاعتبار والتباني من العقلاء بالنسبة اليهما . كما هو معنى ادراكه لسائر الاعتبارات العقلانية . ومن هنا يتضح لك ان حكم العقل في مورد قاعدة الملازمة ، وهو ما اذا كان حكم العقل في رتبة العلة بالنسبة الى حكم الشرع ، كما في المثال الذي يذكر للقضايا العقلية بثبوت حكم كل شرعي - من الوجوب ونحوه - ليس له معنى إلا ادراكه لثبوت ذلك الحكم الشرعي وتحققه في نفس الامر . وهذا بمقتضى ما يدركه من الملازمة بينه وبين ما يدركه من حسن الشيء أو قبحه .

ثم ان المراد من حكم العقل في القضايا العقلية لا يخلو اما ان يكون ادراكه لتلك النسب الثابتة فيها بين موضوعاتها ومحولاتها وادعائه بها قطعاً ، كادعائه بان الاحسان حسن ومنتدوب ، والظلم قبيح وحرام ، وشرب الدواء نافع وواجب ، وشرب السم مضر وحرام ، وأمثال ذلك او يراد منه نفس تلك المحولات المدرك

ثبوتها في تلك القضايا لعناوين موضوعاتها. ومن الواضح أن ما شاع في السننهم (قدم) من أن العقل لا يشك في حكمه بل يدور امره بين علمه بتحقيق حكمه بالوجدان وبين علمه بانتفائه كذلك لا يستقيم الا على المعنى الاول ، وحينئذ فليس هو مما يخص العقل بل هو الشأن في كل حاكم بذلك المعنى من الحكم وهو الاذهان بالنسبة واما على المعنى الثاني فلا يتم ذلك الا في الجملة ، وذلك لوضوح اختلاف المحمولات وعدم تمامية ما ذكر في بعضها ، فان المحمول ان كان امراً مربوطاً بتصرف العقل وتعمله وفعاليته ، كما في الاعتبارات العقلية - نحو الحسن والقبح بناء على كونها منها فخاله حال المعنى الاول في دوران امر العقل فيه بين علمه وجداناً باعتباره لادراكه الخصوصية الثابتة لعنوان الموضوع التي هي المنشأ في نظره لاعتبار ذلك المحمول ، وبين علمه كذلك بعدم اعتباره له لعدم ادراكه لتلك الخصوصية ، ولا يعقل شكه في عمل نفسه ، واما ان كان المحمول من التكوينية الغير الاعتبارية او من المحمولات الشرعية ، او من الاعتبارات العقلانية التي منها الحسن والقبح على التقدير الآخر فلا خفاء في ان العقل قد يشك في تحققه وعدمه ، كما انه قد يعلم بتحقيقه وقد يعلم بانتفائه وليس من شأن العقل ادراك كل حادث والاذعان به - كما لا يخفى اذا تبين لك هذا الامر فاعلم انه ينبغي التكلم في مقامين :

(الاول) - في جريان الاستصحاب وعدمه في نفس الاحكام العقلية وملتصها الكلام في هذا المقام : ان القضية العقلية المتيقنة في محل الكلام اما ان تفرض مورداً للشبهة الحكمية بالنظر الى الاحكام الشرعية المستكشفة بها ، كما اذا كانت من القضايا الكلية الحقيقية - نحو ان الاحسان حسن - ، والظلم قبيح مثلاً - واما ان تفرض مورداً للشبهة المصادقية بذلك النظر ، كما اذا كانت من القضايا الجزئية .

اما ( على للفرض الاول ) كما لو فرض حكم العقل بان كل خمر قبيح شرهه لاسكاره وإزالته العقل ، وفرض استكشاف حكم الشرع بالتحريم بقاعدة الملازمة فبالنظر الى ما بعد زوال الاسكار ، لا محال لاستصحاب حكم العقل بكل ما معنيه من ادعائه بالنسبة ومن نفس المحمول الذي اعتبره على تقدير كونه من الاعتبارات العقلية وهو القبح ، وذلك لبداية انتفاء حكم العقل بالمعنيين بالوجدان بالنظر الى ما بعد زوال الاسكار . نعم ، لو كان القبح المحمول في القضية من الاعتبارات العقلية كان قابلاً للاستصحاب ، لتامية اركانه بالنسبة اليه حينئذ ، وذلك لتعقل شك العقل في اعتبار العقلاء للقبح بالنسبة الى ما بعد زوال الاسكار ، كما يتعقل قطعه باعتبارهم له بالنسبة الى ما قبل الزوال الا انه لا يجري له فيه ، لوضوح عدم كون الحسن والقبح من المجموعات الشرعية ، ولا بماله آثار شرعية والحكم الشرعي الكلي المستكشف انما يترتب بالتلازم العقلي ، فلا يصح ترتيبه باستصحاب ذلك المحمول العقلي الا بلسان اثباته ، ولا عبرة به .

واما ( على للفرض الثاني ) وهو ما اذا كانت القضية العقلية من القضايا الجزئية المفروض كونها مورداً للشبهة المصداقية ، كما لو فرض حكم العقل بان شرب كل خمر قبيح وحرام ، لكونه مسكراً ، ثم فرض ادراك العقل ان هذا المايح الخاص خمر ومسكر وقبيح وحرام شرهه .

او فرض حكم العقل بان كل ما يضر قبيح وحرام وقطع بان الشيء الخاص مضر وقبيح وحرام ، ثم شك في زوال الاسكار او الاضرار وبقيائه ، فلا محال ايضاً للاستصحاب في حكم العقل بمعنى الادعان بالنسبة الجزئية سواء كان ادعائاً بثبوت المحمول العقلي وهو القبح ، او ادعائاً بثبوت المحمول الشرعي المستكشف وهو التحريم ، وذلك لاقطع بانتفاء الحكم بالمعنى المذكور ، فلا شك في البقاء .

واما بالنسبة الى نفس المحمول العقلي وهو الفبح فكذلك لا محل له ، اما لاجل العلم بانتفاء اعتبار العقل له حينئذ بالوجدان ، واما لعدم اثر شرعي له حتى يصح التصيد ببقائه بلحاظه إلا على القول بالاصل المثبت ، فالحاصل : انه لا يجري في هذا الفرض ايضاً استصحاب الحكم العقلي مطلقاً ، هذا بالنسبة الى نفس الحكم العقلي ، واما بالنظر الى موضوعه - وهو الاسكار والاضرار في المثالين فهو وان كان مما يشك العقل في بقاءه بالوجدان الا انه لا يصح استصحابه ، لترتيب المحمول العقلي عليه - لعدم كونه من المجعولات الشرعية . نعم ، يصح استصحابه نظراً الى ماله من الاثر الشرعي وهي الحرمة الثابتة بقاعدة الملازمة ، فانه لا مانع حينئذ من جريان هذا الاستصحاب الموضوعي بالنسبة الى العنوان المأخوذ في القضية كالاسكر او الاضرار ، لأنه امر واقعي وراء حكم العقل وقد تعلق اليقين بتحقيقه وشك في بقاءه فيحكم ببقائه نظراً الى ترتب ذلك الاثر الشرعي المستكشف ، وتوهم ان العقل كما يقطع في مثل الفرض بانتفاء إعتباره للقمح وانتفاء ادعائه بالنسبة كذلك يقطع بانتفاء الحكم المكتشف بقاعدة الملازمة باطل جداً ، فان الحكم في الواقع يدور مدار تحقق موضوعه الواقعي وبقائه ، ومن الواضح ان ما هو الموضوع في مفروض الكلام امر يمكن ويحتمل بقاءه ، فلا مانع حينئذ من استصحاب ما هو الموضوع في نظر العقل والتمرع وترتيب ماله من الاثر المحتمل تحققه في الواقع (المقام الثاني) في جريان الاستصحاب وعدمه في الاحكام المكتشفة من الاحكام العقلية في موارد قاعدة الملازمة ، وتوضيح الحال في ذلك ان القضية المتبقنة فيها ايضاً تفرض بوجهين .

(الاول) : فرض كرن الشبهة فيها مصداقية كما في المثالين المتقدمين اعني ما اذا فرض القطع بجمرية شيء ومسكريته وحرمة شرعاً ، او القطع بكون شيء



مضراً وقبيحاً وحراماً شرعاً وفرض الشك في بقاء حرمة للشك في بقاء اسكاره واضراره .

(الثاني) - : فرض كون الشبهة فيها شبهة حكيمية كما اذا فرض حكم العقل بأن شرب كل خمر قبيح وحرام شرعاً لاسكاره ، او حكمه بان شرب كل ما يضر قبيح وحرام شرعاً لأضراره ، وفرض الشك في حرمة كل خمر كان مسكراً او زال اسكاره ، او حرمة كل ما كان مضراً فزال اضراره ، فعلى الاول لامانع من استصحاب الحكم الجزئي المنكشف بقاعدة الملازمة لتأمية اركانه ، غاية الامر انه محكوم بالاستصحاب الموضوعي الجاري في نفس عنوان الموضوع بعد الجواب عن المناقشة السابقة بما عرفت ، وعلى الثاني ايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم الكلي المستكشف عن حكم العقل بقاعدة الملازمة ، وهذا بعد فرض انكشاف الحكم من حيث اصل التحقق فقط لانتفاء المحمول العقلي الكاشف بالنسبة الى البقاء ، او للشك في ذلك على الوجهين في الحسن والقبح ، وهذا لا ينافي احتمال بقاء ذلك الحكم واستمراره بكليته بملاك آخر قد خفي على العقل ، وحينئذ فيكون الحكم الكلي المستكشف تحققه بالمناط العقلي الذي فرض وجوده سابقاً متيقن الثبوت ومشكوك البناء فلا مانع من استصحابه . نعم ، قد اشرنا في الابحاث السابقة الى ان الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي محل لبعض الاشكالات وستعرض لها ولدفع ما يمكن دفعه منها فيما يأتي « ان شاء الله » .

هذا ومن القريب جداً ما افاده شيخنا العلامة الانصارى (فده) من منع جريان الاصل في الحكم الكلي الشرعي المستكشف اصل تحققه بالمناط العقلي بمعونة القاعدة نظراً الى ارتفاع ذلك المناط والمحمول العقلي من حيث البقاء ، وانه انما يجري مع صرف النظر عن الاشكال فيه من جهات اخرى ما احرز ثبوت الحكم الكلي

من غير ناحية حكم العقل وان تحقق في مورد الحكم العقلي ايضا . هذا وفي مطاوى  
كلماته مواقع للنظر ولا حاجة الى التعرض لها في المقام ، هذا تمام الكلام في القامين  
ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في الشبهات المصدقية  
لموارد الاحكام العقلية مبنى على ترتيب ذلك الحكم الشرعي المستكشف في نظر العقل  
على الشيء بعنوانه الاولى ، واما اذا كان مترتبا في نظره عليه بوصف انه غير معلوم  
العنوان ، كما اذا فرض حكم العقل بعدم جواز التصرف وحرمة واقعا في مال  
لم يعلم كونه للمتصرف بالعلم الوجداني ، وفرض ان المال الفلاني كذلك بان شك  
في كونه ملكا للمتصرف فعلا سواء كان في السابق ملكا له او لغيره ، فلا مجال  
للاستصحاب ، فانه ما لم يعلم كونه بالفعل ملكا للمتصرف يعلم بتحقيق الموضوع للحرمة  
وبعد العلم بكونه له يعلم بانتفائه وتحقق موضوع الحلية ، فلا شك حينئذ حتى  
يستصحب ، وهذا هو الشأن في كل حكم فرض استفادة جعله بهذا النحو من  
الدليل السمعي او اللفظي .

( الامر السادس ) : ربما يكون ما يراد استصحابه والتعبد ببقائه مما فرض  
وجوده وفعليته في السابق والشك في بقاءه وزواله في اللاحق فيعبر عن استصحابه  
بالاستصحاب التنجيزي ، من دون فرق في ذلك بين كونه من الامور الخارجية  
- كحيوة زيد مثلا - او من الاحكام الشرعية الجزئية - كوجوب الصيام عليه ، او  
طهارة بدنه مثلا او من الاحكام الشرعية الكلية - كنجاسة كل ماء تغير بارصاف  
النجس واريب استصحابه لما بعد زوال تغيره من عند نفسه او طهارة التيمم الفاقد  
للماء التي اريد استصحابها لما بعد وجدانه في أثناء الصلاة ، وكوجوب صلوة الجمعة  
الذي فرض تحققه زمن الحضور واريب استصحابه لحال الغيبة ، وعلى هذا القياس  
فانهم ( قدم ) قد اصطالحوا في مثل هذه الموارد على التعبير عن الاستصحاب فيها

بالاستصحاب التلخيصي نظراً الى فعلية المستصحب وتجزئه بمعنى عدم كونه شائياً  
 وتقديراً بما لا انتفاء التعليل اصلاً ، أو لفرض وجود ما علق عليه الموجب لفعليته  
 وربما يكون امراً ثابتاً بوجه التعليل وتكون فعليته متوقفة على فعلية ما علق عليه  
 ولم يصر بعد فعلياً لعدم فعليته ، وبشك في بقاء ذلك الامر هل ما كان عليه من  
 التعليل والشائية وزواله فيعبر عن استصحابه على ما كان عليه من التعليل بالاستصحاب  
 التعليلي ولا فرق هنا ايضاً بين كونه من الامور الخارجية كما اذا فرض بان زيدا  
 كان في الزمان السابق بحيث لو شرب السم لمات وفرض الشك في بقاءه على  
 هذا الوصف في الزمان اللاحق او كان من المجموعات الشرعية الجزئية ، كما اذا فرض  
 اليقين بان زيدا كان في الزمان السابق بحيث لو ملك خمسين ديناراً وجب عليه الحج  
 لتحقق الاستطاعة له بهذا المقدار فشك في بقاءه على تحيئه بتلك الحيثية في الزمان اللاحق  
 او كان من الاحكام الشرعية الكلية كما اذا فرض اليقين بان العنب يكون شرعاً بحيث  
 انه لو غلى عصيره يحرم وينجس والشك في بقاءه على هذه الحيثية حال الزبيبية وعلى هذا  
 القياس ساير الموارد وقد اصطلحوا فيها على التعبير بالاستصحاب التعليلي نظراً الى ان ما  
 يتمدد ببقائه فيها يكون امراً معلقاً بحقه على تحقق امر آخر ، ولا مشاحة في الاصطلاح .  
 ثم لا يخفى في ان الحيثيات الثابتة بمفاد كإن الناقصة والتلازمات الثابتة  
 بمفاد كإن التامة في موارد الاستصحاب التعليلية بفروضها الثلاثة امور واقعية  
 ثابتة بما لها من نحو الشبوت المناسب لها ، ولها علل ومناسيء واقعية تدور مدارها  
 وجوداً وعدمًا ، وربما يحرز بقاءها باحراز بقاءها ، وربما يحرز زوالها باحراز  
 زوالها وثالثاً يشك في بقاءها وزوالها ، للشك في بقاء علة ثبوتها ، وحينئذ تتحقق  
 القضية المتيقنة والشكوكية ، فتكون مجرى للاستصحاب ، لان التعبد يكون في  
 ناحية بقاء ما احرز ثبوته وتحققه وتحقق كل شيء بحسبه ، وبما يناسبه وحينئذ

فلا مانع من الاستصحاب فيها في الطوائف الثلاثة بمد احرار تحقيقات تلك التلازمات والنحيثات وكونها بانفسها ذوات آثار شرعية مقتضية للجري العملي على طبقها من حيث البقاء .

واما لو فرض خلوها عن الآثار الشرعية وفرض تعلقها بتلك اللوازم على تقدير فعليتها بفعلية ملزوماتها ، فان اريد من الاستصحاب استصحاب التلازم ووصف المعالية لترتيب آثار تلك اللوازم فهو لا ينفك عن الحاجة الى لسان الاثبات في الطوائف الثلاثة وهو مما لا عبرة به وان اريد منه استصحاب نفس تلك اللوازم والتعبد ببقائها فهو واضح البطلان ، لعدم احرار اصل تحققها في زمان حتى يتعبد ببقائها فلا بمقل التعبد بها الا التعبد بحدوثها عند فعليات ملزوماتها واين هذا من التعبد بالبقاء الذي هو مفاد الاستصحاب ، ولعله لئلا يتهرصوا ( قدم ) ظاهراً لا اعتبار الاستصحاب التعليق وعدمه والنقض والابرام في ذلك في الطائفتين الاوليين الا نادراً في نادر بنحو من الغفلة وانما عنونوا البحث في ذلك في خصوص الطائفة الثالثة اعني موارد الشبهات الحكيمية ، فاختلّفوا في اعتبار الاستصحاب التعليق فيها وعدمه .

فحكى عن المولى لأجل العلامة الطباطبائي ( قده ) في مصابحه أعتبره والحكم بنجاسة العصير الزبيبي ، وحرمة إذا غلى فهو بلا على الاستصحاب التعليق وتقديماً له على استصحاب الاحكام التنجيزية الثابتة للزبيب قبل الغليان من الحلية والطهارة ساكناً عن بيان وجه التقديم ، وأستدل على ما أختره بأنه لا حاجة في جريان الاستصحاب إلى أزيد من اليقين باصل التحقق والشك في البقاء وهما متحققان في المقام ، لان الحرمة والنجاسة المعلقتين على الغليان قد أحرز تحققهما بنحو التعليق وإنما الشك في بقاء هذا التحقق المعلق وزواله ،

وعن السيد الاجل العلامة صاحب الرياض ( قدسه ) الاشكال في ذلك في مجلس درسه - على ما حكى عن نجله العلامة السيد المجاهد في منايله - بان الحرمة والنجاسة لم يحرز تحققهما في حال العنيدة حتى يتمد ببقائهما إلى حال الزببية بمعونة الاستصحاب ومن الواضح : إنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب محرز التحقق ومشكوكا من حيث البقاء ،

وقد مال شيخنا العلامة الانصاري ( قدس سره ) إلى اعتبار هذا الاستصحاب وتقدمه على استصحاب الاحكام التنجزية الثابتة للزيب قبل الغليان نظراً إلى حكومته عليه ، والذي اختاره المحقق صاحب الكفاية ( قدسه ) اعتبارها وجريانها مما بلا تعارض وتناف وبلا سببية ومسببية في مجريها ،

وأختار جماعة منهم شيخنا أستاذ العلامة النائيني ( قدسه ) عدم اعتبار ذلك الاستصحاب التعليقي وانكره أشد الانكار مع اعترافه ( قدسه ) باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الناشئة عن احتمال طر والنسخ ، أو احتمال دخالة وصف زائل أو عدم وصف حادث ، وكيف كان فينبغي التكلم في مقامين :

( الاول ) في أصل اعتبار استصحاب الحكم التامقي والتدبري .

( الثاني ) في انه على تقدير اعتباره حاكم على استصحاب الاحكام التنجزية في مورده أو مما متمماً رضان ، أو ما جاريان بلا تناف بينهما ، ولا حكومة لاحدهما أما (المقام الاول) فتنتهيج البحث فيه يستدعى رسم امور :

( الاول ) : انه لا يتمر عفا في صحة الاستصحاب وخروج التمدد بالبقاء

في مورده عن الاغوية أزيد من كونه ذا اثر من حيث الجوى العملي حين التحويل على الاستصحاب ، فان تحقق هذا الاثر وتخير المكلف في ترتيبه وعدمه كف في نظر العقل في صحة التمسك ببقاء ما فرض أصل تحققه والشك في بقاءه وانتاج النتيجة

المطلوبة من جعل الاصول العملية وتعيين الوظيفة لمرحلة عمله واخراجها عن تهيئته في ذلك ، من دون فرق بين أن يكون زمن التعويل على الاستصحاب متحداً مع زمان البقاء الذي يراد التعبد به أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه ، فلا فرق في صحة الاستصحاب والتعبد بالبقاء بين ما فرض يقينه بتحقيق طهارة ثوبه في يوم الاحد وشكاه في بقائها إلى يوم الاثنين وأراد الاستصحاب والتعبد بالبقاء في يوم الاثنين للجري العملي على طبق بقائها فيه بالاستئغال بالصلاة فعلاً وبين ما فرض اليقين باصل تحققها يوم السبت والشك في بقائها يوم الاحد مع العلم بزوالها يوم الاثنين أو الشك في ذلك وأراد الاستصحاب يوم الاثنين للتعبد ببقائها يوم الاحد وترتيب أثر الصحة على ما وقع منه يوم الاحد من الاعمال والحكم بعدم لزوم قضائها مثلاً ، وبين ما فرض اليقين باصل تحققها يوم الاحد مع الشك في بقائها إلى يوم الاثنين وأراد استصحابها يوم الاحد والتعبد ببقائها إلى يوم الاثنين .

نعم لا بد من فرض الاثر العملي للتعبد العملي في الفرض الاخير ايضاً وهو وإن كان مفقوداً في المثال المذكور إلا ان فرض ثبوت الاثر له ليس بعزيز في سائر الامثلة ، بل هو الشأن دائماً في استصحاب مثل الحيوة والقدرة وكذلك في استصحاب عدم طر والحيض والسفر وأمثال ذلك من الموانع عن اتمام الصلاة أو الصوم أو نحوهما ، فانه انما يعمل على استصحاب وجودات تلك الشرائط واعدام تلك الموانع ويتعبد ببقائها إلى آخر العمل حين الشروع فيه في الاعمال المركبة من الابطاح التدريجية التي لا بد في تحققها جامعة لقيودها من مرور الآتات الآتية حال تحقق تلك الايود وبقائها إلى آخر العمل .

(الثاني) ربما تفرض الشبهة في مورد الاستصحاب مصداقية ، لكونه من القضايا الخاصة الخارجية التي لا بد في رفع الشبهة فيها من الرجوع إلى الموازن

العادية المعمولة لرفعها ، لعدم كونه على عهد الشارع ، وهذا كما في استصحاب حيوة زيد عند الشك في بقائها نظراً إلى ترتيب ما لها من الاثر الشرعي من حيث البقاء كوجوب الصلاة عليه أو استصحاب وجوب الصوم عليه مثلاً عند الشك في بقاءه لعروض ما يحتمل كونه مستقطاً لوجوبه وربما نفرض الشبهة في مورده حكيمية ، لكونه من القضايا الكلية الحقيقية التي لا يحيص في رفع الشبهة فيها من الرجوع إلى الشارع لأنه على عهدته بشارعته ، وهذا الفرض متحقق في موردين فقط :

( احدهما ) : ما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المنشأ معلقاً على فرض وجود موضوعه ، وهذا الشك في الحقيقة راجع إلى الشك في مقدار الحكم المجمول بالنظر إلى بقاء عمود الزمان وانه قد ارتفع بالنسخ أو هو مستمر في كل الأزمنة .

( وثانيهما ) : ما إذا شك في سمة ما هو المجمول وضيقة تبعاً لسمة ما أخذ في موضوعه وضيقة نظراً إلى أزمة تحققه في الخارج ، وذلك من جهة احتمال دخالة وصف مفروض الزوال في اثناء وجوده وقيدته له واعتباره في ترتيب الحكم عليه ، أو احتمال دخالة عدم وصف مفروض التحقق كذلك في تحقق الحكم المجمول وقيدته لموضوعه ، كما في الشك في مقدار النجاسة المحمولة شرعاً على الماء المتغير بأوصاف النجس الناشيء عن احتمال دخالة بقاء وصف التغير الذي ربما يعرض زواله من عند نفسه اثناء وجود ذات الماء في بقاء تلك النجاسة ، وكما في الشك في مقدار الطهارة المحمولة شرعاً للتيمم العاقدة للماء الناشيء عن احتمال دخالة بقاء هذا الوصف الذي ربما يعرض زواله اثناء تحقق المكلف إلى تمام الصلاة في بقائها وكما في الشك في مقدار النجاسة أو الحرمة المحمولة للعصير العنبي معلقاً على غلبانه من جهة احتمال اعتبار وصف العنبيبة الذي ربما يزول اثناء تحقق ذات العنب في تحقق ذلك الحكم ، وقس على ذلك ساير الموارد المندرجة في هذا النسم من الشبهة

ثم لاختفاء في أن الأثر العملي الذي يراد ترتيبه تمويلاً على الاستصحاب في الشبهات المصدقية إنما هي الآثار العملية المترتبة على بقاء الموضوع أو الحكم الجزئي بقاءً فعلياً في ظرف تحققه وفعليته سواء كان هو موطن التعويل على الاستصحاب أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه على التفصيل المتقدم في الأمر الأول . والحاصل : أن نتيجة التعويل على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية إنما هي خروج المكلف . طلقاً مجتهداً كان أو مقلداً عن غيره في مرحلة الظاهر بترتيب الآثار العملية المترتبة على نفس بقاء المستصحب بقاءً فعلياً واقعياً في موطن تحققه وفعليته سواء كان المستصحب من الأمور الخارجية . أو من الأحكام الجزئية ، ولذا لا قصور في شمول أدلة اعتبار الاستصحاب للاستصحاب الجاري فيه ، لتحقق ما هو مناط اعتباره من كونه ابقاءً عملياً خارجياً لما كان على ما كان بمعنى ترتيب ما للبقاء الفعلي الواقعي من الآثار ترتيباً عملياً خارجياً .

نعم ، يعتبر في شمولها له أحرار اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة ليتحقق المنطوق المذكور ويكون الاستصحاب تمبداً في ناحية البقاء لا في أصل التحقق ويعتبر أيضاً أحراراً تمحض الشك في ناحية الزيل وعدم كونه شكاً في المقتضى أو ما يلحق به في الحكم من الشك في الغاية وهذا بناء على ما حققناه من استظهار اختصاص الاعتبار بموارد الشك في الراجع بعد أحرار استمداد المستصحب لبقاء في نفسه لو لم يعرض ما يزيله ويرفمه عن موضوعه هذا ولا يبقى شبهة وتردد في الجهتين بعد الرجوع إلى الموازين العقلية والعرفية الثابتة لتشخيص الأمرين في موارد استصحاب نفس عناوين الموضوعات .

نعم ، ربما يشبه الأمر في استصحاب نفس الأحكام الجزئية فيشك في اتحاد الموضوع في القضيتين وتمده أو لا يحرز كون الشك من جهة الراجع أو المقتضى



إلا أن ما يسهل الأمر مع ذلك كون المناط في احراز الأمرين نظر العرف لا الدقائق العقلية ، ولا ظواهر أدلة ثبوت الأحكام الكلية ، وحينئذ فكل مورد كان الموضوع في القضيتين فيه متعدياً في نظر العرف بحيث لو انتفى الحكم المفروض بعد تحققه وفعليته لعلته مقتضية له عد في نظرم من زوال الحكم عن موضوعه فهو مجرى للاستصحاب وإن قطع بزوال الموضوع أو احتمال ذلك في نظر العقل أو بحسب ظاهر الدليل وكل مورد كان موضوع القضيتين فيه متعدياً في نظر العرف بحيث لو انتفى الحكم المفروض من حيث البقاء بعد في نظرم من انعدام الحكم بانعدام موضوعه ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، وإن كان الموضوع باقياً في الحالتين بحسب ظاهر دليل الحكم ، أو في نظر العقل الذي لازمه أن يكون انتفاء الحكم المفروض من حيث البقاء من ارتفاع الحكم عن موضوعه ، لعلته موجبة له على ما سيتضح لك في الخاتمة انشاء الله تعالى .

هذا وأما الاستصحاب الجاري في الأحكام الكلية والشبهات الحكيمية بطائفتها فهو مما يخص أمره بالجهتد وهو الذي يتفرد في الأخذ به والتعويل عليه ، ولاحظ فيه للمقلد وإن أفتى المجتهد باعتباره وحججته ، بداهة ! عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية ومقدمات الاجتهاد وإنما حظه في عمله الخارجى وترتيب الاثر العملي على ما يفتى به المجتهد من الحكم الفرعى الكلى كنجاسة الماء المتغير باوصاف النجس بعد زوال تغيره من عند نفسه ما لم يتصل بماء معتم ،

ولا خفاء في أن تحير المجتهد في مقام الاجتهاد والتصدي لاستنباط ما هو الجمول بنحو القانون و احراز ما هو المنشأ من الأحكام الكلية لا يتعلق بعمله الخارجى ولا يكون كتحريره في الاجتناب والافتحام في الماء المفروض تغيره في الخارج باوصاف النجاسة تحبيراً في مرحلة العمل ، وإنما هو التحرير في مرحلة الاستكشاف

وتشخيص ما هو المجهول في الواقع من الاحكام الكلية القانونية فلا معنى لاعتبار الاستصحاب له وتعبد الشارع ببقاء المستصحب في هذه المرحلة إلا ازالة تقييد فيها وجمله محرزاً لما كان متردداً فيه ،

نعم ، رفع تقييده وتردده في هذه المرحلة مستقيم لرفعه في مراحل فعمليات تلك الاحكام المستكشفة تبعاً لعمليات ما أخذ في موضوعاتها ، كما هو الشأن في رفع تقييده في مرحلة الاجتهاد من جهة الاتكال والتمويل على الطرق المجهولة المتعبد بها لا استكشاف الاحكام الكلية ، كيف وقد لا يوجد مصحح لأخذه بالطرق او الاستصحاب وتعبد ببقائه ، الا ما عرفت من ازالة تقييده في مرحلة استكشاف الحكم الكلي ، والافقد لا يتصور في حقه اثر عملي خارجي يترتب على فعالية الحكم الكلي التابعة لفعالية موضوعه حدوداً او بقاء حتى يكون المصحح لاعتبار الاستصحاب له رفع تقييده في مرحلة عمله الخارجي وترتيب ذلك الاثر ، وذلك من جهة القاطع احياناً بعدم ابتلائه فعلاً بفعالية تلك الاحكام وعدم اثر فعلي حين التمويل عليهما للتحقق او البقاء في الزمان الآتي على تقدير ابتلائه بفعاليتها ، بل ربما لا يتعقل ابتلائه بفعالية حكم له لا فعلاً ولا في ما يأتي ، كما في مسائل الحيض والنفاس والاستحاضة ونحوها وحينئذ فلا مجال لنظر المجتهد في مقام الاجتهاد ومرحلة الاستنباط واستكشاف الاحكام الكلية في الطائفتين من الشبهات الحكمية الى مرحلة فعمليات تلك الاحكام ليعتقد شكه تارة باصل تحققاتها وفعاليتها واخرى باستمرارها وبقائها بعد فعاليتها فانه لا حاجة له في مرحلة الاجتهاد الى فرض التقييد له في هذه المرحلة اي مرحلة الفعالية واردة اخراج نفسه عنه بالبناء فعلاً على تحققاتها في مواطنها وبقائها بعد فعاليتها ، والمفروض انه ليس في مرحلة الاستنباط اثر عملي خارجي آخر يفرض تقييد المجتهد فيه ويراد خروجه عنه بالتمويل على الطريق القائم على الحكم الكلي أو التعبد بالاستصحاب ،

الجاري بالنظر إلى نفس الحكم الكلي المتردد فيه ، ومن المعلوم أن حجية الحجج التعبدية من الطرق والاصول المحرزة أو المحضة لا أثر لها إلا تشخيص الحكم الواقعي المجعول بنحو القانون تعبداً وفي مرحلة الظاهر وغاية ما يتصور من الاثر العملي الخارجي في حق المجتهد الآخذ بها جواز افتتانه بما احرزته واستكشفه بها من الحكم الكلي والوظيفة العامة ،

فتمحصل مما ذكرناه لا معنى لتعويل المجتهد على الطريق أو الاستصحاب للتعبد بالحكم الكلي الفعلي بفعليته موضوعه ، أو ببقاء ذلك الحكم بعد فعليته نظراً إلى الجري العملي الخارجي وترتيب الاثر خارجاً على طبق التحقق الفعلي أو البقاء إلا بالنسبة إلى خصوص ما يفرض ابتلائه بفعليته حين الاستنباط والتعويل من الحكم المفروض كونه بصدد استكشافه،

وأما بالنسبة إلى ما لا يمثل ابتلائه بفعليته اور بما يبتلى به في بعض ما يأتي من الازمنة فلا معنى للتعبد فعلاً بتحقيقه أو ببقائه بمد تحققه في الزمان الآتي بمعونة الطريق أو الاصل نظراً إلى العمل الخارجي الصادر من نفسه ، كما لا معنى لتعبد بهما من حيث العمل الخارجي الصادر عن الغير نعم غاية ما يتصور للمجتهد من العمل الخارجي المترتب على صحة الآخذ بالطريق ، أو الاصل ما عرفت من افتتانه فعلاً بمجموعية الحكم الكلي معالفاً على فرض تحقق ما أخذ في موضوعه ، او بسعة ذلك الحكم لسمة موضوعه،

وأما فعلية ذلك الحكم وتحققه في الخارج بتحقيق موضوعه عنده أو عند غيره فعلاً أو فيما يأتي من الازمنة أو بقاء ذلك الحكم بمد تحققه في الخارج كذلك ، فهو خارج عن مورد التعبد في مقام التعويل على الطرق والاصول ، ولازم ذلك كله أن المجتهد إنما يمكنه التعبد ببقاء الحكم الكلي وابقائه بكليته وقانونيته مع صرف

النظر عن مرحلة فعليته في خصوص موارد الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ فإن المشكوك فيه فيها بقاء الحكم على وصف الجمولية والقانونية بالنظر إلى نفس الزمان ولا ربط له بمرحلة الفعلية وتحققه الخارجي وبقائه في الخارج .

وأما في موارد الشك في سعة الحكم وضيقة لأجل الشك في سعة ما علق عليه وضيقة نظراً إلى احتمال اعتبار بعض الخصوصيات فيه فيحتمل أنه لا يتعلق شك المجتهد فيها إلى مقدار جمولية الحكم الكلي وبقائه بكليته أو زواله بالنظر إلى الأزمنة كما في الطائفة الأولى وإنما يتعلق شكه بمرحلة فعليات الأحكام ويكون تزده وتجرده في بقائها بفعلياتها ببقاء ذات موضوعاتها ، لما عرفت من احتمال مدخلية شيء فيها والمفروض أنه لا نظر للمجتهد إلى تلك المرحلة ، ولا حاجة في نظره إليها فلا يبقى معنى صحيح للتعبد بالحكم الكلي فيها تعويلاً على الطريق ، أو الاصل إلا التعبد بجموليته معلقاً على ما هو باق بعد زوال ما يحتمل قبديته أو حدوث ما يحتمل ما نعيته ، وهذا - كما ترى - ليس من التعبد بالبقاء في شيء ، ولذا لا يجري الاستصحاب في هذه الطائفة نظراً إلى عدم تحقق مناط اعتباره فيها .

( الأمر الثالث ) لاخفاء في أن الأحكام الكلية الشرعية المحمولة بنحو الفضية الحقيقية بمعنى انشائها معلقة على فروض تحقيقات موضوعاتها جامعة لكل ما فرض اعتباره فيها من الأجزاء والقيود الوجودية والعدمية تشبه القوانين العرفية المحمولة بهذا النحو في أنها تختلف ما قبل جعلها مع ما بعد جعلها ولو قبل فعلية شيء منها بتحقيق شيء من مصاديق موضوعاتها ، فكأن القوانين العرفية قبل جعلها وانشائها لا يصح الأخبار بتحقيقاتها بل يصح الأخبار باعدامها وبعدها جعلها وانشائها ينعكس الأمر ، فيصح الأخبار بتحقيقاتها ، ولا يصح الأخبار باعدامها كذلك الأحكام الكلية الشرعية المحمولة على موضوعاتها المقدرة الوجود فانها أيضاً قبل انشائها معلقة

على ما أخذ في موضوعاتها لا يصح الاخبار بتحققاتها ومجموليتهما ومنشأيتها بل يصح  
 الاخبار باعدامها ،  
 وأما بعد جعلها وانشائها على نهج انشاء الاحكام العرفية بنمكس الامر  
 بالبداية ، فيصح الاخبار بتحققاتها بمعنى منشأيتها ومجموليتهما ولا يصح الاخبار  
 باعدامها وهذا الفارق القطعي الوجداني بين الحالتين الموجود في كلتا الطائفتين شاهد  
 على أن الاحكام الشرعية الكلية بمجرد انشائها وجعلها بنحو التعليل يتبدل وصف  
 عدمها بوصف الوجود وتصير موجودات بالاعتبار ويكون لها ( ح ) دوام وبقاء  
 باعتبار من العقلاء إلى ان يتحقق النسخ ويرتفع الحكم من موضوعه ولو بانشاء ما  
 يصادها ، أو يناقضها من سائر الاحكام . ومن الواضح : ان مجموعة الاحكام  
 والقوانين الدينية ونواميسها التي يجب علينا تفديسها وتعلمها والاخذ بها للجرى العملي  
 الخارجي على طبقها هي هذه المتحققات بالاعتبار ، والمعنى الصحيح لتحقق الحكم  
 الانشائي الثابت الموجود حتى قبل فعليته بفعلية ما علق عليه هو هذا المعنى الذي  
 عرفت من نفس منشأيتها ومجموليتهما وتحققها في وعاء الاعتبار ، وحينئذ فكما  
 لا محيص عن البناء على أعدامها الازلية لو فرض تعلق الشك باصل جعلها وتحققها  
 بما له من المعنى الاعتباري . بمقتضى التعميد الاستصحابي كذلك لا محيص عن البناء  
 على بقاءها ودوامها بعد فرض احراز تحققاتها واحتمال عروض نسخها وأعدامها ،  
 ومن الواضح : ان المصحح لعنوان النسخ وأعدام الحكم الكلي وكذلك المصحح  
 لاستصحابه والتعميد ببقائه بكليته هو هذا المعنى من التحقق الاعتباري ، وإلا فلا  
 معنى لتعلق النسخ والاعدام بفعليات الاحكام المتوقفة على تحققها موضوعاتها التي  
 لم تتحقق بعد في زمن النسخ . كالا معنى للتعميد ببقاء تلك الفعليات المقدرة التي  
 لم تتحقق بالفعل موضوعاتها حتى يفرض العلم باصل تحققاتها ويتعلق الشك ببقائها

بقائه فعلياً بل هي في نفس الامر بدور أمرها بين عدم التحقق رأساً على تقدير تحقق النسخ في الواقع وبين تحققها وبقائها على تقدير عدم تحققه .  
وهذا التحقيق الذي ذكرناه لا يخص بالاحكام الكلية الشرعية أو العرفية بل هو الشأن في المنشآت الخاصة الخارجية المتعلقة على بعض الخارجيات كما في الابصاء الذي ليس حقيقته إلا انشاء الولاية في التصرف الوصي معلقة على تقدير وفات الموصى وكما في الوصية التمليلية التي ليس مضمونها إلا انشاء تملك الموصى به للموصى له معلقاً على تقدير وفاة الموصى ومثل الجمالة التي ليس مضمونها إلا انشاء تملك الجمل معلقاً على تقدير العمل : وقس على ذلك السبق والرماية والتقدير وما يجري مجراها ، فلو فرض الشك في بقاء شيء من هذه المضامين وانفاسها بعد احراز أصل تحققاتها لا ينبغي التأمل في جريان الاستصحاب فيه والتعبد ببقائه نفس ذلك المضمون وأما استصحاب الملكية الفعلية نظراً إلى مواطن تحققات تلك المضامين وفعلياتها بفعلية ما علفت هي عليها ، فليس له معنى محصل معقول على ما اتضح لك فيما سبق فالمنى الصحيح للاستصحاب فيها هو التعبد ببقائه تلك المضامين المنشئة المنحرفة بالاعتبار بمحض تعلق الانشاء بها .

(الرابع) لا شبهة في صحة استصحاب الاحكام الكلية الشرعية والقوانين الدينية فيما اذا شك في بقاءها بكليتها في عمود الزمان من جهة احتمال النسخ كما لا ريب في صحة استصحاب القوانين الكلية العرفية عند الشك في بقاءها للاحتمال المذكور وهذه المسألة مما لا تحوم حولها شبهة بل ادرجها بعض الاصحاب (فده) في الضروريات والبديهيات الفطرية ، ويشهد بصواب ذلك الوجدان وما نزيه بالعيان في طريقة العقلاء من تمسكهم وتمويلهم على هذا الاصل في ابقاء قوانينهم من حيث الجري العملي ، وقد اتضح في محله فساد ما رجاها من عدم الحاجة الى استصحاب الاحكام

الكلية الثابتة في الشريعة في محل الكلام بل لا تصل النوبة اليه ، وذلك لوجود الاصل اللفظي ، وهي اصالة الاطلاق الازماني الجارية في نفس الأدلة المتضمنة لجعل الاحكام الكلية وحكومتها على الاصل العملي ، بل لا محل له وان نوقش في هذا الاصل اللفظي ولم ينهض دليلا على البقاء والاستمرار ، فانه يكفي في اثبات ذلك وافادة العموم الازماني لتلك الاحكام الا ما اخرجها الدليل الخاص ماهو مصرح بالبقاء والاستمرار في كل الازمنة من الدليل السمعى نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامى حرام الى يوم القيامة » الحديث ( ١ ) ومحصل ما اوضحناه في وجه الفساد ان ظهور الادلة اللفظية في ارادة الاطلاق الازماني وان كان ممكن التسليم على اشكال حررناه في محله ، الا انه على تقدير تسليمه اجنبي عن موارد الادلة اللبية بلاخفاء ، فلا بد من الرجوع فيها الى الاصل العملي .

واما مثل قوله : ( حلالي حلال . . . الخ ) فلا محل للتمسك به في المقام ، لوضوح انه ايضا اجنبي عما يراد اثباته به من العموم الازماني في الاحكام الكلية الاسلامية واحراز البقاء والاستمرار لها مدى الزمان ، وذلك لوضوح ان مثل هذه الرواية ناظرة الى معنى آخر غير ما ذكر ، وهو ان دين محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ خاتم الاديان ، وانه دين لا ينقطع بنسخ من غير ناحيته عَلَيْهِ السَّلَامُ . وهذا في الحقيقة عموم لا يقبل التخصيص بل لا يتصور الشك فيه ولا احتمال النسخ في شيء من احكام هذا الدين من غير ناحيته كما ان سياق هذه الرواية يأبى عن قبول التخصيص وهذا كله شاهد على ان المراد منها ما ذكرناه ، وإلا فلاريب في وقوع التخصيص والنسخ في بعض احكام هذا الدين من ناحيته .

( ١ ) البحار الطبع الحديث ج ٢ الباب ٣١ في التوقف عند الشبهات والاحتياط

وبالجملة لا محل للترديد في الحاجة الى استصحاب الحكم الكلي الشرعي عند الشك واحتمال عروض النسخ لبعض التوانين المعمولة في هذه الشريعة من حاجتها ولا يكاد ينكر صحته واعتباره ، وعلية فنقول : ان التحقيق كما اشرنا اليه سابقاً ان المصحح لا اعتبار الاستصحاب في الاحكام السلكية وجريانه فيها بكليتها في مقام الاجتهاد والاستنباط ليس تعلق نظر المجتهد الى فعلياتها بفعليات موضوعاتها في موطن تحققاتها ، وليس المقصود منه هو البناء الفعلي على بقاء تلك الاحكام بعد تحققاتها في موطنها وإلا انقلب الفرض وتبدلت الشبهة المفروضة وهي الشبهة في بقاء الحكم الكلي بكليته ومجموليته الى الشبهة الجزئية الخارجية ، وهي الشبهة العارضة للمجتهد نظراً الى ما فرض ابتلائه مثلاً بفعليته سابقاً عند تحقق موضوعه غاية الامر ان منشأ هذه الشبهة الخارجية واحتمال بقاء تلك الفعلية وزوالها هو احتمال النسخ وانقطاع الحكم الكلي فلا يبقى محل لجريان الاستصحاب في الحكم الكلي بقانونيته لعدم تعلق نظره بالحكم الكلي على الفرض بل بتعين رجوع المجتهد وتمسكه بما لا يخص به من استصحاب الحكم الجزئي الذي فرض ابتلائه بفعليته سابقاً في موطن تحقق موضوعه وشكك في بقاء ذلك الحكم وهذا بالنظر الى نفسه .

وأما بالنسبة الى فعليات ذلك الحكم المشكوك بقاءه نظراً الى غيره من فرض ابتلائه بفعليته بتحقيق موضوعه عنده فلا يصح تمسك المجتهد وتمويله على الاستصحاب وتعبده بالبقاء ، بعد فرض عدم وجود الاثر العملي له بالنسبة اليه ، ووضوح ان الاثر العملي للمقلد لا يرتبط بالمجتهد حتى يتحير فيه ، ويتعبد بالبقاء ليجري على طبقه ، وهذا كما انه لا يصح تعبده بالبقاء فعلاً بالنسبة الى فعليات الاحكام الجزئية المتحققة في الازمنة الآتية بتحقيقات موضوعاتها عنده ، او عند غيره لو لم يعرض النسخ والانقطاع للحكم الكلي ، فان صحة التعبد بالبقاء مبنية على اليقين والشك الفعلين



بأصل التحقق والبقاء ووجود الأثر العملي المترتب عليه ، وكلاهما منتفیان بالنسبة إلى تلك الأحكام الجزئية المقدرة الوجود .  
أما ( الأول ) فلا يتناه تلك العمليات على عدم عروض النسخ في الأزمنا الآتية ، وهو غير محرز على الفرض ، وحينئذ فلا يقين بأصل التحقق ولا شك في البقاء فعلا .

و ( أما الثاني ) فلان المفروض عدم وجود الأثر العملي لتعبد المجتهد بالبقاء لا بالنظر إلى ما يفرض ابتلاءه بفعليته بنفسه فيما يأتي من الأزمنا ، ولا بالنسبة إلى ما يفرض ابتلاء غيره به عند تحقق موضوعه ، وكيف كان فإما المصحح لاستصحاب المجتهد وتمويله عليه ، وتعبد ببقاء الأحكام الكلية الشرعية عند عروض احتمال النسخ في شيء منها هو ما عرفت سابقاً من تعلق نظره إلى نفس مجموعية الحكم الكلي وقانونيته ومنشأيته معلقاً على تقادير تحقيقات موضوعاتها عنده ، أو عند غيره بالفعل أو فيما يأتي ، وإن همه استكشاف بقاء ذلك القانون المجهول الذي عرفت أنه بعد جملة وإنشائه يوجد ويتحقق ويبقى ويدوم في وعاء الاعتبار ولو قبل تحقق شيء مما علق عليه وأنه بتحقيقه الاعتباري قابل لان يشك في بقاءه وزواله ، فالمجتهد إنما يتعبد بمعونة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم الكلي بقانونيته ويبنى على عدم النسخ ويحصل له الأحرار الكبرى لاستمرار تلك الوظيفة العامة وليس من شأنه في مقام الاجتهاد والاستنباط أحرار النتيجة وهي عملية الحكم وتحقيقه خارجاً بتحقيق موضوعه المبني على انضمام الأحرار الصغرى بتحقيق ذلك الموضوع بالفعل ، أو في الأزمنا الآتية .

والحاصل : ان ما يتعبد به المجتهد في مقام الاستنباط ليس إلا بقاء نفس الحكم الكلي بوجوده الإنشائي الاعتباري بوصف معلقيته مع قطع النظر عن فعليته

ولذا لا يحتاج إلى الأخذ بلسان الاثبات في احراز النتيجة بل يكفي في احرازها انضمام الاحراز الصغرى فقط .

وبالجملة : تعويل المجتهد في مقام الاستنباط والحكم ببقاء الاحكام الكلية على الطريق الدال على ذلك ، أو الاستصحاب المنتج لذلك ، كتعويله في ذلك على اليقين والعلم الوجداني فكما ان ما يحزره به ليس إلا الكبريات الكلية ، من دون نظر إلى تحقق صغرياتها وعملياتها ، فكذلك في التعويل عليهما . نعم لو كان الفروض استصحاب التلازم بين تحقق عنوان الموضوع وتحقيق الحكم المعلق عليه بمفاد ( كان ) التامة ، أو استصحاب نحيث الموضوع بحيشة خاصة وهي استتباع تحققه تحقق ما علق عليه بمفاد ( كان ) الناقصة لكل احراز النتيجة وفعلية الحكم مبنياً على الأخذ بلسان الاثبات من ذلك الاصل ولم يكن يجدي في ذلك انضمام الاحراز الصغرى إلا ان من المعلوم عدم الحاجة إلى اجراء الاصل في هذين الاسمين اللازمين عقلاً لمجولية الحكم ومنشأته معلقاً على تحقق موضوعه بعد صحة استصحاب نفس ذلك الحكم المجهول بوجوده الانشائي عند الشك في بقاءه ، فيحصل به الاحراز الكبروى تعبدآ ، وينضم اليه الاحراز الصغرى لموضوع الحكم كذلك ، أو وجدانا ، فتحصل النتيجة فهراً ، وهي احراز فعلية الحكم تعبدآ من دون حاجة إلى لسان الاثبات ، وما يترأى كلماتهم ( قدم ) من استصحاب النحيث ، أو التلازم فهو من ضيق الخناق في مقام التعبير عن ذلك الوجود الاعتباري بوصف معلقته ، والاشارة إلى ذلك المعنى يعض خواصه ولوازمه ، فلا ينبغي المناقشة فيه ( تارة ) : بان التلازم أمر عقلي لا يقبل الجمل و ( اخرى ) : بان استصحابه كاستصحاب النحيث لا يجدي إلا بلسان الاثبات ،

( الخامس ) فرق واضح بين ما يتعلق به نظر المجتهد في موارد الاستصحاب

التنجيزي في الحكم الكلي كما في مثال الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير لما بعد زوال تغيره من عند نفسه ، وبين ما يتعلق به نظره في موارد الاستصحاب التعليلي في الحكم الكلي كما في مثال الشك في بقاء الحرمة أو النجاسة المعلقة الثابتة لاصير العنب قبل الغليان إلى ما بعد سيرورته زيبياً قبل الغليان ، فانه يمكن وبصور في الطائفة الاولى تعلق نظر المجتهد في مقام الاستنباط والاجتهاد والتمويل على الاستصحاب إلى مواطن فعليات ذلك الحكم الشكوك بقاءه وكونه متيقناً ، لتحققه بتحقق جميع ما له المدخل في موضوعه وشاكا في بقاءه بعد زوال ما أحرز دخله فيه في الجملة ولم يحرز دخله فيه من حيث البقاء وإن كنا قد أوضحنا سابقاً أنه لا حاجة للمجتهد في مقام الاستنباط إلى لحاظ تلك العمليات وفرض اليقين والشك بالنسبة إليها وإنما هو استكشاف الحكم الكلي ، واستكشاف سعة دائرته وضيقة بسعة دائرة ما علق عليه وضيقة ، إلا أن المقصود هنا مجرد الالتفات إلى ما يمكن ان يتعلق به شك المجتهد ويتصور كونه ناظراً إليه في مقام الاستنباط ليظهر الفرق بين موارد الاستصحاب التنجيزي وموارد الاستصحاب التعليلي ، فانه لا يتصور في الطائفة الثانية ما فرضناه في الاولى من تعلق نظر المجتهد في مقام الاجتهاد إلى مواطن فعلية الحكم ، وإنما يتعلق نظره فيها إلى مواطن فعلية ما أحرز دخله في الحكم في الجملة ولم يحرز كونه دخيلاً فيه من حيث البقاء . كوصف العينية مع فرض عدم تحقق الجزء او القيد ، الآخر الذي قد علق عليه ايضاً ذلك الحكم الشكوك بقاءه ، كوصف الغليان ، ولا يعقل مع ذلك كونه ناظراً إلى مواطن فعلية ذلك الحكم المعلق في انشائه على تقدير تحققه وحينئذ فان كان المصحح لجريان الاستصحاب في مقام الاستنباط نظر المجتهد إلى مواطن فعلية ذلك الحكم المفروض وتحققه في الخارج بتحقق جميع ماله الدخول في موضوعه وفرض كونه على يقين من تحققه وشك في بقاءه وزواله بعد زوال ما يحتمل

مدخليته في الموضوع لم يصح جريان الاستصحاب التعليقي وكان الحق مع المنكر له لاختلال أركانه في جميع موارد بعد ما عرفت من عدم تعقل تلك العمليات واحراز بقائها بعد تحققاتها في شيء من موارد استصحاب الحكم التعليقي ، فلا يقين فعلا باصل التحقق ، ولا شك فعلا في بقاء الحكم الفعلي .

هذا وأما بناء على ما حققناه سابقاً من فساد هذا الاحتمال ، وانحصار المصحح لاستصحاب المجتهد في مقام الاجتهاد واستكشاف الحكم الكلي في كونه ناظرآ إلى نفس الحكم بوصف مجموليته ومعلقته وشكك في بقاء وجوده الكلي الاعتباري ، فلا فرق بين الطائفتين في جريان الاستصحاب في الحكم الكلي وعدمه ، فانه أن امكن تصحيح الاستصحاب وتصور اليقين الفعلي باصل التحقق والشك الفعلي في البقاء في غير موارد احتمال النسخ تم موضوع الاستصحاب في كلتا الطائفتين اغني الاحكام التجزئية والتعليقية وإلا فالحق عدم اعتباره فيهما بمنأى واحد فليكن ذلك في ذكر منك إلى أن يأتي توضيحه ( انشاء الله تعالى ) .

( السادس ) قد اشرنا في بعض ما اسلفناه من المباحث الى أن استصحاب المجتهد للاحكام الكلية الشرعية في الشبهات الحكيمية محل لبعض المناقشات :  
منها : ان ما يتعبد به المجتهد بمعونة استصحاب تلك الاحكام الكلية ليس هو البقاء الفعلي للمستصحب حين التمويل على الاستصحاب ، بل هو بقاء تقديري متحقق في الأزمنة الآتية بعد فرض تحقق ذلك المستصحب في تلك الأزمنة المتأخرة عن زمن الاستنباط والاستصحاب ، وقد تقدم في الامر الاول ما يندفع به هذا الاشكال وانه لا يعتبر في صحة الاستصحاب وجريانه كون المتعبد به بقاء فعلياً للمستصحب حين التمويل على الاستصحاب ، وإنما يعتبر فيه وجود الاثر العملي المصحح لتعبد الفعلي بالبقاء المشكوك فيه سواء كان زمن البقاء متحدآ مع زمن التمويل على

الاستصحاب ، أو متأخراً عنه ، أو متقدماً عليه ، من دون فرق في ذلك بين موارد الاستصحاب التجزيي وموارد الاستصحاب التعليلي ، ومن دون فرق أيضاً بين كون منشأ هذه الشبهة الحكمية احتمال عروض النسخ أو احتمال دخالة وجود وصف زائل أو عدم وصف حادث .

ومنها انه لا يتصور للمجهد في مرحلة الاستنباط غالباً أثر على مترتب على تعينه ببقاء تلك الاحكام الكلية المشكوكه البقاء بعد فعلياتها بفعليات موضوعاتها ، فلا معنى لتعويله على الاستصحاب الذي هو وظيفة عملية شرعت لرفع تحجر المكلف في ترتيب ما يفرض من الاثر العملي المترتب على نفس بقاء المستصحب ، وقد تقدم في الامر الثاني ما يندفع به هذا الاشكال ايضاً بالنسبة إلى الطوائف الثلاثة من موارد الشبهة ، ومحصله انه مبني على كون المصحح لاستصحاب المجهد ، وتعويله عليه في مقام الاجتهاد تعلق نظره بمواطن فعليات الحكم بفعليات ما علق عليه ويكون شكه في بقاء تلك الفعلية واستمرارها بعد تحقق الحكم الجزئي وفعليته .

وأما بناءً على ما حققناه من أن المصحح له كون نظره إلى نفس تلك الاحكام الكلية بوجوداتها الاعتبارية الحاصلة بمحض الجعل والانشاء مع قطع النظر عن تحقق شيء من مصاديق موضوعاتها ، أو شيء من القيود المأخوذة فيه ، وإن تعويله على الاستصحاب في مرحلة الاستنباط إنما هو بلاعاط كونه متيقناً لاصل تحققات تلك الوجودات الاعتبارية ، وشاكاً في بقائها بقاوتينها ، فلا يبقى محل لهذا الاشكال لان المفروض حينئذ وجود الاثر العملي الفعلي المصحح لتعبد المجهد ببقاء تلك الكبريات المجعولة وأحرازها به بعد احراز أصل تحققاتها ، وهو جواز الافتاء بما احزره من الحكم الكلي ، كما هو الاثر العملي المفروض في موارد التعويل على الطرق المشبهة لجعل الاحكام ، أو بقائها واستمرارها .

ومنها: عدم احراز اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوك في الشبهات الحكمية حتى فيما إذا فرضت الشبهة في موارد الشك في النسخ، وذلك لان الشك في بقاء الحكم الكلي مستتبع للشك فيما هو الموضوع له من جهة احتمال دخالة وجود ما يفرض زواله، أو عدم ما يفرض وجوده، وإن كان منشأ الشك احتمال النسخ فانه وإن كان رفعا للحكم عن موضوعه في الظاهر إلا أنه دفع في الواقع، إلا يلزم البسداء بالمعنى المستحيل عليه سبحانه وتعالى وعليه تصير الشبهة الحكمية شبهة مصادفية بالنظر إلى أدلة اعتبار الاستصحاب، لتردد الامر فيها حينئذ بين اتحاد الموضوع في القضيتين واختلافه، وإن التبعيد ببقاء المشكوك من الحكم الكلي تبعداً ببقاء ما كان، أو تمبدأ باصل التحقق وحدث ما لم يكن، فيكون التمسك بعموم أدلة اعتبار الاستصحاب حينئذ من التمسك بالعموم في الشبهات المصادفية، وهو - كما ترى - ويندفع هذا الاشكال أيضاً بما سنعرض له في الخاتمة (انشاء الله تعالى) من ان العبارة في اتحاد الموضوع واختلافه في موارد الاستصحاب بنظر العرف وتشخيصه وإن كان مبنياً على المناسبات المعروسة في أذهانهم بين الاحكام وموضوعاتها لا بنظر العقل ولا بلسان الدليل المثبت للحكم، فكل مورد اتحاد فيه موضوع القضيتين في نظر العرف وكان ما يحتمل دخوله وقيدته في الموضوع من الحالات المتبادلة المعارضة عليه من دون كونها مقومة له في نظرهم، بل كان كالواسطة لثبوت الحكم له أو زواله عنه لاعتوانا وواسطة في العروض كان مجرى للاستصحاب وإن اختلف الموضوع، وتعدد بحسب ظاهر دليل الحكم، أو في نظر العقل وكل مورد انعكس فيه الامر فأنحد فيه موضوع القضيتين بنظر العقل، أو بحسب ظاهر الدليل وتعدد في نظر العرف بان كان الوصف الزائل مثلاً في نظرهم وصفاً عنواً وواسطة في عروض الحكم على الموضوع لم يكن مجرى للاستصحاب.

(ومنها) : عدم كون الشك في الطوائف الثلاثة شكاً في ناحية الرافع والمزيل لعدم احراز استعداد المستصحب فيها للبقاء في حد نفسه ما لم يعرض ما يزيله ، وذلك لاحتمال زواله وانتفائه في نفسه بانتفاء ما يحتمل دخله فيه فيكون الشك فيها دائماً من الشك في المقتضى ، ويندفع هذا الاشكال ايضاً بما اندفع به الاشكال السابق - كما لا يخفى - وسنحرره ايضاً في الخاتمة انشاء الله تعالى .

و ( منها ) : انه لا بد ان يكون التعبد في الاستصحاب بالنظر الى ادلة اعتباره تميداً ببقاء ما احرز تحققه وفعليته وشك في دوايه واستمراره فينبى عليه في عمود الزمان ، وهذا المعنى غير متصور في حق المجتهد في مرحلة الاستنباط والتحويل على استصحاب الحكم الكلي ، لان شكه وتردده ليس في الحقيقة في بقاء ما جعل ، بل انما هو في سعة ما هو المجمول وضيقة وجوده الاعتباري الانشائي ، لانه يشك في ان الحكم الكلي المفروض جعله هل جعل معلقاً على تحقق ما ينحفظ في حالتي زوال ما يحتمل دخل وجوده فيه او حدوث ما يحتمل دخل عدمه فيه ، حتى يكون نتيجة سعة ذلك الوجود الاعتباري ، او جعل معلقاً على ما يزول في الحالة الثانية في الفرضين حتى يكون نتيجة ضيق دائرة الوجود الاعتباري للحكم بضيق موضوعه لانه يشك في بقاء الحكم المجمول واستمراره بعد فعليته ليتعبد به بموثة الاستصحاب نعم لو فرض التعبد بالسعة لزمه بقاء الفعلية واستمرارها بعد احراز تحقق الموضوع بجميع قيوده كما انه لو فرض التعبد بالضيق لزمه انتفاء الحكم في احدى الحالتين من دون فرق في ذلك بين موارد الاستصحاب التنجيزي والتلقيني .

والحاصل : ان التعبد في الشبهات الحكمية واستصحاب الاحكام الكلية ليس بعنوان البقاء ابتداء في شيء من الطائفتين بناء على ما عرفته فيما سبق من ان المصحح لجرى ان الاستصحاب فيها انما هو نظر المجتهد الى الحكم الكلي بكلية ومنشأته لا

بفعليته وجزئيته ، وإنما هو تعبد بسمة الحكم وموضوعه وبمد احراز هذه الكبرى بالتعبد ربما يحرز الحدوث الفعلي للحكم بضميمة الاحراز الصغروي المتعلق بموضوعه جامعاً لقيوده وربما يحرز البقاء الفعلي له بانضمام الاحراز الصغروي لذلك الموضوع بجميع ما له المدخل فيه وهذا الاشكال هو الذي تحصل مما اسلفناه ، ووضحناه في الامر الثاني ولواحقه ، وهو كما ترى مخصوص بما اذا لم تفرض الشبهة في موارد احتمال النسخ لوضوح عدم جريانه فيها لان ما يتعبد في مثلها لا يكون الا البقاء والاستمرار الاعتباري لما احرز تحققه بالاعتبار في الزمان السابق ، وهو الحكم الكلي بوصف كليته ومعلقيته ، وان معنى استصحاب ذلك الحكم بذلك الوصف عند احتمال عروض النسخ هو التعبد بعنوان بقاءه ابتداء ، فلا محل فيها للاشكال المذكور . نعم ، له محل في الطائفتين الاخرتين من الشبهات الحكيمية المفروضة في غير موارد احتمال النسخ اعني موارد الاستصحابات التنجزية والتعليقية لفرض القطع فيها ببقاء الحكم الكلي بكليته وقانونيته وكون الشك فيها من جهة احتمال اعتبار بعض الخصوصيات في ناحية الموضوع ، ولا ترى دافعاً لهذه الاشكال إلا دعوى ان التعبد به فيها وان كان هو سمة الحكم وموضوعه الذي قد عرفت كونه منتجاً لبقاء الحكم الا انه لا مانع من التمييز عن هذا المعنى من السمة بقاء الحكم واستمراره وهذه الدعوى - كما ترى - مبنية على المساحة في التعبير ، ومن الواضح عدم تغير الواقع باختلاف التعبير وما هو الواقع في مفروض الكلام ليس الا التعبد بسمة الحكم الكلي المجمول لا التعبد ببقائه بكليته .

نعم ، هو منتج لانصاف ذلك الحكم الكلي احياناً بعنوان بقاء فعليته في مواطن تحققه بتحقيق موضوعه . وقد عرفت أنه لانظر المجتهد اليها اصلاً في موارد استصحاب الحكم الكلي .



هذا وقد اتضح لك من مطاوي ما ذكرناه في طي هذه الامور انه لا ينبغي المناقشة في استصحاب بقاء الاحكام الكلية الشرعية في موارد احتمال النسخ ، لاندفاع جميع الاشكالات المتقدمة في استصحاب الحكم الكلي حتى الاشكال الاخير بالنسبة إلى هذه الموارد ، وأما بالنسبة إلى غيرها من الشبهات الحكيمة لموارد الاستصحاب التنجيزي أو التعليق فجميع تلك الاشكالات قابلة الدفع على الاخير منها ، فان أمكن التخلّص عنه بوجه تعين القول باعتبار استصحاب الحكم الكلي في كلتا الطائفتين بمناط واحد ولزم التعبد فيهما بسعة الحكم الكلي المتحقق بالاعتبار ، وإن فرض العجز عن دفعه ولم يمكننا التخلّص عنه كما هو الواقع لم يصح الالتزام باعتباره في شيء منها ، لوحدة المناط فيهما فعلى التقديرين لاوجه للتفكيك بين الطائفتين ، والتفصيل بينهما بالالتزام باعتبار الاستصحاب في الاولى ، وهي موارد الاستصحاب التنجيزي دون الثانية ، وهي موارد الاستصحاب التعليق ،

قال شيخنا الاستاد العلامة ( أدام الله ظلالة ) : بقى هنا أمران ينبغي الإشارة اليهما ( أحدهما ) : أن شيخنا الاستاد العلامة ( فده ) قد أورد في مقام النقض على القائلين باعتبار الاستصحاب التعليق عدة أمثلة يستبعد جداً التزامهم باعتبار الاستصحاب فيها إلا أنها باجمعها من الشبهات المصادقية وقد أوضحنا في صدر المسألة أن الاستصحاب التعليق فيها لا يجدى إلا بلسان الاثبات ،

وكيف كان فما أورده ( فده ) من النقض بتلك الامثلة إنما برد على ما هو ظاهر كلامهم من أن المرجع في الاستصحابات التعليقية والتعبد بقاء الامر المعلق أما إلى استصحاب تحيئات الملزومات بمفاد ( كان ) الناقصة ، بمعنى كونها متحيثة بحيثية أنها لو تحققت تحققت لوازمها ، أو إلى استصحاب التلازمات الثابتة بينها بمفاد ( كل ) التامة لا إلى استصحاب نفس اللوازم من جهة عدم أحرار الحالة

السابقة الوجودية بالنسبة اليها فانه على الفرضين بتوجه النقض ويتم الابراد .  
وأما بناء على ما هو الحق المحقق سابقاً من أن الاستصحاب التلبيقي إنما يعتبر  
عندهم في الشبهات الحكمية فقط وإن المستصحب فيها نفس تلك اللوازم الكلية المتحققة  
بوجوداتها الاعتبارية التي يصح التعمد ببقائها عند الشك في بقائها فلا يبقى محل  
لشيء من هذه النقوض . نعم ، قد عرفت أن عمدة الاشكال في استصحابات  
الاحكام الكلية في غير موارد احتمال النسخ مطلقاً سواء كانت من الاستصحاب  
للحكم التجزيي ، أو من الاستصحاب للحكم التلبيقي عدم كون الشك فيها متعلقاً  
بالبقاء ابتداء بل كان متعلقاً بسمة الحكم الكلي وضيقة ، وعرفت انه اجنبي عن  
مورد التعمد بالاستصحاب .

( ثانيهما ) : انه ( قداه ) فسد أشكل في جعل مسألة العنب والزبيب مورداً  
للاستصحاب التلبيقي بعد فرض اعتباره وتسليم جريانه في نفسه ومحصل الاشكال  
أن التمسك بهذا الاستصحاب في هذه المسألة إنما يصح ان كان الاستفادة من الادلة  
المثبتة للحرمة والنجاسة للعنب على تقدير الغليان أن الموضوع لها هو العنب بعنوانه  
الخاص فانه حينئذ يتصور الشك في بقاء الحكيم بوصف التلبيقي إلى ما بعد عروض  
وصف الزبيبية فينبى على بقائها بمعونة التعمد الاستصحابي . وأما على ما هو الحق من  
كون الاستفادة منها أن الموضوع لها هو عصير العنب أي الماء الوجود فيه والمعتصر  
المأخوذ عنه في حال عنيبته ، فان فرض الشك في ثبوت الحكيم بوصف التلبيقي للعصير  
الزبيبي الذي هو في الحقيقة ماء خارجي يستنقع فيه الزبيب ليأخذ الخلاوة ، فلا  
محل للاخذ بالاستصحاب التلبيقي ، لوضوح تغاير الامرين واختلاف الموضوعين  
حقيقة وعرفاً ، فالبناء على ثبوت الحكيم لعصير الزبيب يكون لا محالة من اسراء الحكم  
من موضوع إلى موضوع آخر ، لا من ابقاء ما كان على ما هو واضح .

(فإن الاستصحاب التعليلي هل يكون حاكماً على التنجيزي في مورد هام لا) - ٢١٩ -

هذا ولكن الانصاف امكان دفع هذه المناقشة بمنع ما أفاده (قده) من ظهور الدليل في موضوعية ماء العنب بوصف عصيرته ، ودعوى ظهوره في أن الموضوع للحرمة والنجاسة المعلقين هو ماء العنب أي ذلك المايح الموجود فيه القابل للغلظة واليبس والأنجماد ، وهو الذي يعرضه الغليان (تارة) : بنفسه ، أي بلا حاجة إلى اضافة الماء الخارجي عليه ، كما في حالة بقاءه على ميعانه الاصلى ، و(اخرى) باضافة مقدار من الماء عليه ، كما في ما بعد غلظته وأنجماده ، فالحكمان ثابتان في الحقيقة بوصف التعليل لتلك المادة الموجودة في الحالتين ، والتعبير مع ذلك بالعصير إنما هو لجريان العادة على غليها بمد العصر حالة الميعان الاصلى لا لخصوصية لهذا الوصف ، وحيث أن المتيقن من سببية الغليان للحكمان متحققاً في حالتها الاولى ، وهي حالة الميعان بمعنى الحالة التي يكون غليانها فيها بنفسها بلا اضافة الماء عليها من الخارج ، ويحتمل دخالة هذه الخصوصية في الحكم وإن كان الموضوع متحداً في القضيتين بنظر العرف ، وهي المادة الموجودة في الحالتين ، ويكون الميعان والأنجماد من الحالات المتبادلة لها في نظر العرف ، يحتاج في ابقاء هذه السببية وابقاء الحكمين بوصف التعليل إلى ما بعد عروض الغلظة والأنجماد وتحقق وصف الزببية إلى التعمد الاستصحابي ونتيجته البناء على سببية غليان تلك المادة مطلقاً سواء كان بنفسها أو بضميمة الماء الخارجي عليها للحرمة والنجاسة هذا تمام الكلام في المقام الاول ،

و ( اما المقام الثاني ) فنقول بمد فرض تصور عنوان البقاء في الشبهات الحكمية التي تعلق الشك فيها بسعة الحكم الكلي وضيقة تبعاً لسعة موضوعه وضيقة وفرض جريان الاستصحاب واعتباره فيها من دون فرق بين موارد الاستصحاب التنجيزي وموارد الاستصحاب التعليلي ، انه ( تارة ) : يفرض الشك في ثبوت الحكم التنجيزي الثابت الموضوع في حالته الاولى ، كالحللية والطهارة الثابتتين لعصير العنب حالة

عنيتته بعد تبديل تلك الحالة بحالة اخرى - كزيبية مثلا - افرض عدم قيام دليل اجتهادي على ثبوت ذلك الحكم التنجيزي في الحالة الثانية ، كفرض عدم قيامه على ثبوت الحكم التعليقي المفروض ثبوته في الحالة الاولى كالحرمة والنجاسة في المثال المتقدم بالنسبة الى الحالة الثانية فيكون كلا الحكيم مشكوكين في هذه الحالة ، و ( اخرى ) : يفرض احراز ثبوت ذلك الحكم التنجيزي في الحالة الثانية بدليل آخر غير ما ثبتته في الحالة الاولى مع فرض السكوت وعدم التعرض في هذا الدليل لكونه مغني بالغاية المعلق عليها الحكم التعليقي المفروض ثبوته سابقاً ، كالفليان في المثال فيشك في بقاء ذلك الحكم التنجيزي بعد تحقق تلك الغاية من جهة احتمال كونه مغني واقفاً ، كما يشك في بقاء ذلك الحكم التعليقي بعدها في الحالة الثانية من جهة احتمال اختصاصه بالحالة الاولى .

اما ( الفرض الاول ) فالخلق فيه ما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية ( قده ) من جريان الاستصحابين مما لعدم التناقض بينهما ولا حكومة لاحدهما وذلك لوضوح تبعية البقاء التعمد به بالنسبة الى الحكيم في الحالة الثانية وهي الزيبية مثلا لاصل تحققها في الحالة الاولى وهي العينية مثلا في كيفية ثبوت الحكيم من المعلقة والمنجزية من دون فرق في ذلك بين ان يكون التعمد بالبقاء بدليل اجتهادي ، او بالاستصحاب فكما انه لو فرض قيام دليل اجتهادي على بقاء الحكيم بالخصوصية للمحوظة في كل منها ، وهي التعليق على الفليان مثلا في احدهما كالحرمة مثلا ، وكونه مغني بغاية الفليان في الآخر ، كالحللية مثلا ، الى ما بعد عروض الحالة الثانية وهي الزيبية مثلا ، لم يكن بينهما منافات اصلا وكان حال البقاء في ذلك حال اصل التحقق ، فكذلك لو احرز بقاء الحكيم بالتعمد الاستصحابي فيجتمعان في الحالة الثانية بوصف التعليق في احدهما وكونه بوجه مغني بالغاية في الآخر كما كانا مجتمعين

كذلك في الحالة الاولى ، فبمجرد احراز الغاية في الحالة الثانية يحكم بانتفاء الحكمين المنجزين ، وهما الطهارة والحلية مثلاً ، وفعلية الحكمين المعلقين ، وهما الحرمة والنجاسة مثلاً ، كما كان يحكم بذلك في الحالة الاولى .

و ( اما الفرض الثانى ) وهو فرض قيام دليل اجتهادي - كالاتحاد مثلاً - على ثبوت الحكم المنجز ، كطهارة العصير وحليته في الحالة الثانية ، وهي حالة الزبيبية كسبوته في الحالة الاولى ، وهي العينية مثلاً ، فالحق فيه ما افاده شيخنا العلامة الانصارى ( قدس ) من التناقى بين الاستصحابين وحكومة استصحاب الاحكام المعلقة على استصحاب الاحكام المنجزة الثابتة في الحالة الثانية بالدليل الآخر .

اما التناقى بينهما فلوضوح ان اللازم من التعبد الاستصحابي ببقاء الحكم المعلق هو البناء على تقيد الحكم المنجز ، كالحلية مثلاً بعدم تحقق ما هلق عليه ذلك الحكم كالفليان مثلاً وانتفائه بتحقيقه ، كما ان التعبد الاستصحابي ببقاء الحكم المنجز يلزمه البناء على عدم مجعولية الحكم التعليقي ، كالحرمة مثلاً ، فالجمع بين التعبدين - كما ترى - يقتضى اجتماع الحكمين المتضادين ، وهما الحلية والحرمة مثلاً للعصير الزبيبي بمد الفليان .

واما الحكومة فلوضوح ان الشك في بقاء الحكم التنجيزي ، كالحلية الى ما بعد الغاية المعلق عليها الحكم التعليقي ناشيء عن الشك في بقاء ذلك الحكم التعليقي وعدمه فيكون التعبد ببقاء ذلك الحكم الغاءاً تعديباً للشك في بقاء الحكم التنجيزي واثباتاً لتقيده بعدم الغاية كالفليان مثلاً والملازمة بين الامرين ، وان كانت عقلية ، الا ان وضوحها في نظر العرف بحيث لا يحسن التفكيك بينهما في مقام التعبد مقتضى لاعتبار لسان الاثبات من الاصل وهو استصحاب الحكم التعليقي - هذا ولا يخفى انه بما حررناه من التفصيل في المسألة يرتفع الخلاف ويقع التصالح وعليه

يكون كل ما افاده شيخنا العلامة الانصاري والمحقق الخراساني ( قدس سرهما ) حقاً متيناً في محله .

الامر السابع وقع الخلاف والاشكال في اعتبار الاستصحاب وجريانه في بعض الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة عند الشك في بقاءه وزواله من جهة الشك في امضائه ونسخه في هذه الشريعة المقدسة وعمدة وجوه الاشكال في المسألة وجهان :

( الاول ) : دعوى اختلاف الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكه في مورده وذلك نظراً الى ان الموضوع في القضية المتيقنة في الشريعة السابقة بالنظر الى ذلك الحكم المشكوك في نسخه وامضائه أما الموجودون في زمن تلك الشريعة مع كونهم واجدين لكل ما يعتبر في موضوع ذلك الحكم المفروض واما الموضوع في القضية المشكوكه في هذه الشريعة بالنظر الى ذلك الحكم هو المعدومون في ذلك الزمان ، او الموجودون الفاقدون لبعض ما له الدخول في الموضوع من اللذين وجدوا في زمن هذه الشريعة او صاروا فيها واجدين لما كانوا فاقدين له من الشرائط والقيود المعبرة في الموضوع ( وبعبارة اخرى ) ان الموضوع في القضية المتيقنة من فرض ثبوت الحكم المشكوك في نسخه وفعليته يتحقق جميع ما اخذ في موضوعه في حقه في زمن الشريعة السابقة والموضوع في القضية المشكوكه ين فرض عدم ثبوته في حقه سابقاً اما ، لعدم وجوده واما لكونه فاقداً لبعض ما يعتبر في الموضوع فلا يتم موضوع الاستصحاب الوجودي حينئذ مطلقاً ، ولا محل للتعبد به لا من المقلد نفسه ، سواء كان من المعدومين في زمن الشريعة السابقة ، او من الموجودين فيها الفاقدين لبعض ما يعتبر في الموضوع لعدم اهليته للاخذ به والجري العملي على طبقه ، ولا من المجتهد بالنظر الى حال المقلد سواء كان من الطائفة الاولى او الثانية ، او ممن فرض ثبوت الحكم المشكوك في نسخه في حقه في الشريعة السابقة مع فرض عدم وجوده فعلاً ، فانه لا يصح

تعبد المجتهد ببقاء ذلك الحكم في هذه الشريعة بالنظر الى فعلياته عند مقلديه مطلقاً  
اما بالنسبة الى الطائفة الاولى والثانية ، فلمدم اليقين بفعالية الحكم في حقهم بل  
المعلوم عدمها ، واما بالنسبة الى الطائفة الثالثة ممن كان للمجتهد ان ينظر الى فعالية  
الحكم وبقائه في حقه على تقدير بقاءه ولمدم وجود اثر عملي فعلي لتعبد المجتهد وتمويله  
على الاستصحاب بالنظر اليها فلا يبقى في البين محل إلا لأخذ المجتهد وتمويله على  
الاستصحاب العمدي وبناءه على عدم فعالية ذلك الحكم المشكوك في نسخه بالنسبة الى  
الطائفتين الاوليين على اشكال ، في صحة تمويله على الاستصحاب في مثل هذه  
الشبهة الحكمية وقد تقدم توضيحه في الامر الرابع ، هذا ملخص الوجه الاول من  
وجهي الاشكال في المسألة ، وواضح انه لا يختص بمحل الكلام وهو استصحاب  
الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة التي شك في نسخها في هذه الشريعة ، بل هو جار  
حدواً بمخو بالنسبة الى الاحكام الثابتة في هذه الشريعة في الزمن السابق واحتمل  
رفعها في الزمن اللاحق من ناحية هذه الشريعة .

وقد يجاب عن هذه الاشكال بأنه لا ينحصر فرض تحقق الحكم الثابت في  
الشريعة السابقة في حق من لا يتم شرائط الاستصحاب عنده ولا عند المجتهد  
بالنظر الى حاله من الطوائف الثلاث المتقدمة ، بل قد يفرض تحققه في حق من هو  
مدرك للشريعتين جامعاً لجميع ماله المدخل في موضوع ذلك الحكم الثابت في حقه في  
الشريعة السابقة المشكوك في نسخه في هذه الشريعة ، وحينئذ فكما تتم أركان  
الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق وانحاد الموضوع في القضيتين عند  
ذلك المكلف نفسه ، غاية الأمر أنه ليس من شأنه التمسك به ابتداءً أن لم يكن  
مجتهداً ، كذلك تتم أركانه عند المجتهد بالنظر الى فعالية ذلك الحكم عند ذلك الشخص  
فيكون متيقناً لأصل تحققه في حقه وشاكاً في بقاءه كذلك ، فيمول على الاستصحاب

ويتعبد ببقاء ذلك الحكم وعدم نسخه نظراً الى ترتيب ما يفرض له من الاثر العملي المصحح لتعبد بالبقاء وهو جواز الافناء باستمرار ذلك الحكم وعدم نسخه ، غاية الامر انه يعمم الحكم في مقام الافناء ويفتى بتحقيقه وفعليته في حق كل من هو موجود في زمن هذه الشريعة جامعا لجميع ما يعتبر في موضوع ذلك الحكم وإن كان من الطائفتين الاوليين ، وذلك لما ثبت بالضرورة في هذه الشريعة من اشتراك احكامها هذا .

ولا ينبغي أن هذا الجواب لو تم لعم بالنسبة الى مطلق الحكم المتحقق سابقاً المحتمل نسخه في الزمن اللاحق ، وكان مجدياً في صحة استصحابه مطلقاً ، سواء كان تحققه في الشريعة السابقة أو في هذه الشريعة ، إلا انه مما لا يمكن تسميته بوجه ، وذلك لوضوح ان ضرورة الاشتراك في احكام هذه الشريعة واقعية كانت أو ظاهرية ، إنما تقتضي اشتراكها بين أهل هذه الشريعة في الجملة أي بالنسبة الى خصوص الواجدين الموضوع بقيوده لا مطلقاً ، فكما ان معنى اشتراك مثل وجوب الحج والصوم ونحوها بين الناس ، إنما هو اشتراكه بالنسبة الى من كان منهم واجداً أكل ما له الدخول في موضوع ذلك الحكم من البلوغ والعقل والاستطاعة أو الحضور في الوطن مثلاً ونحو ذلك ، فكذلك اشتراك اعتبار الاستصحاب وحجيته بين الناس والتعبد ببقائه ما شك في بقاءه الذي هو حكم عذري مجعول لمرحلة تحير المكلف ، يكون بمعنى اشتراكه بالنسبة الى من تمت عنده أركان الاستصحاب بأن كان متيقناً بأصل تحقق شيء وشاكا في بقاءه ، وهذا المعنى كما ترى مخصوص في محل الكلام بمن أدرك الشريعتين جامعا للشرائط المتبصرة في الحكم المشكوك في نسخه ، لا بالنسبة الى غيره من الطائفتين أي بالنسبة الى من لم يوجد أو لم يكن واجداً للشرائط في زمن الشريعة السابقة وإنما وجد أو صار واجداً للشرائط في زمن هذه الشريعة ،



فانه لا يقين له بأصل التحقق بل له اليقين بالعدم فيكون التعبد بشبوت ذلك الحكم في حقه من التعبد بأصل التحقق والحدوث لا بمعنى التعبد بالبقاء كما لا يخفى، وبالجملة إنما يصح في محل الكلام تعبد المجتهد ببقاء ذلك الحكم الكلي بالنظر الى فعالية الحكم في حق المدرك لا شرعياً فقط، فيفتى ببقائه في حقه، وهذا البقاء المتعبد به وإن كان بحسب الواقع ملازماً عقلاً لحدوث ذلك الحكم الكلي وتحققه في حق غيره من أهل الشريعة اللاحقة إلا انه لا يجدى في ترتيب هذا اللازم إلا على القول بالأصل المثبت، ولا اعتبار به،

هذا وقد اجاب شيخنا العلامة الانصاري ( قدّه ) عن الاشكال المذكور بقوله : ( ان المستصحب هو الحكم الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لا شخصهم فيه ، لانه لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين لشملهم الحكم بقينا ٠٠٠ الخ ) وكان ظاهر الجواب موافقاً لحال مقصوده ، فيتوهم ان مراده ( قدّه ) ان المستصحب وما يتعبد ببقائه إنما هو الحكم الكلي المجمول على مفاهيم العناوين الكلية المنطبقة على الموضوعات مع ملاحظة تلك المفاهيم بانفسها لا بوجه الفناء في مصاديقها بمعنى ملاحظتها مرآتاً لتلك المصاديق من حيث انطباقها عليها ،

فيورد على هذا الجواب بانه أمر غير معقول ، لعدم تعقل تعلق مثل البعث والزجر والطلب والرخصة بنفس مفهوم الانسان البالغ العاقل مثلاً وإنما يعقل تعلقه بمصاديق ذلك العنوان الكلي ، فانه القابل للانبعاث والانزجار ونحو ذلك ، كما لا يعقل جعل مثل الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية ونحوها ، لمفهوم الساء والثوب والرجل والمرثة والدرهم والدينار مثلاً ، وإنما يعقل جعلها بالنسبة إلى مصاديق هذه العناوين بالنظر الى انطباقها عليها ، وهذا الايراد - كما ترى - مبني على توهم ما هو خلاف الواقع ، فان علو شأنه ( قدّه ) يأبى عن إرادته لهذا المعنى ، ويمنع عن

استناده اليه .

مضافا الى ان عبارته كادت أن تكون صريحة في عدم ارادته (قده) له وانه  
 إنما اراد معنى آخر لا محذور فيه وهو ان الاحكام الكلية المجمولة في الشريعة إنما  
 تجمل بنحو القضية الحقيقية للمصاديق وتحققات العناوين المأخوذة في موضوعات تلك  
 الاحكام ، ولازم هذا النحو من الجمل فرض وجودات المصاديق وتحققاتها من  
 حيث كونها تحققاتها لعناوينها المأخوذة في الموضوع ، من دون نظر الى التحققات  
 الفعلية والخصوصيات الفردية المتحققة حال الجمل مثلا أو فيما يأتي بل يعم النظر لكل  
 من هو متحقق في موطنه من مصاديق تلك العناوين ، سواء كان بالفعل ، أو فيما  
 يأتي ، لانها مجمولة بنحو القضية الخارجية الذي لازمه النظر الى كل شخص بخصوصيته  
 الفردية ، ولذا لا فرق بين الموجودين في زمن الجمل والموجودين في الازمنة الآتية  
 في تحقق الحكم في حقهم في مواطن وجوداتهم الجامعين لشرائط الموضوع ، ولذا  
 لو كانوا موجودين في زمن الشريعة السابقة واجدين لجميع الشرائط ، لكان ذلك  
 الحكم الشامل عليهم فعليا في حقهم ايضا في ذلك الزمان كفعليته في حق ساير  
 الموجودين الجامعين لشرائط في ذلك الزمان ،

وعلى هذا الجواب جري المحقق الخراساني وشيخنا الاستاد العلامة النائيني  
 - قدس سرهما - وهو لا عليه في دفع الاشكال المتقدم في استصحاب ما شك في بقاءه  
 من الحكم الكلي ، سواء كان ثابتا في الشريعة السابقة ، او في هذه الشريعة ، واحتمل  
 نسخه بها ، وقد عرفت بما اوضحنا سابقا ان مجرد هذا التقريب لا يجدي في دفع  
 الاشكال في استصحاب الحكم الكلي إن كان المناط في صحته تعلق نظر المجتهد الى  
 مواطن فعليات ذلك الحكم بفعليات موضوعه ، وإنما يجدي على المبني الصحيح من  
 كون المناط في صحته واعتباره تامة أركانه مع قطع النظر عن فعلياته في مواطن

فعمليات موضوعه نظراً الى ما له من الوجود الاعتباري والدوام والاستمرار كذلك  
بمد جعلها وانشائها ما لم يعرضه النسخ ، ولو قبل تحقق شيء من مصاديق موضوعه  
فيتصور حينئذ تيقن المجتهد باصل تحققه اعتباراً بنحو القضية الحقيقية وشكها في بقاءه  
كذلك فتشمله أدلة اعتبار الاستصحاب بعد وضوح ان تحقق كل شيء وبقائه بالمعنى  
المناسب له ، وحينئذ فيتعبد المجتهد ببقائه في زمن الشك وهو زمن الشريعة اللاحقة  
وبقائه ببقاء ذلك الحكم بنحو القضية الحقيقية ، أي بنحو الاشتراك بين الكل ، كما  
كان ثابتاً بهذا النحو وهذا التقريب هو مراد شيخنا العلامة الانصاري والمحقق  
صاحب الكفاية ( قدس سرهما ) وهو الحق الذي تقدم تحقيقه في الامر السابق .  
واتضح بما ارضخناه انه مما لا يحيص عنه في تصحيح الاستصحاب في  
الاحكام الكلية هذا .

( الثاني ) : انه قد ثبت ناسخية هذه الشريعة للشريعة السابقة فلا وجه لبقاء  
شيء من احكامها ، فيها وهذا الاشكال إنما يتوجه بالنسبة الى الاصل الجاري في  
الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ، وأما الجاري في الحكم الثابت في هذه الشريعة  
بمد احتمال نسخها فيها ، فلا محل لهذا الاشكال كما لا يخفى ، وكيف كان فقد اجاب  
عنه شيخنا العلامة الانصاري ( قدس سرهما ) بان ان كان المراد من ناسخية هذه الشريعة  
نسخها لكل حكم شرعي ثابت في الشرايع السابقة فمنوع قطعاً ، وإن كان المراد  
منها نسخها لبعض الاحكام ، فلا مانع منه ، وغايته ثبوت العلم الاجمالي بمنسوخية  
بعض الاحكام ، ولكنه لا يؤثر في المنع عن جريان الاستصحاب في ما شك في نسخه  
بخصوصه ، لانه إنما يؤثر في تعارض الاستصحابات الوجودية في أحاد تلك الاحكام  
وتساقطها ما لم ينحل بالعلم التفصيلي بتحقق النسخ في المقدار المتيقن من العلوم بالأجمال  
والمفروض في المقام انحلاله بذلك ، لأجل الظفر بثبوت النسخ في مقدار من الاحكام

السابقة والعلم به تفصيلا بالدلة الاجتهادية كالعلم بثبوت التقرير والامضاء في عدة اخرى منها ، والفروض ان ما علم بنسخه اجمالا لم يعلم كونه ازيد مما علم بنسخه تفصيلا وحينئذ يكون الشك فيما يمتثل نسخه وبقائه بالخصوص بدوياً ومورداً اجرين الاستصحاب فيه من دون المعارض ، بل لو فرضنا وسلمنا ان ما علمنا بنسخه اجمالا من احكام الشرايع السابقة اكثر مراتب عن ما علمنا بنسخه تفصيلا وانه في غاية القلة لم يكن هذا العلم الاجمالي مع ذلك موجباً لتعارض تلك الاستصحابات الوجودية في موارد الشك في النسخ ، وذلك لان العلم الاجمالي انما يوجب تعارض الاصول في اطرافه فيما اذا كان كل من تلك الاطراف مورداً ومحلاً في نفسه لجرى الاستصحاب ، بان يفرض الشك فيه في بقاء شيء بعد احراز أصل تحققه ، وهذه الضابطة منتفية في المقام ، لان من اطراف العلم الاجمالي المفروض في المقام جميع الموارد التي علم فيها بالحكم الثابت في هذه الشريعة مع الجهل بانه هل ثبت بنحو النسخ والتأسيس ، أو ثبت بنحو التقرير والامضاء للحكم الثابت في الشريعة السابقة ، ومن الواضح انه على التقديرين يجب العمل بذلك الحكم الثابت من دون حاجة إلى الاستصحاب والتعبد ببقائه على ما كان ، فلا محل لجرى الاستصحاب في هذه الطائفة من اطراف العلم الاجمالي ، وينحصر محله بالطائفة الاخرى من اطراف العلم ، وهي كل مورد شك فيه في نسخ ما ثبت في الشريعة السابقة وامضائه ، فيجرى الاستصحاب فيه من دون المعارض ،

هذا ولا يذهب عليك ان هذا الجواب عن الاشكال المذكور جيد في الغاية بعد فرض تامة تقريبه المتقدم ، ولكن الحق ان تقرب الاشكال بما ذكر ناقص جداً ، وذلك لان تعارض الاستصحابات الوجودية في اطراف العلم الاجمالي بنسخ بعض ما ثبت من الاحكام في الشرايع السابقة الزامياً كان او ترخيصياً مبني على مسلك

من يرى ان تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي ناشيء عن العلم بان بعضها على خلاف الواقع ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون العمل بتلك الاصول باجمها مستلزماً للمخالفة القطعية العملية لتكليف منجز ام لا ، كما هو مختار شيخنا الأستاذ العلامة النائيني وغيره ( قدم ) .

وأما على ما اوضحناه في محله وحققناه من ان الموجب لتعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي هو استتباع جريانها ، لقطع بالمخالفة العملية لتكليف منجز أو التنافي العملي بين الاصلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الجري العملي وإن مجرد العلم بمخالفة بعضها للواقع لا يكفي في وقوع التعارض بينهما ، فلا وجه لدعوى تعارض استصحابات البقاء في مقامنا على التقريب المذكور ، لان المفروض فيه ليس إلا مجرد العلم الاجمالي بنسخ بعض ما يستصحب بقاءه من احكام الشريعة السابقة ، وهو لا يلزم لمخالفة القطعية العملية لتكليف منجز ثابت في هذه الشريعة على ما هو واضح ، فلا يبقى في البين وجه مصحح لدعوى تعارض تلك الاستصحابات إلا دعوى العلم الاجمالي بثبوت تكاليف منجزة في هذه الشريعة في موارد الاحكام الترخيضية الثابتة في الشرايع السابقة ، أو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في هذه الشريعة مضادة لتلك التكاليف الثابتة في الشريعة السابقة المستصحة فعلاً ، فانه لا سبيل إلى انكار هذا العلم الاجمالي ومنجزيته إلا ان العلم الاجمالي بالنسخ وعدمه بالنسبة إلى تنجز هذا العلم ، كالحجر في جنب الانسان ، وعلى أي حال كان ينبغي تبديل التقريب المتقدم للاشكال إلى هذا التقريب ليكون وارداً على المسلمين ، وعليه يكون الجواب عن الاشكال هو الجواب الاخير الذي اجاب به شيخنا العلامة الانصاري ( قدمه ) عن التقريب السابق ، كما لا يخفى عند التأمل .

ثم قد ذكر في المقام وجوه اخر الاشكال في جريان استصحاب الاحكام الشرعية السابقة ولكنها ضعيفة جداً ، ولا مهم في التعرض لها .

هذا ولا يخفى انهم قد ذكروا لبيان الثمرة لجريان الاستصحاب في تلك الاحكام فروضاً قد تعرض لها شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) وناقش فيها بما هو في محله جداً . إلا ان ما يهون الامر انه لا يتفق لنا ظاهر أمور يحتاج فيه إلى التمسك بهذا الاستصحاب ، أي لا نجد مورد نشك فيه في استمرار الحكم الثابت في الشريعة السابقة إلى زمن هذه الشريعة ، ولم يكن هناك دليل اجتهادي يدل بالخصوص او بالعموم أو الاطلاق على نسخه او امضائه .

( الامر الثامن ) لا يخفى عليك ان ما يرى كثيراً في كلمات بعض الأصحاب ( قدم ) من معاملتهم مع الاصول العملية معاملة الادلة الاجتهادية التي يستدلون بها على المسائل الفرعية من جهة انهم يذكرونها في عدادها ، وربما يرجعون بالاصل العملي أحد المتعارضين على الآخر مع فرض انها من الادلة الاجتهادية ، بل ربما يفرضون التعارض بين الاصل العملي والدليل لاجتهادي ، قابل للتوجيه في مثل الاستصحاب ، وحاصل ما يمكن ان يوجه به كلامهم ما وقع التصريح به في كلمات بعضهم - كشيخنا البهائي وغيره ( قدم ) - من ان اعتباره بنحو الطريقة والامارية من جهة الظن الشخصي ، أو النوعي المبني على الغلبة ، وإن كان هذا التوجيه إنما يجدي بالنظر إلى جعل هذا الاصل دليلاً بنفسه في المسألة وكافياً فيها ، أو مقويها ومؤيداً للدليل الموجود فيها ،

وأما بالنظر إلى تعارضه مع الدليل الاجتهادي المخوج إلى الترجيح ، أو التخيير . أو الحكم بتساوط المتعارضين فلا يجدي التوجيه المذكور في شيء من ذلك ، وذلك لما سيأتي في محله ( انشاء الله تعالى ) من ان القائل باعتبار الاستصحاب

من باب الطريقة والامارية معترف بأنه طريق وأماراة لمن لم يقم عنده طريق وامارة مخالفة له في المؤدي ، وعليه فلا محل لجملة معارضا غيره من الطرق والامارات وجملة مرجحا لاحد المتعارضين ، بل الظاهر ان هذا هو الشأن في كل ما ثبت اعتباره مبنيا على الغلبة ، وأما من يرى ان اعتباره ليس إلا بنحو الاصل العملي فخاله عنده حال ساير الاصول العملية في عدم صلاحيته ، لان يجعل دليلا حاكيا عن الحكم الواقعي في المسألة او معارضا لها هو كذلك ، او مرجحا لاحد المتعارضين ، فان شيئا من الاصول العملية ليس في مرتبة الدليل الاجتهادي حتى يصح تقويته او ترجيحه به على معارضة بل هو محكوم لا محالة بالنسبة اليه ، من دون فرق في ذلك بين ان يوافق في النتيجة العملية ، أو يخالفه على ما اوضحناه في محله المناسبه وأما تعرض مثل هؤلاء (قدم) للاصول العملية في مقام الاستدلال على المسئلة فاقرب ما يوجه به ذلك جملة على ارادة تشخيص الاصل العملي الجاري في المسئلة عند اعواز الدليل الاجتهادي فيها ، أو مع قطع النظر عن وجوده ، أو مع فرض المناقشة فيما هو الموجود منه ، وإن المقصود منه هو التنبيه على أن المرجع بمد ذلك هو هذا الاصل العملي الموافق له في النتيجة العملية .

ثم لا يخفى عليك ان الاعلام المحققين المتأخرين من اصحابنا (قدم) متفقون على جهتين في باب الطرق والامارات والاصول العملية (الاولى) : تقدم الطرق على الاصول العملية مطلقاً سواء كانت محرزة او محضة ، وتقدم المحرز من الاصول كلاستصحاب مثلا على الاصل المحض كالبرائة مثلا ، (الثانية) : اعتبار مثبتات الطرق والامارات دون الاصول العملية مطلقاً .

أما (الجهة الاولى) فسيأتي بيانها في المباحث الآتية (انشاء الله تعالى)

وإنما المقصود بالفعل هو التكلم في الجهة الثانية وتوضيحها ، فنقول :

ربما يقال في تقريب الفرق بين الطائفتين من هذه الحجج التعبدية ان الوجه في اعتبار اثبات الطرق والامارات الحاكية عن الواقع هو ظهور ادلة اعتبارها في ارادة الاطلاق واعتبار كشفها ، وحكايتها عن الواقع نظراً إلى ترتيب جميع الآثار المترتبة على المؤدى ، من الشرعي ، والعقلي ، والعادي ، من دون فرق بين كونها مترتبة على المؤدى بلا واسطة ، أو بواسطة مزومه ، أو لوازمه ، أو ملازماته العقلية أو العادية ، ولو بوسائط عديدة ،

وأما أدلة اعتبار الاصول العملية فلا ظهور لها في الاطلاق من هذه الجهة ، وإنما المقدار المتيقن من مفادها ارادة اعتبارها بلحاظ خصوص ما للمؤدى من الاثر الشرعي المترتب عليه بنفسه لا غيره مما ذكر ،

ولا يخفى أن هذا التقريب بظاهره واضح البطلان ما لم يرجع إلى ما سنوضحه في وجه الفرق بين الطائفتين ، وذلك لوضوح اختلاف ادلة الاعتياد في كلتا الطائفتين فانه ربما يكون دليل الاعتياد في كل منهما ليلاً لا اطلاق له أصلاً وربما يكون الدليل فيهما لفظياً مبهماً لم يحرز في مورده ان المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة ، وربما يكون الدليل في كل منهما لفظياً ظاهراً في الاطلاق ويحرز كونه في مقام البيان من الجهة المذكورة فمع وجود هذا الاختلاف في كلتا الطائفتين كيف يدعى توافق جميع أدلة الاعتياد في الطائفة الأولى في كونها لفظية وفي ظهورها في ارادة الاطلاق من الجهة المذكورة ، وتطابق جميع أدلة الاعتياد في الطائفة الثانية في الاهمال وعدم ظهورها في ارادة الاطلاق من الجهة المذكورة ، وانه لا بد فيها من الأخذ بالقدر المتيقن ،

وربما يقال ايضاً في توضيح الفرق بين الطائفتين بان كلما اعتبر بنحو الطريقة والآمانية ، فـلا محالة يكون له في حد نفسه حكاية وكشف في الجملة عن الواقع ،



وواضح ان الحاكى عن الشيء والكاشف عنه بالمطابقة حاك وكاشف عن لوازمه وملازماته وملازماته بالالتزام ، ومقتضى الدليل الدال على اعتبار مثل هذا الحاكى عن المعنيين والكاشف عنهما بكشف ناقص هو اعتباره في كتاب الحكايتين وتنزيله منزلة العلم في كلا الكشفيين ، وهذا بخلاف ما يعتبر لا بهذا النحو بل بجمل اصلافي ، المسألة وبمعتبر وظيفة لاشك فيها ، لانه أما ان لا يكون في مورده ماله الكشف والحكاية عن الواقع ولولا في الجملة حتى يتم كشفه وبجبر تفصيله بتنزيله منزلة العلم في احراز ما يكشف عنه من المعنيين ، بل الموجود فيه مجرد الشك والاحتمال ، كما في موارد الاصول المحضة - كالبراءة ونحوها - وأما ان يكون هناك ماله الكشف الناقص والحاكى عن مؤداه وعن ما يلزمه ويلزمه بالحكاية الناقصة ولكن الشارع لم يتم كشفه ولم يجبر نقص حكايته في شيء من الكشفيين والحكايتين بتنزيله منزلة العلم ، الوجداني ، بمعنى انه لم ينزله منزله لا بلحاظ كشفه عن المعنى المطابق ، وهو نفس المؤدي ، ولا بلحاظ مفاده الالتزامي من اللوازم والملازمات ، وإنما جعل وظيفة خاصة لمرحلة جهل المكلف وتحريره في حكم الواقعة ،

هذا ولا يخفى ان ما هو الحق من هذا التقريب خصوص الشق الثاني منه أي ما تضمنه بالنسبة إلى موارد الاصول ،

وأما ( الشق الاول ) منه وهو ما تضمنه بالنسبة إلى ما يجمل طريقاً وأماراً فهو واضح البطلان لوضوح محض كشف الكاشف عن الشيء في كشفه وحكايته ، عن نفس مؤداه فقط ولا يعقل كشفه عن لوازمه وملازماته ،

نعم انكشاف اللازم أو الملازم والعلم بتحقيقه يتولد لا محالة من انضمام انكشاف نفس الشيء إلى انكشاف الملازمة ، وهذا - كما ترى - ليس من الحكايات  
 هنا في شيء .

والحاصل : ان العلم باللزوم ليس إلا كالعلم بالملازمة والعلم بتحقق أحد المتلازمين في عدم كونه كشفاً واحرازاً إلا لنفس متعلقه فكما ان العلم بالملازمة ليس علماً بتحقق اللزوم أو اللزوم وكذلك العلم بتحقق أحد المتلازمين ليس علماً بتحقق الاخر فكذلك العلم باللزوم وانكشافه ليس علماً بتحقق اللزوم وانكشافه .

نعم ، تنكشف النتيجة ويتولد العلم بها وهي تحقق اللازم مثلاً من انضمام العلمين العلم باللزوم والعلم بالملازمة أو العلم بتحقق أحد المتلازمين والعلم بالمتلازم ، وكيف كان فالتحقيق عدم تمامية الفرق بين الطائفتين بهذا التقريب ايضاً ، وإنما الفرق بينهما عقلي تابع لاختلاف ما هو المجمول فيهما في طريقة العقلاء او بجمل الشارع توضيح ذلك : انه قد بينا في محله وأوضحنا انه لا يعقل جعل شيء طريقاً إلى الواقع وأمانة محرزة له بالتعبد إلا إذا كان لذلك الشيء في حد نفسه تعلق بالواقع وحكاية وكشف عنه ولو بوجه مجامع ، لاحتمال الخلاف وجداناً ، وانه ليس لجعل ذلك الكاشف طريقاً محرزاً لما يكشف عنه معنى صحيح إلا تنميط كشفه وحكايته بالاعتبار بمعنى تنزيله منزلة العلم وجعله احرازاً تاماً بالقائه احتمال الخلاف وفرض عدمه بالاعتبار ، فيصير ذلك الكاشف الوجداني يكشف الناقص كاشفاً تاماً بهذه العناية وعلماً وانكشافاً بهذا التعبد والتنزيل .

ولا خفاء في ان تنميط جهة الكشف ورفع نقص الحكاية عما هو كاشف في نفسه في الجملة بمعونة التبانى والاعتبار الموجود بالفطرة ، أمر ثابت في طريقة العقلاء كما يشهد به الوجدان ، وما نرى منهم بالعيان من جريهم في مقام العمل على طبق ما يحصل لهم من الوثوق والاطمينان المجامع ، لاحتمال الخلاف ضعيفاً ، كجريهم عملاً على طبق ما يقتضيه العلم الوجداني فلا فرق بينهما في نظرهم بل يحفظ عدم ما يوجب التوقف والتنزل في نظرهم في مرحلة العمل ، وهذا هو الشأن ، وعليه ديدنهم في

جميع الطرق التبعيدية المعولة عليها عند العقلاء وليس منشأه إلا التزامهم وتبانيهم بمقتضى فطرتهم على الغناء الاحتمالات الضعيفة في وواردها واعتبارهم الاحراز التام فيما له الكشف الناقص فيرون انفسهم عند تحققه ، كأنهم محرزون للواقع احرازاً تاماً لا يتطرق فيه احتمال الخلاف .

هذا ومن الواضح أن ما جرى عليه الشارع من جعل شيء طريقاً وأمارة للواقع ، أما بوجه الامضاء لما ثبت طريقته عند العقلاء ، أو بوجه التأسيس لو انفق ذلك ليس إلا بذلك المعنى المتداول المهود عند العقلاء ، وعليه فكل ما اعتبر شرعاً بنحو الطريقة والامارية بصير محرزاً لمؤداه احرازاً تاماً وكشفاً عن واقعته كذلك ، كالعلم الوجداني ، غاية الامر انه علم وأحراز وإنكشاف بنفسه ، وهذا علم واحراز تام بالتعبد والتزويل .

ويتفرع على هذا التصرف الشرعي لا محالة وبمحكم العقل انه يتولد من انضمام هذا العلم التبعيدي بالمؤدى إلى العلم الوجداني بالملازمة بينه وبين أمر آخر علم ثالث ، وهو العلم بالنتيجة ، وهي تحقق ما يلزمه أو يلازمه ، غاية الامر انه لا يحمي عن كونه علماً تبعدياً مجامعاً لاحتمال الخلاف وجداناً ، وذلك بمقتضى تبعية النتيجة لأخس المقدمتين ، وحيث ان الغناء هذا العلم التبعيدي المتولد الغناء في الحقيقة لذلك العلم التبعيدي المتولد منه فلا يحتمل عقلاً التفكيك بينهما بفرض احراز المؤدي بالاعتبار وعدم احراز تحقق لوازمه وملازماته ، بل يترتب عليه قهراً احراز جميع اللوازم والملازمات بالتعبد والاعتبار ، وحينئذ فلا يحمي عن الجرى العملي بترتيب جميع علما من الآثار الشرعية ، كالجرى العملي بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على نفس المؤدي .

هذا وقد تحصل مما ذكر أن المجموع في باب الطرق والامارات إنما هو أمر

ووضع بوجه الامضاء أو التأسيس، وهي تمامية الكشف بالاعتبار والتنزيل، وموضوعه نفس ذلك الشيء الكاشف عن الواقع بكشف ناقص، ولم يؤخذ فيه الشك والجهل بل لا معنى لأخذه فيه بعد وضوح كونه بالخصوص مورد الانتماع للمكلف بالطريق التعبدية، فإنه لا يتصور الحاجة إلى الانتماع به إلا في حق العاقد الاجرائي الوجداني، الجاهل بحكم الواقعة،

وهذا كله بالنسبة إلى موارد الطرق والامارات وكل ذلك بخلاف ما هو المجمول في باب الاصول العملية محرزة كانت أو محضة، لما عرفت من أن المفروض في موارد ما انتفاء الحياكي والكاشف عن الواقع رأساً كما في موارد الاصول المحضة، فلا موضوع في البين أي لاحاكي ولا كاشف حتى يتعلق به الامر الوضعي بمعنى انه يتم كشفه وحكايته،

وأما انتفاء ذلك الامر الوضعي بالنسبة إلى الكاشف الناقص الموجود فيها بمعنى عدم ارادة تلميم كشفه وحكايته بالتعبد والتنزيل، كما في موارد الاصول المحرزة. وحينئذ فلا محيص عن كون التعبد به والمجمول في موارد الاصول العملية أمراً وضوئياً آخر وراء المجمول والتعبد به في باب الطرق والامارات، وهو عبارة عن جعل وظيفة عملية خاصة بنحو القضية الحقيقية بالنظر إلى موارد الجهل بالحكم الواقعي والتعبد في مقام الجري العملي على مقتضى ما يحتمل كونه المجمول في الواقع كإلا محيص عن اعتبارها وتعيينها في طريقة العقلاء بالنسبة إلى موارد الاصول العقلانية نظراً إلى ترتيب الآثار العادية ويكون العمل بتلك الاصول المعتبرة عندهم والجري على طبقها نظراً إلى تلك الوظيفة المتعينة، هو الموضوع في نظر العقل لحكمه تارة بالمعذورية وقبح اللامة والمؤاخذة على فرض مخالفة الواقعة، كما في موارد الاصول المرخصة، وأخرى بتنجز الواقع وتمامية الحجة وحسن المؤاخذة على مخالفتها

على تقدير المصادفة وعدم الجرى على طبقه ، كما في موارد الاصول المنجزة ، والمعنى الصحيح لجعل الاعذار والتنجز في موارد الاصول العملية ، هو هذا المعنى الراجع إلى جعل الوظيفة ، وتعيينها لمرحلة الشك في الواقع والتحير في العمل حتى يتم بذلك موضوع حكم العقل بالمعذورية وعدم استحقاق العقوبة ، أو التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ، فإنه لا معنى لجعل الاعذار والتنجز إلا جهل ما هو الموضوع لحكم العقل بالمعذورية ، أو التنجز وإلا فن الواضح لنها من المدرجات العقلية الغير القابلة للجعل ، وإنما تدور مدار محققات موضوعاتها .

وكيف كان فيعد ما اتضح أن المجهول في طريقة العقلاء بالنسبة إلى موارد الاصول ، نظراً إلى الآثار والاحكام المادية هي الوظيفة العملية المرخصة ، أو المنجزة بنحو القاعدة الكلية والقضية الحقيقية بالنظر إلى مرحلة جهل الشخص بالواقع وتجيده في مقام العمل ، فلا بد أن يكون الموضوع المستقل لتلك الوظيفة كل شك و جهل يفرض تحققه ، في كل قضية من القضايا المتلازمة في العلم والجهل بما يلاحظ فيها من النسب ، وإنه لا بد أيضاً في موارد التحويل على الاصول من ملاحظة كل قضية بنفسها ، ومعرفة أنها ذات اثر عملي بتحير في ترميمه والجرى العملي على طبقه ، فيحتاج فيها إلى جعل الوظيفة أم لا ، ومعرفة انها بعد واجديتها للأثر العملي مشمولة للدليل اعتبارية وظيفة من الوظائف المقررة لمرحلة الجهل والتحير بنحو القضية الحقيقية ، وذلك لما عرفت من أن الجهل والشك في كل قضية موضوع مستقل للاعتبار للوظيفة فيها بالنظر إلى الأثر العملي المفروض في نفس تلك القضية . ولا معنى لجمله في بعض القضايا مشمولاً للدليل اعتبار الوظيفة الخاصة فيها ، كما لاستصحاب الأثر بالنظر إلى ما يفرض للقضية الأخرى من الأثر العملي ، ليكون جعل للوظيفة في إحدى القضيتين المتلازمتين كافياً عن جعلها في الأخرى ، لكونه مرجحاً للخروج

عن التعبير بالنظر إلى الآثار المفروضة لها ايضاً ، بل لا بد وأن تلاحظ كل منعهما بنفسها ، فان تم موضوع دليل اعتبار الوظيفة في حقها عول على الأصل الجاري فيها لترتيب مالها من الأثر العملي المفروض فيها دون ما يفرض من الأثر في القضية الأخرى ،

وبعد ما ثبت معهودية ذلك وكونه الشأن في مطلق موارد الأصول العقلانية المتداولة عندهم نظراً إلى الأحكام والآثار العادية ، فهو الشأن بعينه في مطلق موارد الأصول التعبدية الشرعية محرزة كانت أو محضة مرخصة كانت أو منجزة اعتبرت بوجه التأسيس ، أو الأمضاء ، لما في طريقة العقلاء من دون فرق فيما ذكر بين فرضها في الشبهات الحكمية أو المصادقية ، كل ذلك ، لاتحاد المنطوق وتحققه في الجميع ، وهو جعل الشارع بنحو القضية الحقيقية وظيفة خاصة لمرحلة جهل المكلف وتبديد في كل قضية قضية حتى في القضايا المتلازمة في العلم والجهل المتعلقين بالنسب الملحوظة فيهما . كما في باب المتلازمات ، وكما في باب الملزومات ولو اوزمها نظراً إلى مالها من الآثار المحتملة المربوطة بالشارع ، ولا وجه لتعيينه الوظيفة بالنسبة إلى ما ليس بنفسه محلاً للأثر المربوط بالشارع ، كما لا وجه لاكتفائه بجعل الوظيفة لبعض القضايا بالنظر إلى ماله من الأثر الشرعي عن جعل تلك الوظيفة ، أو وظيفة أخرى للقضية الأخرى المتلازمة لتلك القضية بعد فرض كونها بخصوصيتها محلاً لبعض الآثار المربوطة بالشارع ، وهذا معنى عدم اعتبار لسان الأثبات من الأصول فإذا فرض التلازم بين حيوة شخص وبقاء إيمانه مثلاً فشك في بقاء حيوانه يتصور هنا قضيتان مجهولتان : احديهما أنه حي أم لا ؟ ؟ ثانيهما : أنه على تقدير حيوانه مؤمن أم لا ؟ فمقتضى ما عرفت أنه لا بد حينئذ من ملاحظة كل قضية بنفسها وكونها مجهولة ذات اثر عملي مربوط بالشارع ، فان وجدنا كلا منهما كذلك انكشف

لنا شمول دليل - اعتبار الوظيفة التعبدية - كالأستصحاب مثلاً لها - وجريان الأستصحاب الوجودي في كل منهما على حده ، لانه لاوجه لاغناء التعبد ببقاء المحمول في إحدى القضيتين - كالحياة في المثال المتقدم - عن التعبد ببقاء المحمول في الأخرى - كالأيمان على تقدير الحياة في المثال - ، وإن كانتا متلازمين في العلم والجهل كما عرفت :

وإن وجدنا احديهما فقط ذات اثر عملي مربوط بالشارع فهي المجرى للأستصحاب الوجودي دون الأخرى ، فانه لا معنى للتعبد ببقاء المحمول فيها بالنظر إلى نفسها لخلو الأثر ولا بالنظر إلى ترتيب الأثر المفروض في الأولى ، لأن الموضوع لترتيبه والتعبد به هو الشك والجهل المفروض في نفس تلك القضية كما عرفت .

وعلى هذا القياس لو فرض التلازم بين بقاء حياة شخص وحدث مالكيته لنصاب التقدين مثلاً فهنا أيضاً قضيتان مجهولتان قد تعلق الشك في احديهما ببقاء حياة ذلك الشخص وعدم جواز التصرف في أمواله لورثته ، وفي الأخرى بانه مالك للنصاب فعلا على تقدير حياته . فتجب عليه الزكاة أم لا ، فلا بد من ملاحظة كل من القضيتين المشكوكتين في حد نفسها ، فان كان كل منهما ذات اثر شرعي مصحح للتعبد فيها ، كما إذا فرض اكل من بقاء حياة الشخص في المثال ولما لكيته للنصاب اثر شرعي عملي مقتض للجرى على طبقه ، فلا محالة يكون كل منهما مشمولة لدليل اعتبار الوظيفة المناسبة لها وهي الأستصحاب الوجودي في احدهما ، وهي قضية بقاء الحياة في المثال والأستصحاب العملي في الأخرى ، وهي قضية عدم حدوث مالكيته للنصاب ، وذلك لتأمية شرائط كل منهما في مورده المفروض ، وحينئذ فيبني في إحدى القضيتين بمقتضى التعبد الأستصحابي على عدم جواز التصرف

## ( الفرق بين الطرق والاصول )

في أموال من شئت في بقاء حيوته ، وفي الأخرى على عدم وجوب الزكاة عليها  
فملا بمقتضى التعميد الاستصحابي الجاري فيها بنفسها .

ولا ينبغي أن يتوهم أن التعميد في احدها وشمول دلائل الاعتبار لها مفتوح  
التعميد في الأخرى وعن شمول دلائل الاعتبار لها بيان يكون التعميد ببقاء الحيوة مثلا تعميماً  
به بالنظر إلى طائفتين من الآثار . احدها : ما يترتب على نفس بقاء الحيوة ، وهو  
عدم جواز التصرف في أمواله . والأخرى : ما يترتب على وجود ما يلازمه من  
حدوث الملكية للنصاب ، وهو وجوب الزكاة عليه مثلا ، أو بالعكس ، بيان  
التعميد بعدم حدوث الملكية للنصاب تعميماً به بالنظر إلى ما يترتب عليه من الآثار ،  
كعدم وجوب الزكاة مثلا ، وبالنظر إلى ما يترتب على ملازمه ، وهو موت ذلك  
الشخص ، كانتقال أمواله إلى الورثة .

هذا إذا كان كل منهما ذات اثر شرعي عملي ، وأما إن فرض اختصاص  
الأثر باحدها كانت هي المجرى للاستصحاب الوجودي . أو العدي دون الأخرى ،  
وقس على ما ذكرناه من الفرضين كل ما جرى مجراها .

وبما ذكرناه يتضح لك انه لا محصل لما يقال في تقريب اعتبار لسان  
الاثبات من الأصول العملية بان التعميد بالأصل - كالأستصحاب مثلا - إنما يحتاج  
إلى فرض وجود الأثر الشرعي لبقائه المستصحب ، سواء كان اثرًا لذلك البقاء  
بنفسه أو اثرًا لما هو لازم له ، فانه ايضاً كاف في صحة التعميد بذلك البقاء نظراً إلى  
أن اثر اثر الشيء اثر لذلك الشيء ، فان هذه الدعوى في محل الكلام مما لا يرجع  
إلى معنى صحيح ، وذلك لأن اثر اثر الشيء وإن كان اثرًا له بالواسطة ، لكنه  
أمر مربوط بباب العلة والمعلولات التي هي المحل للتأثير والتأثرات ، ولا ربط له بباب  
الاحكام ومرضوعاتها .



بداية : انه لا يلزم لكون الحكم الثابت للشيء حكماً ثابتاً لما يلزمه ، أو يلزمه  
أد هو ملزوم له على ما هو واضح جداً ، وهذا كما لا يحصل ايضاً لما ربما يقال في  
تقريب اعتبار الأثبات من الاصل في خصوص ما إذا فرض انتفاء الأثر لنفس  
بقاء المستصحب ، ووجوده للمزومه ، أو لازمه ، أو ملازمه ، بان التعبد ببقاء  
المستصحب في مثل الفرض نظراً إلى ترتيب الأثر الشرعي المترتب على شيء من  
توابعه مما لا يحيص منه بمقتضى دلالة الافتضاء ، وصون كلام الحكيم عن اللغوية  
لان اعتبار الاستصحاب في مثل الفرض والتعبد بالبقاء فيه نظراً إلى نفس ذلك  
البقاء لغو ، لعدم الأثر الشرعي له على الفرض ، فلا بد من كون اعتبار الاستصحاب  
فيه بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على شيء من توابعه ، فان هذا التقريب إنما  
يتم لو كان المفروض قيام دليل خاص يدل على اعتبار الاستصحاب في مثل  
الفرض بالخصوص .

أما لو أريد اثبات اعتبار لسان الاثبات فيه بعموم أدلة اعتباره فلا يتم بوجه  
لانه لا محل لدلالة الافتضاء حينئذ ولا يلزم اللغوية لو بني على عدم شمول تلك  
العمومات لمثل هذا المورد ، واختصاصها بسائر الموارد التي يفرض فيها وجود الأثر  
الشرعي العملي لنفس المجرى بلا واسطة .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه ينبغي أن يستثنى مما تقدم تقريبه وتحقيقه من  
قاعدة عدم اعتبار لسان الاثبات من الاصول العملية مطلقاً مورد ان فقط كما وقع  
استثناءها في كلمات المحققين الاعلام من اصحابنا (قدم) .

(الاول) : ما إذا كانت وساطة الواسطة لترتب الأثر الشرعي المفروض  
على مؤدى الاصل ، وهي لازمه ، أو ملزومه ، أو ملازمه الموضوع لذلك الأثر المفروض  
أمراً خنياً في نظر العرف بحيث لا يرونها موضوعاً لذلك الأثر بل يرون موضوعه

نفس المؤدي بلا واسطة ، وإن كانت بينة في نظر العقل ، أو بالنظر إلى لسان  
 الدليل ، ولكن العبارة بخفائها عند العرف بالمعنى المذكور ، أو كانت الواسطة في نظرهم  
 واسطة في الثبوت لا العروض ، وذلك بملاحظة المناسبات المفروسة في أذهانهم ، فعلى  
 التقديرين يعتبر لسان الاثبات من الاصل ، لان عدم ترتيب ذلك الاثر المفروض  
 على مجرى الأصل ومؤداه وعدم الجرى العملي على طبقه يكون في نظر العرف نقضاً  
 لثبوتيه بتحقيقه في السابق بالشك في بقاءه فعلاً ، كعدم الجرى العملي على طبق ما  
 لنفس بقاء المستصحب من الاثر الشرعي ، فاذا فرض أن تنجس الملاقى للنجس مترتب  
 في نظر العقل ، أو بحسب دلالة الدليل على سراية شيء منه إلى ملاقيه وفرض ترتيبه  
 في نظر العرف على مجرد الملاقات الحاصلة مع وجود الرطوبة في أحد الطرفين ، أو  
 فيهما معاً ، فبعد احراز الملاقات بالوجدان يصح استصحاب الرطوبة والتعبد ببقائها  
 للجري العملي على طبق ما هو مترتب عليها من تنجس الملاقى ، بلافراق في ذلك بين  
 أن يكون بقاء المستصحب ، وهي الرطوبة في المثال موضوعاً بنفسه للاثر الشرعي ،  
 كما إذا فرض لها حرمة التصرف فيها من جهة الغصبية ، أو جواز المسح بها من  
 جهة كونها من بلل الوضوء ونحو ذلك ، أو لم يكن لها أثر سواء ما يترتب عليها  
 بتلك الواسطة الخفية .

( الثاني ) ما إذا كان التلازم بين بقاء المستصحب وبين ما هو موضوع الاثر  
 الشرعي بينا في نظر العرف وفي غاية الوضوح بحيث يقيح في نظرهم التفكيك بينهما  
 في مقام التعبد بان يتعبد باحدهما دون الآخر ، لكون التلازم في شدته ووضوحه في  
 نظر العرف بحيث يقتضى عدائ كل منهما أثر الآخر ، وإن التعبد باحدهما تعبد بالآخر  
 نظراً إلى الاثر الموجود لأحدهما ، أو لكل منهما ، فلا فرق حينئذ بين أن يكون كل  
 منهما ، اعني بقاء المستصحب ولازمه مثلاً إذا أثر شرعي بنفسه ، كما في مثال استصحاب

شهر رمضان ، والتعبد ببقائه لترتيب ماله بنفسه من الاثر الشرعي ، وهو وجوب الصوم وإثباته بالملازمه وهو كون الغد يوم العيد من الاثر ، كوجوب الفطرة واستحباب صلاة العيد ونحو ذلك ، أو يكون المؤدى ، وهو البقاء التعبد به فاقدًا لمطلق الاثر الشرعي ويختص الاثر بملازمه فقط ، كما هو الواقع في استصحاب عدم الجمل في الاحكام الكلية لا يثبت ما يلازمه من عدم تحقق الجمول هذا وسيأتي توضيح السرفي استثناء هذين الموردين في الخاتمة ( إن شاء الله تعالى ) ،

وحاصلة : أن ظاهر اخبار الاستصحاب كونها مسوقة وناظرة إلى نظر العرف والاعتبار العرفي لا إلى الدقائق العقلية ، ولا إلى السنة الادلة ، فكل مورد صح التعبد فيه ببقاء شيء بالنظر إلى ترتيب أثر خاص عليه وكان مما يقتضيه بقاء ما شك في بقاءه كان مشمولاً لعموم أدلة اعتبار الاستصحاب ، سواء كان بنظر العقل ، أو بحسب لسان الدليل ايضاً كذلك أم لا ؟ وكل مورد لم يكن كذلك ، لعدم وجود الأثر رأساً ، أو لارتباطه في نظر العرف باس آخر غير البقاء المشكوك فيه لم تشمله عموم تلك الادلة ، سواء كان في نظر العقل ، أو بحسب لسان الدليل ايضاً كذلك أم لا .

هذا وقد تلخص مما ذكرناه أن الفرق بين الطرق والامارات والاصول العملية مطلقاً في اعتبار لسان الاثبات في الأولى وعدم اعتباره في الثانية فرق عقلي لا بد منه ، وإن المايز بين ما اعتبر طريقاً وامارة وبين ما اعتبر أصلاً عملياً ، وهو أن التصرف الوضعي الصادر من الشارع أن كان هو تنزيل ما يكشف بنفسه عن الواقع في الجملة منزلة العلم ، وتتميم كشفه بالغاء احتمال الخلاف بالتعبد ، فالجمول في مورده هي الطريقة والامارية ، والتميم كشفه هو الطريق الشرعي والمحرز للتعبد ، ولا بد بحكم العقل من اعتبار لسان اثباته على ما عرفته فيما تقدم ، وأما ان كان ذلك

التصرف الوضعي الصادر من الشرع مجرد جعل الوظيفة للكلف نظراً إلى مرحلة تحييره في مقام العمل لجعله بالحكم الواقعي للواقعة حتى يخرج بها عن تحييره في تلك المرحلة ، لا تنزيل شيء منزلة العلم بالتعبد والاعتبار ، كان المجمول فيه لا محالة أصلاً عملياً ، وقد عرفت أنه لا اعتبار بلسان اثباته ، وهاتان الكبيران مما لا يخفاه ولا اشكال فيه في نظر العقل ولو كان هناك اشكال لكان في تشخيص الصغريات ، وإن المجمول في مورد هل هو من صغريات الأولى أو الثانية ؟ كما يمكن أن يتفق ذلك في غير محل الكلام .

وأما بالنظر إلى محل الكلام ، فالتحقيق اعتبار الاستصحاب أصلاً عملياً محرراً لا اعتبار بلسان اثباته ، وذلك لما أوضحناه في المباحث السابقة من أن أدلة اعتبار الاستصحاب لا دلالة لها بنحو من أنحاءها على أن التصرف الوضعي الصادر من الشارع في مورد هو تنزيل شيء ، كإظان الفعلي ، أو الشأني بالبقاء المبني على الغلبة مثلاً منزلة العلم بالفاء احتمال الخلاف تعبداً ، بل الظاهر منها تعلق نظر الشارع في موارد بنفس الشك في الوقايع بنحو القضية الحقيقية ، وإن التصرف الوضعي الصادر منه فيها الفاء ذلك الشك وفرض عدمه بالنظر إلى كونه منشأً لتعبير المكلف في مقام العمل ، وإن الوظيفة المجمولة فيها هي التعبد بالجرى على طبق البقاء المحتمل وفرضه ، كالحرز بالوجدان نظراً إلى ترويق ماله بنفسه من الأثر العملي ،

فالحاصل أنه لا ينبغي الأشكال في اعتبار الاستصحاب أصلاً عملياً محرراً . كما لا ينبغي الأشكال حينئذ في عدم اعتبار لسان اثباته إلا في مورد تنطبق عليه إحدى الضابطين المتقدمتين في استثناء الوردية وكان المقصود من عقد هذا التنبيه إثبات هذا المعنى المتحصل من تلك المباحث .

وينبغي التنبيه على أمر وهو أنه يختلف باختلاف الفروض والمسائل الشرعية

ما اخذ في موضوعات احكامها (فتاة) يكون الموضوع للحكم امراً واحداً بوجوده المحمولى بمفاد (كان) التامة ، كوجود الانسان مثلاً ، او بعدمه المحمولى بمفاد (ليس) التامة ، كعدم الولد ، او مقيداً بنعت ايجابي بمفاد (كان) الناقصة ككون الانسان عادلاً مثلاً او بنعت سلمي بمفاد (ليس) الناقصة ، ككونه غير فاسق ، و (اخرى) يكون الموضوع للحكم امراً بنحو التركيب والانضمام والاجتماع في التحقق ، وهذا ايضاً يختلف كثيراً ، فان ما يتركب منه الموضوع قد يكون وجودين محمولين وقد يكون عدمين كذلك ، وقد يتركب الموضوع من وجود وعدم محمولين ، او من وجودين نعمتين في منعت واحد ، او يفرض كل منهما في موصوف غير موصوف الآخر ، او يتركب من عدمين نعمتين في موصوف واحد ، او يفرض كل منهما في منعت غير منعت الآخر . او يتركب من وجود نعمتي وعدمه كذلك في امر واحد او في امرين او يتركب من وجود محمولى ، او عدمه كذلك مع وجود نعمتي ، او عدم كذلك مع فرضها في امر واحد او في امرين ، وهذه الفروض التي فرضناها في الموضوع المركب من امرين ربما تفرض فيه بنحو التركيب المحض ، اى الاجتماع في التحقق ، وربما تفرض فيه مع اعتبار التقييد بوصف وجودي ، او عدمي بينهما ، كوصف التأخر ، او التقدم ، او التمارن او نحو ذلك .

ثم ان مجرى الاستصحاب وما علم باصل تحققه وشك في بقائه ، ان كان تمام ما هو الموضوع للحكم من الوجود والعدم المحمولين او النعمتين ، او المختلفين فلا اشكال في صحة استصحابه لترتيب ما لبقائه من الأثر الشرعي في جميع الفروض المنصورة له ، وان كان هو بعض الموضوع المركب بتركيب انضمامي مع فرض احراز البعض الآخر بالوجدان ، او بالتعبد بالطريق ، او بتعبد استصحابي آخر فلا

اشكال ايضاً في استصحاب هذا البعض وصحة التعمد ببقائه من حيث دخالته  
الحكم المفروض الموضوع المركب في جميع الفروض المفروضة له ،  
وأما ان كان مجرى الاستصحاب وما احرز أصل تحققه وتعلق الشك ببقائه  
اجنبياً عن الحكم المفروض ، لترتبه على امر آخر يكون من لوازمه أو ملازماته ، أو  
كان المجري دخيلاً في ذلك الحكم مع فرض عدم كفايته في ترتبه لكون الموضوع  
مركباً منه ، ومن جزء آخر هو من لوازمه ، أو ملازماته ، فاجراء الاصل في مثل  
هذا المجري والتعمد ببقائه نظراً الى ترتيب ذلك الحكم المفروض في كل من الفرضين ،  
من التعويل على الاصل المثبت ، وقد عرفت عدم اعتبار اسان الاثبات من الاصل  
وكيف كان فلا بد من ملاحظة نفس الموضوع أو بعضه ، فان كان مجرى  
الاستصحاب الوجودي ، أو العدمي لوجود الحالة السابقة ووجود الاثر المترتب على  
بقائها : صح استصحابه والتعمد ببقائه ، نظراً الى ترتيب ذلك الاثر ، وان لم يكن  
مجري للاستصحاب مطلقاً لعدم الحالة السابقة تعين الرجوع فيه الى ما تقضيه سائر  
الاصول العملية . نعم تقدم استثناء الوردين بالاضابطين المتقدمتين ،  
والحاصل : انه لا بد للفقيه من ملاحظة ما يستفاد من دليل كل حكم بخصوصه  
في مقام تشخيص ان موضوع الحكم بنامه أو ببعضه هل يكون بنفسه مجري  
الاستصحاب الوجودي أو العدمي أم لا ؟ ؟ وانه بالنظر الى القيود المأخوذة في  
الموضوع مثبت أم لا ؟ وانه بلسان اثباته هل يكون من موارد الاستثناء أم لا ، ؟  
والذي يهمنا في ابحاثنا الاصولية هو اعطاء هذا المقدار من الضابطة والافتعنين  
ظواهر الادلة في كل حكم من الاحكام بخصوصيته على عهدة الفقيه في المباحث الفقهية  
فلا يهمنا التكلم في ما نعرض له في المقام شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) من  
المسائل وتشخيص ان الاستصحاب فيها مثبت أم لا فانه على عهدة محله ، ولعل

الخلاف الواقع فيها ونظائرهما على كثرتها من المحققين الاعلام مع اعترافهم باعتبار الاستصحاب أصلاً عملياً لا من باب الطريقية والامارية انما هو من جهة اختلاف أنظارهم (قدم) فيما يستفاد من أدلة تلك الاحكام لا من جهة الخلاف والاشكال في اعتبار لسان الاثبات من الاصل وعدمه .

الامر التاسع مقتضى اطلاق أدلة اعتبار الاستصحاب ومناطق حجته المستظهر منها ، عدم الفرق في اعتباره وجريانه بين ان يكون المستصحب مشكوك البقاء رأساً في الازمنة اللاحقة من دون احراز زواله في شيء منها كما في فرض اليقين بعدم تحقق شيء في الزمان السابق والشك في بقاء ذلك المعدم في الازمنة اللاحقة جميعها ، أو انقطاعه وتحوله إلى الوجود في بعضها ، وبين أن يكون مما علم بزواله في بعض الازمنة اللاحقة وشك في بقاءه وانتفائه في الزمان المتوسط بين زمان اليقين باصل التحقق وزمان العلم بالزوال فكما يعول على الاستصحاب في الفرض الاول كذلك يصح التعويل عليه في هذا الفرض فيتعبد ببقاء المستصحب بالنسبة إلى ذلك الزمان المتوسط ، وإن كان ينقطع بالنسبة إلى الزمان الثالث ، لانقطاع موضوعه من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه ، وهذا كما إذا فرض العلم بحياة عمرو في يوم السبت والعملم بموته في يوم الاثنين وفرض الشك في بقاءه وانعدامه في يوم الاحد من جهة الشك في أن موته كان حادثاً فيه أو في يوم الاثنين ، فانه يبنى على بقاءه في يوم الاحد بالنظر إلى الأثر العملي المترتب عليه ، بل التأمل في موارد الاجتهاد بالاستصحاب يقضي بان اغلبها من هذا القبيل ، فان من يريد التعبد به والتعويل عليه يعلم حين التعويل بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى ما يأتي من الزمان أو يعلم بانتقاضها فعلاً ، وإنما يتعبد بالبقاء بالنسبة إلى الزمان السابق المتوسط .

وبالجملة لا يقدرح في اعتبار الاستصحاب وصحة التعويل عليه بتملق الشك في

البقاء بزمان متوسط بين زمان اليقين باصل التحقق وزمان العلم بالزوال ، بل هو المبني به في غالب موارد الحاجة إلى التمسك بالاستصحاب ، نعم يعتبر ان يكون ذلك البقاء المشكوك فيه بنفسه تمام الموضوع أو بعض الموضوع للآثر الشرعي الذي يتخبر في ترتيبه والجرى العملي على طبق ما يقتضيه من جهة الشك في البقاء .

وأما إذا كان الموضوع للآثر أمراً آخر ملازماً لذلك البقاء نحو تأخر الموت عن يوم الاحد أو حدوثه في يوم الاثنين في المثال المذكور وأمثال ذلك من العناوين الملازمة لبقاء العمر وفي يوم الاحد مثلاً فلا يجرى للاستصحاب مطلقاً لا بالنسبة إلى نفس ذلك الامر المشكوك ببقائه ، كحيوية عمرو في يوم الاحد مثلاً ولا بالنسبة إلى ذلك الامر النعتي والعنوان الملازم ،

أما (الاول) فلنفرض عدم ترتيب الآثر على نفس الجرى ولزوم الأخذ بلسان الاثبات من الاصل بالنظر إلى موضوع الآثر ، وقد عرفت انه لا اعتبار به إلا أن تنطبق على المورد إحدى الضابطين المتقدمتين في الامر السابق ،

وأما (الثاني) فلوضوح انتفاء الحالة السابقة ،

وعلى ما ذكرناه يتفرع انه لو علم مثلاً بقلة ماء في يوم السبت ، ثم علم بالفعل أي في يوم الاثنين مثلاً ببلوغه كراً ، ولكن تردد الامر في انه صار كراً في يوم الاحد أو في يوم الاثنين ، فان كان الحادث المعلوم حدوثه في الجملة مما يعلم ببقائه بمد تحققه مقدار يومين أو ازيد مثل ان يعلم في المثال المتقدم ببقاء الكرية بمد حدوثها مقدار يومين أو ازيد ، فلا مانع من استصحاب وجود القلة المتحققة في يوم السبت إلى يوم الاحد ، كما لا مانع من استصحاب عدم تحقق الكرية المعلومة فيه إلى يوم الاحد الذي شك في حدوثها فيه ، وحينئذ فان فرض ملاقات ذلك الماء في ذلك اليوم لشيء من النجس - كما بنجاسته ، وذلك لاحتراز موضوع التنجس فيه بكل



جزئيه ، غاية الامر ان أحد جزئيه محرز بالوجدان وهو أصل الملاقات ، والاخر محرز بالتعبد الاستصحابي وهو استصحاب قلة الماء أو عدم كربيته إلى زمن الملاقات .  
 هذا بالنسبة إلى الزمان المتوسط بين الزمانين وهو يوم الاحد وأما بالنسبة إلى الزمان الأخير وهو يوم الاثنين ، فالمنروض العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالاً أما من جهة انتقاضها في يوم الاحد وبقاء الحالة الثانية ، وهي الكرية إلى يوم الاثنين ،

وأما من جهة حدوث الانتقاض بحدوث الكرية في نفس هذا اليوم وعلى كلا التقديرين فيحكم بعدم تأثير الملاقات فيه ، وأما وصف حدوث الكرية في اليوم الأخير فالمنروض عدم كونه موضوعاً للأثر حتى يحتاج في احرازه إلى لسان الاثبات من استصحاب عدم الكرية الجاري بالنسبة إلى اليوم المتوسط ، هذا إذا كان الحادث للملوم حدوثه مما يبقى قطعاً بعد حدوثه في بعض الازمنة اللاحقة ، وأما إذا كان الحادث كالكرية في المثال مما علم بزواله بعد تحققه وعدم استمراره إلا في يوم حدوثه فقط ، ولازمه أن الكرية مثلاً ان كانت حادثة في اليوم المتوسط لم تبق بالفعل قطعاً وإن حدثت في اليوم الأخير فهو متحقق كذلك ، ففي مثل هذا الفرض أيضاً لا مانع من الاستصحاب الوجودي والمعي بالنسبة إلى قلة الماء أو عدم كربيته المحرز في اليوم الاول وهو يوم السبت إلى يوم الشك وهو يوم الاحد ، ويترب على كل منهما ما يفرض له من الأثر الشرعي العملي ،

وأما وصف حدوث الكرية في اليوم الأخير فلا يشته استصحاب ذلك الوجود أو العدم بالنسبة إلى اليوم المتوسط بمعنى انه لا يصح البناء استناداً إلى ذلك الاصل على ان الكرية انما تحققت في يوم الاثنين مثلاً وإن الماء معتصم فيه لا يتنجس بالملاقات مع النجس ، لا قبله وهو يوم الاحد حتى تكون على الفرض غير باقية في يوم الاثنين

( في أصالة عدم تأخر الحادث )

فانه لا وجه لمصحيح لهذا البناء بعد عدم احراز الكرية في ذلك اليوم لا بالوجدان لاحتمال تحققه في يوم الاحد ، ولا بالتعبد لما عرفت من عدم العبارة بلسان الاثبات من الاصول .

ومما ذكرناه يظهر لك ان ماشاع في السنة الاصحاب بل نسب الى المشهور ( قدم ) من اصالة تأخر الحادث لا يستقيم على اطلاقه ، وانه ان كان المراد منه ما ذكرناه من ان مقتضى الاستصحاب هو البناء التعبدى على بقاء الحالة السابقة في القطعة الخاصة المتوسطة بين زمان المتيقن السابق وبين زمان زوال ذلك المتيقن اللاحق وترتيب ما لبقائها في تلك القطعة المتوسطة من الآثار الشرعية العملية ، فهو حق لا محيص عنه .

وان كان المراد منه ان مقتضى الاستصحاب هو التعبد بوصف التأخر للحادث المعلوم اصل حدوثه كالكرية مثلا اما بالنسبة الى نفس اجزاء الزمان او بالنظر الى حادث آخر . كالملاقات مثلا - فان كان المراد من ذلك ان هذا الوصف بنفسه مجرى للاستصحاب ، فقد عرفت وجه بطلانه وهو انتفاء الحالة السابقة ، وذلك لان ما علم بحدوثه اما حدث متقدماً على الزمان الخاص ، او الحادث الآخر أو متأخراً عنه ولا يكون في البين زمان يعلم بحدوث ذلك الحادث واتصافه بوصف التأخر عنه حتى يشك بعد ذلك في بقاءه بوصف تأخره فيستصحب وإن كان المراد أن مقتضى استصحاب بقاء الحالة السابقة الى الزمان المتوسط بين الزمانين والتعبد ببقاء تلك الحالة في تلك القطعة هو التعبد بتأخر الحادث فقد عرفت ابقائه على أحد الامرين قد ثبت بطلان كليهما فيما سبق احدهما كون الاستصحاب معتبراً من باب الطريقية ثانيهما اعتبار لسان الاثبات من الاصل .

نعم قد عرفت استثناء الموردين فان كان الفرض من احدهما صح التعبد بوصف

التأخر ، وإن كان المراد مما شاع بينهم (قدم) أن أصالة تأخر الحوادث هي أصل عقلائي مستقل برأسه في قبيل ساير الأصول ، ولا ربط لها بالاستصحاب ولا يعتبر انطباق موردها عليه من دون فرق في ذلك بين كون الملاحظ في موردها نفس اجزاء الزمان أو كان المنظور حادثاً آخر فهو باطل جداً ، لعدم ما يبدل على ثبوتها واعتبارها في طريقة العقلاء ولا في طريقة الشارع بل الثابت عدمه إذ ليس في اليمين ما يتوهم دلالة على اعتبار هذا الأصل في نفسه .

هذه جملة القول بالنسبة إلى الشك في تقدم الحادث وتأخره بالنظر إلى اجزاء الزمان فقط ، وأما في صورة تردد الأمر في الحادثين المعلوم حدوث كليهما والشك في تقدم أحدهما على الآخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه في مورد إمكانه ، فالتحقيق في هذا الفرض أنه لا مانع أيضاً من استصحاب ما هو المتيقن ثبوته في السابق من الوجود للوجود في السابق أو العدم للحادث في اللاحق والتعبد ببقائه بالنظر إلى القطعة الخاصة المتوسطة بين زمان أصل التحقق وبين الزمان المعلوم زوال ذلك الوجود أو العدم فيه بعد فرض وجود الأثر الشرعي العملي ، لبقائه بالنسبة إلى تلك القطعة ، لكونه تمام الموضوع له ، أو بعض الموضوع المركب ، أو المقيد مع فرض احراز ساير الاجزاء ، أو القيود بالوجدان ، أو بتعبد آخر .

والحاصل : أنه لا مانع من الاستصحاب الوجودي أو العدمي بفناء كان وليس التامتين أو الناقصتين بالنظر إلى الزمان المتوسط بين الزمانين بعد فرض كون البقاء بنفسه موضوعاً للأثر الشرعي ، أو دخيلاً فيه مع فرض عدم دخالة عنوان آخر ملحوظ بين الحادثين من نحو السبق ، واللاحق ، والتقدم والتأخر والتعاقب وامثال ذلك من العناوين التي ربما لا تنفك عقلاً عن بقاء الوجود أو العدم المحرز في السابق إلى الزمان المتوسط بين الزمانين وإلا فمع فرض دخالة شيء منها في الأثر

الشرعي المستتبع للجرى العملي بأن يكون الحكم الشرعي معلقاً في مقام الجعل على شيء من هذه العناوين فقد تقدم أنه لا يجري الاستصحاب الوجودي ولا العمدي في نفس هذه العناوين لانقضاء الحالة السابقة ولا يمكن احرازها باستصحاب الوجود أو عدم المعلوم سابقاً للشكوك بقائه في القطعة المتوسطة لعدم العبرة بلسان الاثبات من الاصل والفروض ان عنوان تأخر الحادث بخصوصه ليس مما يقتضيه أصل عملي معتبر في نفسه ليجني عليه كلما شك فيه وفي تقدمه وحينئذ فالحكم يختلف باختلاف الفروض والصور المتصورة في المقام (ف) تارة ) : يفرض العلم بالتقدم والتأخر و ( اخرى ) يشك في ذلك ويحتمل التقارن وايضاً قد يجري الاستصحاب في الوجود السابق أو عدم السابق للحادث في اللاحق بمفاد ( كان ) أو ( ليس ) التامتين ، وقد يجري الاصلان الوجودي والعمدي بمفاد ( كان ) أو ليس الناقصتين وكل ذلك قد يكون بالنظر الى أحد الحادثين فقط لفرض الجهل بتاريخ حدوثه بعد العلم باصل حدوثه ، فتم فيه أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك في بقاء المتحقق سابقاً إلى زمان آخر ، وهذا مع فرض العلم بتاريخ حدوث الحادث الآخر ، فيدور أمره بين زمانين زمان معلوم متحققه فيه في السابق وزمان معلوم زواله فيه في اللاحق .

وقد يفرض تامة أركان الاستصحاب بالنظر إلى كلا الحادثين للجهل بتاريخ كل منهما ويختلف الحكم ايضاً في مثل هذا الفرض من حيث جريان الاصلين فيه بلا تعارض نظراً إلى انتفاء ما يوجب من العلم بالمخالفة القطعية العملية ، للتكليف المنجز ، أو التنافي بينهما في مقام العمل ، أو العلم بمخالفة احدهما مع الواقع ، أو مع كونهما متعارضين ومتساقطين نظراً الى تحقق شيء من تلك المحاذير ، وايضاً قد يفرض للموضوع الاثر الشرعي المحتمل الذي يتحير في تطبيق العمل على ما يقتضيه أمراً بسيطاً يكفي استصحابه بنفسه في الخروج عن الحيرة في مقام العمل ، وقد

يفرض كونه مركباً ، أو مقيداً مع فرض احراز بعض الاجزاء أو القيود أو ذات المقيد بالاستصحاب والبعض الآخر بالوجدان أو بتعدد آخر وقد يفرض كون الموضوع مما لا يقع بنفسه مجرى الاستصحاب ، لانتفاء المساله السابقة ، ولا يمكن احرازه بالتعدد بالبقاء في مجرى الاستصحاب المفروض ، لا بتناؤه على الاخذ بلسان الاثبات من الاصل ، فمع اختلاف هذه الفروض وتعدد الجهات للتصوره في المقام لا بد من التأمل التام في كل جهة والحكم فيها بما تقتضيه القاعدة في ذلك الفرض .  
بقي هنا أمور ينبغي التنبيه عليها :

( الاول ) : ربما يتوهم في فروض العلم بتاريخ أحد الحادثين ، انه لا يختص جريان الاستصحاب بمجهول التاريخ ، بل كما يجري فيه مجري في معلوم التاريخ ايضاً ، وكما يتعارضان في مجهولي التاريخ ، يتعارضان مع الجهل بأحدهما ، ويوجه ذلك بدعوى ان الحادث المعلوم تاريخه وإن كان لا شك فيه بالنظر الى نفس اجزاء الزمان ، حيث ان المفروض العلم بزمان عدمه وزمان حدوثه واتصال احدهما بالآخر إلا انه مع ذلك مما يمكن أن يتعلق الشك بوجوده الخاص وهو وجوده في ظرف الحدوث الواقعي للحادث الآخر ، فبالنظر إلى هذا الوجود الخاص يجزي الاستصحاب العدمي .

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا التوهم لوضوح انه كما لا تكون الوجود الخاص لكل من الحادثين وهو وجوده في الزمان الواقعي للحادث الآخر بمفاد ( كان ) الناقصة حالة سابقة ، كذلك لا تكون حالة سابقة للعدم الخاص المقابل لذلك الوجود وهو عدم كل من الحادثين في زمان الحدوث الواقعي للحادث الآخر بمفاد ( ليس ) الناقصة .

نعم ، يصح القول بانتفاء ذلك الوجود الخاص في السابق لكونه بنحو السالبة

بانتفاء الموضوع ، ومن للعلوم انه لا يربط لهذا السلب بالسلب النعني ، وانه لا يمكن احراز الثاني في زمان تحقق الموضوع باستصحاب الاول إلا مع التعويل على لسان الاثبات من الاصل والأخذ بالملازمة العقلية ، كما اوضحناه مراراً .

( الثاني ) : انه لا بد من فرض الازمنة الثلاثة في موارد فرض العلم الاجمالي بحدوث الحادثين في زمانين مع تقدم احدهما على الآخر لاعلى التعيين ( احدهما ) زمان تحقق عدم كل منهما ، ( ثانيهما ) : زمان تحقق أحد الحادثين لاعلى التعيين و ( ثالثها ) : زمان تحقق الحادث الآخر كذلك . وحينئذ :

( فتارة ) : يفرض الاثر الشرعي الوجود الخاص لكل منهما ، وهو وجوده للتصف بكونه في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة ، ففي مثل هذا الفرض لا يجري للاستصحاب العدمي في شيء من الحادثين مطلقاً ، سواء فرض الجهل بتأريخ احدهما أو كليهما ، لا بالنظر الى الزمان الثاني ، ولا بالنظر الى الزمان الثالث ، ووجهه واضح مما سبق من أن هذا العدم لاحتمال يكون سلباً نعنيًا ، وليس لهذا النحو من العدم حالة سابقة بشك في بقائها وزوالها حتى يستصحب ، وإن مثله لا يثبت باستصحاب العدم المحمولى للتحقق سابقاً إلا على القول باعتبار لسان الاثبات في الاصول .

( و اخرى ) : يفرض الاثر الشرعي لمجرد استمرار عدم كل من الحادثين في نفسه وبقائه في القطعة الخاصة من الزمان مع قطع النظر عن كون تلك القطعة زمان حدوث الآخر أو عدمه ، وقد عرفت فيما فيما سبق ان تلك القطعة الخاصة هي زمان الشك في بقاء العدم الموضوع الاثر وانها هي الزمان المتوسط بين الزمان الاول وهو زمان العدم المقطوع به ، والزمان الثالث وهو زمان الوجود وزوال الحالة السابقة قطعاً ، وان التمسك ببقاء العدم مخصوص بذلك الزمان المتوسط دون الزمان

الثالث من جهة العلم بقهق ذلك الحادث وارتفاع عدمه السابق في هذا الزمان لكن مردداً بين كونه بنحو الحدوث ، وهو أول الوجود ، وبين كونه بنحو البقاء والاستمرار من الزمان المتقدم عليه وهو الزمان المتوسط المشكوك حدوثه فيه ، كما عرفت انه يشكل جريان الاستصحاب العددي في معلوم التاريخ من الحادثين رأساً ولا ينبغي الاشكال في جريانه في مجهول التاريخ متما وانه في فرض الجهل بتاريخ كليهما لا ينبغي الاشكال في جريان هذا الاستصحاب العددي في كل منهما ، غاية الامر انها ربما يتعارضان ويتساقطان لوجود مناطه في بعض الفروض .

(وثالثة) : يفرض وجود الأثر الشرعي العملي لعدم كل من الحادثين لا مطلقاً بل عدمه المتحقق في الزمان الواقعي لحدوث الآخر بان يكون الموضوع للحكم الشرعي مركباً من أمرين بنحو التركب المحض وهما عدم أحد الحادثين وحدث الآخر في زمان واحد من غير تقييد بعنوان خاص بينهما من العناوين اللازمة للأمرين ، من مثل التقدم ، أو التأخر ، أو نحو ذلك ، ومن دون ان يكون ذلك المعدم ملحوظاً بوجه النعت حتى يكون بمعنى سلب الوجود النعتي ، وهو الوجود الخاص المنصف بكونه في زمان تحقق الآخر ويكون المعدم للموضوع للأثر عدم هذا الوجود ، بل المفروض كون الموضوع هو مجرد عدم أحد الحادثين بالعدم المحمولي وتحققه في ظرف حدوث الآخر . وحينئذ فان فرض العلم بتاريخ أحد الحادثين ، ففي معلوم التاريخ لا يجري الاستصحاب ، كما تقدم .

وأما مجهول التاريخ فان فرض احراز حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثالث أنحل العلم الاجمالي وتبين الزمان الثاني لحدوث مجهول التاريخ ، فلا يبقى مورد للاستصحاب ، وإن فرض احراز حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثاني ، فاستصحاب عدم مجهول التاريخ بالنسبة الى الزمان الثالث لا مجال له لعدم بالاتمام ،

في هذا الزمان على الفرض ، وهكذا بالنسبة إلى الزمان الثاني لما مر من انحلال العلم والقطع ببقائه عدمه السابق في الزمان الثاني والقطع بحدوثه في الزمان الثالث ، فلا شك في بقاء العدم السابق في شيء من الزمانين حتى يستصحب ويتم به موضوع الاثر الشرعي .

نعم لو فرض الازمنة أربعة لكان استصحاب عدم مجهول التاريخ بالنظر الى الزمان الثالث جارياً بلا اشكال ، لتامة أركانه ، وعليه يتم موضوع الاثر الشرعي المفروض تركبه ، باحراز أحد جزئيه بالوجدان وهو حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثالث ، والآخر بالتعبد وهو عدم تحقق مجهول التاريخ في ذلك الزمان ، هذا اذا كان المفروض الجهل بتاريخ احدهما ، وأما لو فرض الجهل بتاريخ كليهما معاً ، فالحق عدم جريان الاستصحاب العدمي في شيء من الحادثين لا بالنسبة الى الزمان الثالث لفرض العلم بالانتقاض فيه بالنظر الى كل منهما ، أما بنحو حدوثه فيه . وأما بنحو الاستمرار والبقاء من الزمان الثاني ، ولا بالنسبة الى الزمان الثاني لوضوح أن احراز عدم أحد الحادثين فيه لا يكفي في احراز تحقق الموضوع المركب المفروض في المقام ، إذ لا يعلم بأن الزمان الثاني الذي يبني على عدم كل من الحادثين هو بعينه زمان الحدوث الواقعي للحادث الاخر ، بل هو بعد مرده بين حدوثه فيه أو في الزمان الثالث ، ففي الحقيقة لا يحرز بالنظر الى الزمان الثاني شيء من جزئي الموضوع ، فان تحقق أحد الحادثين بعينه في الزمان الثاني غير محرز بالوجدان ، وأما عدم حدوث احدهما فيه فهو وإن كان مجرى للاصل إلا انه مع ذلك لا يحرز به كون العدم المتعبد به عدماً في زمان الحدوث الواقعي للحادث الاخر ، لما عرفت .

نعم ، لو كان المفروض قابلية كلا الزمانين - اعني الثاني والثالث - للتعبد



يبقاه عدم كل من الحادثين فيهما ، لكان يتم موضوع الاستصحاب من جهة العلم الاجمالي بحدوث كل من الحادثين في مجموع الزمانين فكان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والجزء الاخر . وهو عدم حدوث الحادث الآخر - بالتعبد ، ولكنك عرفت عدم إمكان التعبد ببقاء العدم في مجموع الزمانين ، للعلم بالانتقاض في الزمان الثالث ، وهذا الفرض الاخير هو الذي فرضه المحقق صاحب الكفاية (قده) بقوله : وكذا فيما كان - يعني الاثر - مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً الخ وانكر جريان الاستصحاب العدمي في الحادثين فيه ، مع انه (قده) معترف بجريانه في مثله مع فرض العلم بتاريخ أحد الحادثين ، وقد افاد (قده) في وجه عدم الجريان في صورة الجهل بتاريخهما ، انه لا تتم فيها أركان الاستصحاب لانها يجريان فيتمارضان ويتساقطان ، وقد اتضح مما سبق ان ما افاده (قده) هو الحق الذي لا محيص عنه ، نعم ، هو (قده) قد ذكر في تقريب ما افاده تعليلاً بما مر ما ذكرناه من التعليل ،

وملخص ما افاده (ره) ان معنى التعبد الاستصحابي هو التعبد ببقاء ما كان واستمرار عين ما تحقق ، لانه تعبد بحدوث أمر حادث ، وهذا أي التعبد بالبقاء متوقف على احراز اتصال زمان للشك أي الزمان الذي يشك في بقاء الشيء المتيقن سابقاً فيه بزمان اليقين أي الزمان الذي يعلم بتحقق الشيء المشكوك بقاءه فيه ليصدق البقاء والاستمرار بالنسبة الى ذلك الشيء . وأما مع انفصال الزمانين بأن يتخلل بينهما زوال المتيقن للسابق وانقطاعه في زمان فلا يصدق على تحققه بعد ذلك الزمان البقاء والاستمرار لذلك التحقق السابق بل يكون الشيء حادثاً ومنتحماً جديداً ، فمع احراز اتصال الزمانين يصح التعبد بالاستصحاب بلا اشكال كما انه مع احراز الانفصال لا يصح التعبد به كذلك .

و اما مع عدم احراز احد الامرين يكون التعبد به نظراً الى عموم دليل الاحتياط من التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه وافاد « فده » ان محل البحث من هـ - القبول اي مما لم يحرز منه اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن السابق ويكون امره مردداً بين الامرين ، وذلك لأن المفروض في محل الكلام هو ان عدم كل من الحادثين المشكوك فيه في الحالة الثانية الذي يراد التعبد به ليس هو عدمه المرسل الملحوظ بالنسبة الى عمود الزمان مع قطع النظر عن كونه في زمان حدوث الحادث الآخر ام لا ، بل هو عدمه الخاص وهو عدمه المتحقق في الزمن الواقعي لحدوث الحادث الآخر ، وهذا الزمان الواقعي لحدوث الحادث معلوم ومتعين ومتصل بالزمان الاول - اي بزمان اصل التحقق السابق - في فرض العلم بتاريخ احد الحادثين فانه في هذا الفرض يعلم بحدوث احد الحادثين معيناً في خصوص الزمان الثاني وهو متصل بالزمان السابق المتيقن .

واما في فرض الجهل بالتاريخين فلا يكون الامر كذلك ، لأن الزمان الواقعي للحادث الآخر في هذا الفرض مردد بين ما هو متصل بزمان وهو الزمان الثاني وبين ما هو منفصل عنه وهو الزمان الثالث فلا يحرز اتصال زمان المشكوك فيه ، وهو الزمان الواقعي لحدوث الحادث الآخر بزمان المتيقن وهو العدم السابق لهذا الحادث الذي يراد استصحابه ، لتردد زمان حدوث الآخر بين كونه الزمان الثاني في متصل بالزمان السابق وبين كونه الزمان الثالث في منفصل عنه لكون الزمان الثاني هو الزمان الواقعي لحدوث الحادث الذي يراد استصحاب عدمه ، فالتعبد ببقاء ذلك العدم في مثل هذا الفرض لا بد ان يكون في مجموع الزمانين ويتردد امره لا محالة بين ان يكون تعبداً ببقاء امره سابق - وهذا بالنظر الى الزمان الثاني - او تعبداً بحدوث امره وتجدده - وهذا بالنظر الى الزمان الثالث .

هذا ملخص ما افاده ( قدّه ) في تقرب عدم جريان الاستصحاب في هذا  
 الفرض ، وهو في غاية الجودة لو كان المفروض ارادة التعبد ببقاء عدم كل من  
 الحادثين في مجموع الزمانين ، فانه حينئذ يتم ما تقدم من التقريب والتعليل بعدم  
 تمحض التعبد بالعدم في كونه تعبدأ بالبقاء بل يحتمل كونه تعبدأ بالحدوث بالنظر  
 الى الزمان الثالث ، وأما على ما اشرنا اليه من أن الواقع انتفاء الشك في بقاء عدم  
 الحادثين بالنسبة الى الزمان الثالث للعلم بالانتقاض وانقضاه عدم كل من الحادثين  
 وانقلابه الى الوجود بالنظر اليه ، أما بنحو حدوثه فيه . وأما بنحو البقاء والاستمرار  
 من الزمان الثاني ، فلا يعقل التعبد حينئذ ببقاء عدم شيء من الحادثين بالنظر إلى  
 مجموع الزمانين رأساً ، لانه يعقل ولكنه لا يتمحض في كونه تعبدأ ببقاء ما كان .  
 هذا وبالتأمل فيما أوضحناه يعرف عدم توجه ما أورده عليه شيخنا العلامة  
 النائيني ( قدّه ) بما حاصله انه ان أراد من عدم المتحقق لكل من الحادثين الذي  
 يراد التعبد به في الزمان الواقعي لحدوث الآخر ، عدم النعنى المفروض له بمعنى  
 عدم وجوده الخاص المتصف بتحقيقه في زمان الحدوث الواقعي لحدوث الآخر فهو  
 خارج عن محل الكلام ومفروض المقام ولا يصح ان يقع مجرى للاستصحاب من  
 جهة انتفاء الحالة السابقة لا من جهة عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فانه  
 لا ربط له بهذه المسألة ، وإنما المقصود بالاحراز هنا بموتة التعبد الاستصحابي وما يكون  
 مجرى للاستصحاب العدمي هو العدم المحمولي لكل من الحادثين في زمان حدوث  
 الآخر ، فلا محالة يكون الزمان ظرفاً لتحقيق الامرين وهو بقاء عدم احدهما في زمان  
 حدوث الآخر ، فيتصل لا محالة زمان الشك - وهو الزمان الثاني - بزمان اليقين ويجوز  
 فيه الموضوع المركب بكلا جزئيه ، احدهما بالوجدان والاخر بموتة الاستصحاب  
 العدمي ، فانك عرفت انه ( قدّه ) لم يفرض موضوع الاثر العدم النعنى - الذي لا يصح

استصحابه لما عرفت - ولا المدم المحمولى المرسل الذي يحتمل بقاءه واستمراره في  
عود الزمان الذي يصح استصحابه لما عرفت من تمامية اركانه ، بل إنما فرض (قده)  
تركب الموضوع بنحو الانضمام من امرين (احدهما) حدوث أحد الحادثين في زمان  
والآخر تحقق عدم الحادث الآخر في عين ذلك الزمان ، لامطلق عدمه المتحقق فيه  
أو في غيره ، وهذا هو الشأن في كل مورد يكون الموضوع فيه مركباً من امرين  
متحققين في زمان واحد ، فان معنى تركبه منهما ليس إلا اجتماعهما في ذلك الزمان  
وكذا لا محل لما اورده (قده) في المقام من ان المعنى الصحيح لانفصال زمان الشك  
عن زمان اليقين الذي يمنع عن جريان الاستصحاب لعدم صدق التعبد بالبقاء معه ،  
عبارة عن تخلل زمان يعلم تفصيلاً بانتقاض الحالة السابقة فيه بين زمانى العلم باصل  
تحقق تلك الحالة وزمان الشك فيها ، كما إذا فرض العلم بعدم وجوب الاكرام قبل  
الزوال ، والعلم بوجوبه منه إلى الغروب ، وشك في وجوبه بعده ، وكما إذا فرض العلم  
بنجاسة الانائين أحدهما واقع في جهة الشرق والآخر في جهة الغرب من المكان  
الخاص ، ثم حصل العلم بطهارة الشرق بخصوصه سواء فرضناه متميزاً عند وقوع  
المطر عليه لكونه واحداً مثلاً ، أو فرضناه مردداً بين انائين شرقيين ، ثم فرض  
طر والاشتباه بين الانائين فاشتبه الغربى بالشرقى ، فانه لا يجري الاستصحاب في شيء  
منهما لعدم احراز اتصال زمان الشك في النجاسة فيه بزمان اليقين وهو زمان العلم  
بنجاسة كل منهما فانه يحتمل في كل منهما كونه مما علم بطهارته في برهة من الزمان ،  
فتخلل زمان العلم بالانتقاض بين الزمانين وانفصل زمان الشك عن زمان اليقين ،  
وهذا المعنى من الانفصال منتف في محل الكلام وهو فرض الجهل بتاريخ الحادثين  
قطعاً ، لعدم تخلل العلم التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة في أحد الحادثين في برهة  
من الزمان ، وإنما المفروض فيه هو العلم الاجمالي بذلك وهو لا يمنع عن جريان

الاستصحاب وإلا لكان مانعاً عن جريانه في جميع موارد العلم الاجمالي وهو خلاف الواقع ، بل إنما يكون منشأً للتعارض بين الاصول الجارية في اطراف الشبهة وتساقطها فانك عرفت مما سبق ان ما افاده من أصل اعتبار اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن السابق حق لا يحيص عنه لكنه لا ربط له بمسألة انفصال الزمانين بمعنى تخلل العلم التفصيلي بينهما بالانتقاض .

( الثالث ) لا يخفى عليك ان ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في شيء من الحادئين في فرض الجهل بالتاريخين وفي معلوم التاريخ منهما لو كانا مختلفين ، إنما هو في فرض ترتب الاثر على الموضوع المركب من تحقق احدهما في زمان وعدم تحقق الاخر في ذلك الزمان ، كما في مثل ملاقات النجاسة وعدم الكرية ، او موت المورث وعدم اسلام الوارث ، أو بيع الراهن وعدم رجوع المرتهن عن اذنه ، وأمثال ذلك من الموضوعات المركبة من تحقق شيء وعدم شيء آخر في زمان تحققه مع فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في زمان غير زمان الآخر وعدم تميز ما هو المتقدم منهما عن المتأخر ، وهذا كله فيما يفرض من الحادئين لا تضاد بينهما ولا يكون احدهما رافعاً وناقضاً للاخر ،

وأما ما كان من الحادئين من هذا القبيل ، كما في مثال الطهارة والحدث والطهارة والنجاسة ، فلا يتصور العلم الاجمالي فيه بحدوث كل منهما في احد الزمانين مع الجهل بالمتقدم والمتأخر إلا مع فرض الجهل بتاريخ كل منهما وإلا فع العلم بتاريخ احدهما وأنه هو الزمان الثاني مثلاً فينحل العلم الاجمالي لا محالة لأنه يتعين الزمان الثالث للحدث الاخر فيتميز المتقدم عن المتأخر كما عرفت في الحادئين الغير المتضادين .

نعم ، بتصور ذلك فيهما ايضاً فيما إذا فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في أحد الازمنة الثلاثة ، فإنه حينئذ يجتمع العلم الاجمالي مع الجهل بالمتقدم والمتأخر

حتى في فرض القلم بتاريخ احدهما وانه هو الزمان الثاني مثلا من الازمنة الثلاثة التي هي اطراف العلم الاجمالي ، وذلك لاحتمال حدوث الاخر في الزمان الاول ليكون منتقضا ومرتفعاً أو في الزمان الثالث ليكون باقياً ، وعلى أي حال لا محل للاستصحاب فيما كان من الحادئين من هذا القبيل ، سواء فرض الجهل بتاريخ كل منهما أو الجهل بتاريخ احدهما ، فلا يجري الاستصحاب في عدم كل منهما بالنظر إلى زمان تحقق الاخر في الفرض الاول ولا في عدم المجهول بتاريخه نظراً الى زمن تحقق المعلوم بتاريخه ، وذلك لعدم وجود أثر شرعي في مثل هذين الحادئين بفرض ترتيبه على موضوع مركب من تحقق احدهما في زمان وعدم تحقق الاخر في ذلك الزمان ، وإنما الاثر المفروض وهي التناقضية والرافعية بالنسبة إلى ما يصاده ، مترتب على ما يتصف به كل منهما وهو وصف التأخر عن الاخر .

والخلاصة : انه لو كان الاستصحاب جارياً في مثل الحادئين لكان حاله حال ما تقدم في الفروض السابقة حدواً بحدو في التفصيل وجمات الاشكال ، لكنه لا يجري له رأياً لفرض عدم الاثر الشرعي في مجرى الاستصحاب وهو عدم كل من الحادئين ، وفرض عدم اثباته لما هو موضوع الاثر وهو وصف التأخر وتحقق أحد الحادئين بعد زمان تحقق الاخر ، وفرض عدم جريان الاستصحاب في نفس هذا الوصف لا انتفاء الحالة السابقة فيه . فلا يتم موضوع الاستصحاب بالنسبة اليه فلا يبقى مجال في مثل الحادئين لملاحظة جريان الاستصحاب العمدي في فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في زمان غير زمان الاخر ، بل ينحصر الامر في ملاحظة جريان الاستصحاب الوجودي في نفس ما هو الحادث المعلوم حدوثه من الطهارة والحدث بمنظور احرازه في زمن الشك لترتيب ماله من الاثر الشرعي العملي فان شيئاً منهما بالخصوص ليس محالاً للعلم بالارتقاع في زمن الشك بل يحتمل بقائه فيه ،

لاحتمال تأخره عن الآخر ،

نعم ، الامر في مثل هذين الحادثين بعكس ما عرفتته في القسم السابق ، فان الاستصحاب الوجودي في فرضنا هذا مخصوص بالمعلوم تاريخه ولا مجرى له في المجهول تاريخه في كلا الفرضين ، فرض الجهل بالتاريخين ، وفرض الجهل بتاريخ احدهما فان جريانه في معلوم التاريخ خال عن وجوه الاشكال ، واما المجهول تاريخه فاستصحاب الوجودي فيه محل لاشكال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فان مجرى الاستصحاب فيه يتردد امره بين تحققه في الزمان السابق على زمان المعلوم تاريخه حتى يكون مرتفعاً قطعاً ولا يكون زمان الشك منفصلاً عن زمان اليقين وبين تحققه في الزمان المتأخر عن ذلك الزمان حتى يكون باقياً قطعاً . ويكون زمان الشك متصلًا بزمان اليقين وهذا كله يظهر ويتضح بالتأمل ولا يسع المجال لتوضيح الحال وزيادة التفصيل .

الامر العاشر ربما يعول على استصحاب الصحة في الاعمال المركبة الواجبة او المندوبة من نحو الصلاة والحج ونحو ذلك ، فيما اذا فرض الشك في اثنائها في عروض ما يوجب فسادها ، لفقدان ما يحتمل اعتباره فيها او لاحتمال الاخلال بما هو معتبر فيها قطعاً من الامور الوجودية او العدمية .

والحق كما اسلفناه في مباحث البرائة والاشتغال انه لا محل لجريان هذا الاصل فيها ، وذلك لانه ان اريد من الصحة التي يراد التبعيد ببقاها هي الصحة الفعلية المترتب عليها سقوط الامر فلا خفاء في ان ما يتصف بها هو مجموع العمل المركب المتحقق تدريجاً بعد تحققه جامماً لجميع ما يعتبر فيه من الاجزاء والقيود ، والمفروض ان مجموع العمل بعد لم يتحقق ، ومن الواضح انه بعد تحققه لا يخلو أما ان يتصف بوصف الصحة أو بوصف الفساد والبطلان ، فالصحة الفعلية القائمة بمجموع العمل

ليست له حالة سابقة يصح استصحابها ويتعبد ببقائها في زمان الشك ، هذا بالنظر الى مجموع العمل القابل للانصاف بوصف الصحة والفساد الفعليين ، وأما الاجزاء فلا معنى لصحتها الفعلية ، إلا في ضمن تحقق المجموع به - هذا الوصف ، فقبل تامة العمل وتحققه كما هو المفروض لا يعقل انصافها بالصحة الفعلية ، فلا يصح استصحابها بالنظر إلى الجزء كما لا يصح استصحابها بالنظر إلى مجموع المركب ،

وإن كان المراد من الصحة التي يراد استصحابها والتعبد ببقائها الصحة الشأنية والتأهلية التي يتصف بها كل من الاجزاء في حد نفسه ، فهي ايضاً مما لا يشك في تحققها بتحقيق الاجزاء متصفة بها ولا في انصرامها بانصرامها كذلك ، فان معنى انصافها بهذا المعنى من الصحة عبارة عن تحققها جامعة لكل قيد وجودي أو عدي معتبر في أصل العمل ومتخصصة بالخصوصيات المعتبرة في جزئيتها له ، بحيث يلتم العمل المركب ويحصل الامتثال بلحوق ساير الاجزاء كذلك وتعاقبها لتلك الاجزاء الماضية المتصفة بذلك الوصف ، ومن المعلوم ان هذا المعنى من الصحة معلوم التحقق والانقضاء في الاجزاء المتحققة المنقضية ولا يعقل زوالها عنها بمد تحققها فضلاً عن الشك فيه إلا بوجه مستحيل وهو انقلاب الشيء عما وقع عليه ،

فالخاتمة : ان هذا المعنى من الصحة مما لا يشك في بقاءه وزواله وإنما يشك في تحقق امر معتبر في صحة مجموع العمل ويكون مما له الدخول فيه جزء أو قيداً أو في قيديته عدم شيء مفروض الوجود في أثناء العمل ، فان هذا المعنى هو الامر القابل لان يتعلق به الشك في انهاء العمل وهو المحتاج إلى العلاج ، لا صحة الاجزاء الماضية بالمعنى الذي عرفت ولا الصحة الفعلية لمجموع العمل لما عرفت ، وقد اسلفنا في مباحث البرائة والاشتغال وأوضحنا ما به علاج هذا الشك وما يكون عليه التعويل في مثل هذه الموارد من الاصول العملية من دون فرق بين الصلاة وغيرها من ساير الاعمال



الركبة هذا ولكن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) فصل المقام وذهب إلى عدم جريان الاستصحاب فيه إلا إذا كان ما يحتمل حدوثه في الأثناء من الأمور التي عبر عنها في النصوص الواردة في باب الصلاة بالفواعل ، وشاع في السنة الأصحاب التعبير عنها بذلك ، أو كان الحادث المعلوم حدوثه فيه مما يحتمل قاطعته للصلاة ، فإنه لا مانع من التعويل على الاستصحاب في مثل الفرضين .

وملخص ما أفاده (قده) في وجه جريان الاستصحاب فيها أن الظاهر من التعبير عن الشيء بالقاطع أنه ليس بنفسه مما يعتبر عدمه في صحة العمل بلا واسطة ، وإلا لكان معتبراً في خصوص حال التلبس بالأجزاء وابعاض الصلاة ، لا في الآت المتخللة المتوسطة بينها ، مع أن المفروض اعتبار عدمه في مطلق أحوال الصلاة حتى في تلك الآت المتخللة بينها ولذا لا فرق في وجوده فيها أو في حال التلبس بالأجزاء وهذا يكشف عن أن مدخلة عدمه في الصلاة إنما هي لكون وجوده مزبلاً للهيئة الاتصالية المعتبرة فيها ومعدماً لها من الجزء الصوري الذي يتحقق بتحقيق أول جزء منها ، ويبقى ويستمر بتوالي ساير أجزائها وينتهي بتحقيق الجزء الأخير منها ، وقد يعرضه الانقطاع والانعدام بمرض ما فرض كونه قاطعاً لتلك الهيئة الاتصالية ومعدماً لذلك الجزء الصوري ، وحينئذ فإذا فرض العلم بتحقيق تلك الهيئة الاتصالية والشك بمد ذلك في بقائها واستمرارها فلأمانع من استصحابها والتعبد ببقائها فيحترز بتمام هذا الجزء الصوري بمعونة التعبد الاستصحابي ، ويحترز أصل تحققه وسائر الأجزاء الباقية والماضية بالوجدان ، هذا ملخص ما أفاده (قده) في وجه الجريان .

والتحقيق : أن هذا التفصيل في غير محله ، كما أوضحناه في مباحث البرائة والاشتغال ، وذلك لوضوح شيوع إطلاق القاطع على فقد بعض ما يعتبر وجوده في العمل من الأجزاء والشرايط أو تحقق بعض ما يعتبر عدمه فيه من الموانع إذا كان

ذلك في اثناء العمل نظراً إلى ما يعرضه من انقطاع صحته بمعنى خروج الأجزاء  
الماضية عن قابلية اللجوءية وخروج الأجزاء الباقية عن قابلية اللجوءية بعد وفرة  
انتمائه صحيحاً بهذا المعنى في مقابل ما إذا فرض فقدان العمل للجزء الأول من  
أو شيء من الشروط والقيود أو وجدائه شيء من التوانع حين التلبس بالجزء  
الأول من العمل وإفليس ما يعبر عنه بالانقطاع إلا فقد شيء مما يعتبر وجوده  
في صحة العمل جزءاً أو شرطاً أو تحقق شيء مما يعتبر عدله فيها فإشارة يعبر عنه  
بالتوانع وأخرى يطلق عليه المقاطع ، فمجرد اطلاق القواطع محلي فقدت بعض الأجزاء  
والشروط أو تحقق بعض التوانع ، لا يقتضي اعتبار شيء آخر زائداً على اعتبار  
وجودات تلك الأجزاء والشروط وأعداد تلك التوانع .

نعم ، لا ينبغي ان يخفى ان تحقق كل جزء من أجزاء العمل المركب في  
المحل المقرر له شرعاً تماماً بكل ما يعتبر في صحة ذلك العمل من القيود الوجودية  
والعقدية ، لا بد وأن يكون شرطاً متقدماً بالنسبة إلى ما يلحقه من أجزاء العمل ،  
وشرطاً متأخراً بالنسبة إلى ما تقدمه منها ، وعلى هذا القياس يكون عدم تحقق شيء  
من التوانع كالاستدبار والحدث والفهمه والبكاء وامثال ذلك في الآتات المتخللة  
بين اقباض العمل لا محالة شرطاً متقدماً بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة وشرطاً متأخراً  
بالنظر إلى الأجزاء السابقة .

الامر الحادي عشر قد اوضح لك مما سبق ان الاستصحاب أصل عملي  
معول عليه في تمام الخبرة والترديد في ترتيب الأثر العملي المترتب على بقاء الحالة  
السابقة ، فاعلم انه لا فرق في اعتباره وتجربانه بين ان يكون العمل من الاعمال  
الجوارحية أو من الاعمال الجوانحية ، يستند فرض الفضية المشكوكه بماله مناس  
وارتباط بالشارع ، اما بأن يكون مجرى الاستصحاب بنفسه من احكامه ومجمولاته

أو يكون محلاً ومتعلقاً لها ، فلو فرض الشك في بقاء وجوب معرفة النبي ﷺ أو الامام ﷺ فلا مانع عن استصحابه في حد نفسه ، وإنما المانع من جريان مثل هذا الاصل كون المستصحب من الاحكام العقلية ومما يستقل به العقل ، ولا يتصور الشك في بقاءه حتى يتحقق موضوع الاصل ، هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكيمية .

وأما في فرض الشبهة موضوعية كما إذا فرض الشك في بقاء نبوة نبي ﷺ علم نبوته في السابق مثلاً أو شك في بقاء حيوة الامام ﷺ مثلاً ، فلا خفاء في عدم جريان الاستصحاب فيها ، بعد ما فرض من كون الحكم الذي يراد ابقائه بابقائه موضوعه وهو وجوب المعرفة العلمية بحكم عقلي لا يتصور الشك فيه ، وواضح أن مجرد التعبد ببقاء نبوة النبي ﷺ أو حيوة الامام فعلاً ، لا يجدي في تحقق ما هو الواجب من العلم بأنه النبي أو الامام بالفعل دون غيره ، ومن ذلك يظهر انه لا يبقى محل لتمسك الكتابي مثلاً باستصحاب نبوة عيسى ( على نبينا وآله وعليه السلام ) ولا يجدي به ذلك من حيث الافتناع به في عقد القلب على نبوة عيسى ﷺ ، ولا من حيث الزام المسلم على ما اعتقده .

( اما الاول ) : فلما تقدم من ان التميد الاستصحابي في البقاء لا يؤثر في تحقق ما هو الواجب عقلاً ، من تحصيل العلم بمعرفة نبوة النبي السابق وبقائه بالفعل قطعاً ، فلا وجه للافتناع والاكتفاء به في الالتزام وعقد القلب ببقاء نبوته .

و ( اما الثاني ) : فلو ضوح عدم العبارة بالأصل بعد العلم بالخلاف ، والمسلم يعلم بزوال نبوة النبي السابق وثبوت نبوة نبينا محمد ( صلى الله عليه وآله ) فهو بمن قديدي واجبه واتى بوظيفته العقلية ، وهو بتحصيل العلم بنبوة النبي ﷺ وليس له شك في زوال نبوة عيسى ﷺ ونسخ شريعته حتى يلزم الاستصحاب .

الامر الثاني عشر وقع الكلام بين المحققين الاملام (قدم) في ما إذا ورد في المسألة دليل عام له عموم افرادي مع تضمنه للعموم الزمني ، ككآية وجوب الوفاء بالعقود مثلاً ، وورد دليل خاص يدل على خروج بعض ما يشمله ذلك العام من الانواع ، أو الاصناف ، أو الافراد ، عن عمومه ، وعدم كونه محكوماً بحكم العام في برهة من الزمان ساكتنا عن بيان مقدار زمان الخروج ، وانه هل هو قطعة خاصة منه ، ليكون محكوماً بعدها بحكم العام أو هو جميع الأزمنة ، ليكون محكوماً بحكم الخاص فيما بعد تلك القطعة ، وذلك كدلائل : خيار العيب والغبن ونحوها المفروض عدم دلالة على مدة ثبوت الخيار وجواز الفسخ وانه على الفور أو التراخي ، فاختلفوا في أن المرجع بعد ذلك الزمان المتيقن خروجه ، هل هو عموم العام ، أو استصحاب حكم الخاص ، أو فيه تفصيل ، و ( الاول ) : يظهر من المحقق الثاني ( قدس ) في مسألة خيار الغبن ، و ( الثاني ) : يظهر من الشهيد الثاني ( قدس ) في هذه المسألة وتوضيح الحق ، في المقام ينبغي بسط الكلام في الجملة :

ففقول : ربما يشك في أصل التخصيص والتقييد وتحقق ما يصلح أن يرفع به اليد عن ظاهر الدليل العام أو المطلق ، فلا اشكال في أن المرجع فيه عموم العام أو اطلاق الدليل تعويلاً على أصالة العموم والاطلاق المعتبرة في طريقة العقلاء ، التي يتم بها الدليل الاجتهادي ، ولا مورد فيه للاصول العملية التي منها الاستصحاب ، من دون فرق في ذلك بين كونها على وفق ذلك الدليل أو على خلافه ، وهذا كما لا اشكال في أن المرجع هو الدليل الخاص تعويلاً على أصالة الظهور في طرفه وتقديماً لها على أصالة الظهور في طرف العام ، لا ظهرياً الاول عرفاً من الثاني ، فيما إذا كان دلائل التخصيص مبيّناً لحكم الخاص خالياً عن الاجمال من حيث أمد الزمان ، سواء دل على ثبوته في قطعة خاصة منه ، أو في جميع الأزمنة ، فان المحكم في هذا الفرض

هو الدليل الخاص ، كما ان المحكم في الفرض الاول هو الدليل العام بلا كلام ولا اشكال في شيء من ذلك .

وإنما الكلام والاشكال فيما إذا كان دليل التخصيص ساكنا عن هذا الزمان الثابت فيه حكم الخاص وغير متعرض لكونه في قطعة خاصة منه ، أو انه ثابت بوجه الدوام والاستمرار ، وذلك أما من جهة كونه لبيبا قاصراً في نفسه عن افادة الحكم بالنظر الى ما بعد تلك القطعة المتيقن ثبوته فيها . أو لفظياً مجعلاً بالنسبة اليه ولا دلالة له في ان الموضوع بعد تلك القطعة محكوم بحكم العام أو محكوم بحكمه السابق الثابت له في تلك القطعة ، فوقع الخلاف في ان المرجع في هذا الفرض عموم العام والاخذ بحكمه ، أو المرجع استصحاب حكم الخاص المتيقن سابقاً ، أو لا بد من التفصيل في المسألة ، والظاهر أن الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في اعتبار اصالة العموم بالنسبة إلى الازمان أي بالنسبة إلى قطعات الزمان المتعاقبة الموجبة في بعض الصور لتحقيق الافراد الطولية لمتملق الحكم ، كاعتبارها بالنسبة إلى الافراد العرضية وعدمه ، فانه لو فرض اعتبارها لا يبقى وجه للترديد والخلاف المذكور اصلاً ، بل ينبغي يتمين الرجوع إلى هذا الاصل اللفظي العقلاني المتقدم على الاصول العملية ، كتمين الرجوع إلى سائر الادلة الاجتهادية وتقدمها على الاصل العملي ، لما سيتضح ذلك في الخاتمة ( انشاء الله تعالى ) فلا يبقى حينئذ مجال لتوهم تقدم استصحاب حكم الخاص على الدليل العام أو تعارضه معه وتساقطهما والاخذ بسائر الاصول العملية المناسبة للمقام .

وكيف كان . فالذي يقتضيه التحقيق في المقام ، ما ذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري وتبعه فيه المحقق الخراساني ( قدما ) من التفصيل في المسألة ، وما افاده شيخ العلامة الانصاري ( قدمه ) في هذا المقام ، وإن كان لا يخلو عن الاجمال

(بيان ما هو المختار من التمهيل في المسألة)

وليس فيه ما يهويه كلام صاحب الكفاية من الشرح والتوضيح ، إلا أنها (قد هما) أرادتا معنا واحداً على ما سيوضح لك فيما يأتي ( انشاء الله ) ، وعلى أي حال فيحصل التمهيل المختار انه يختلف للوارد بحسب اختلاف دلالة الدليل العام والخاص الواردتين فيها ، (فتارة) : يكون المورد بالانظر الى دلالة الدليلين مما يتعين الرجوع فيه الى عموم العلم ، والتحويل فيه على أصالة العموم الزماني ، من جهة حكومتها على استصحاب حكم الخاص ، بعد فرض جريانه في نفسه ، لا جتماع بشرائطه لولا عموم العلم فيه ، (مورده) : (أخرى) : يكون المورد مورداً للتسلك بالعموم بالنظر الى دلالة الدليلين ، مع فرض انه لا يحل للاستصحاب ولا يجوز له فيه فرد نفسه ، لاختلاف أركانه ، ولذا كلن المرجع سائر الأصول العملية لولم يكن في البين عموم العلم .

(وثالثاً) : يفرض عكس ذلك فيكون المورد مجرى لاستصحاب حكم الخاص وينتق في موضوع الاصل النهي ، بان لا يكون لدليل العام عموم من حيث الازمان أصلاً . (رابعة) : يكون المورد المفروض مما لا يصح فيه التحويل على شيء من الاماين لانه على أصالة العموم الزماني ، ولا على استصحاب حكم الخاص ، لاختلاف أركانه كل منهما ، فيتعين فيه الرجوع إلى سائر الأصول العملية التناسية لفرض المسألة هنا . وتوضيح ما ذكرناه يستدعي رسم مقدمة ، وهي انه لاخفاء في ان متعلقات الاحكام الشرعية وهي الافعال الاختيارية بما انها أمور زمانية صادرة من الزماني لا بد لها من زمان تقع فيه لا احتياجها اليه احتياج الظروف إلى ظرفه ، كما هو الشأن في موضوعات الاحكام ، سواء اعتبرت كذلك أو اعتبرت بانفسها . ولاخفاء في ان الزمان المفروض يختلف من حيث دخله في المصلحة المقضية للجعل وعليه ، فربما لا يكون له الدخول أصلاً في المصلحة المقضية لا يجاب الواجب أو نسب المنسوب مثلاً ، وإنما يفرض نظراً إلى الاحتياج اليه من حيث الظرفية .

(دوران الامر بين محووم الغام واستصحاب حكم الخاص)

وربما يكون له الدخل في المشاهدة الداعية للطلب في الواجب أو المندرج مثلاً ، ويعبر  
 لاحتها في الفرض الاول بغير الوقت نظراً إلى عدم توقيته وتعيينه بوقت خاص  
 فلو ظرف معين من الزمان كالأيوم ، أو ليل ، أو الشهر ، أو نحو ذلك - وللوصول  
 الفرض الداعي للطلب بمجرد تحقق الفعل في أي زمان ، من دون فرق في ذلك بين  
 يكون المتعلق أمراً بسيطاً آتياً كالنظر إلى وجه العالم نظراً واحدة والاكل والشرب  
 ونحوها أو مركباً من الاجزاء التي تكون كلها من شئ واحد - كما في قوله **الغروب**  
 ونحوها - أو مركباً من اجزاء مختلفة - كما الصلاة والحج ونحوهما وضواء مكان  
 المتعلق مطلوباً على نحو صرف الوجود لوقائه بالفرض الداعي للطلب ، كما لو فرض  
 وحدة الفرض وقيامه بمطلق وجود الطبيعة ، أو كان مطالباً على نحو متكرر الوجود ،  
 كما في فرض تمدد الاغراض الداعية للطلب وقيامها بالوجودات المتكررة من تلك  
 الطبيعة بمعنى انه يفي بكل منها واحد منها ، أو فرض وحدة الفرض وقيامه بمجموع  
 تلك الوجودات بمعنى انه لا يفي بمصولة إلا الوجودات المتكررة من الطبيعة على  
 الواجب الارتباط ، وضواء كان لطول الفعل أو قصره دخل في حصول الفرض ،  
 ونحوه كمية الفعل باعتبار اضافته إلى الزمان الذي يحتاج اليه من هذا المقياس بنحو  
 الطرفية أو لم يكن كذلك ، بل كان الفرض مترتباً على وجود الفعل مطلقاً ، سواء  
 كان قصيراً أو طويلاً ، وهذه الفروض التي فرضناها - كما ترى - باجتماعها مشتركة  
 في عدم تدخل الزمان في الفرض الداعي للطلب والمقتضى للبحث نحو الفعل ، بل  
 الفعل بنفسه وانما يحصل الفرض أن وجد باحد الاحكام المتقدمه ، وإن كانت  
 لا ينجس له مع ذلك من الزمان الذي يقع فيه على نحو المطلوب ، كما عرفت من  
 المحتياج الزماني إلى الزمان بل عرفت انه ربما يراعى ويقدر في بعض الفروض كمية الفعل  
 على حيث الطول والقصر بمقدار من الزمان ، إلا أنه مع ذلك لا يقيده في شئ

( أحكام الفروض المتصورة في المسألة )

منها بالزمان ، فلا توقيت ، ولذا يعبر عن المطلوب فيها بغير الموقت .  
وهذا كما بخلاف الفرض الثاني ، وهو ما إذا فرض للزمان الخاص دخل  
في الملاك المقتضى للطالب ، بحيث لا يفي بحصوله ذات الفعل المطلوب وجوباً أو نداءً  
وإنما يفي به الفعل بوقوعه في الزمان الخاص المفروض اعتباره في الملاك والمصلحة ،  
ويعبر عن المطلوب في هذا الفرض بالموقت من دون فرق فيه أيضاً بين الصور التي  
ذكرناها في الفرض الاول ، وذلك لتوقيت المطلوب وتقييده بالزمان الخاص في جميع  
تلك الصور على الفرض .

ثم ان الزمان المفروض دخله في المصلحة ، المقيد به الفعل المطلوب ( تارة ) :  
يكون بقدر ذلك الفعل - كما في الصوم الواجب من طلوع الفجر إلى الغروب -  
فيعبر عن ذلك المطلوب بالماضيق و ( اخرى ) : يكون الزمان المفروض أوسع من  
الفعل المطلوب كما في السلوات اليومية ، فيعبر عنه بالموسم ، و ( ثالثة ) : يختلف في  
كميته ، فتارة يكون بقدر الفعل المقيد به ، وأخرى يكون أزيد منه - كما في صلاة  
الكسوفين - فان انكساف الشمس وانكساف القمر ربما يكون بمقدار فعل الصلاة  
الواجبة له ، وقد يبقى أزيد من ذلك وبذلك يختلف التعبير عنه بالماضيق والموسم  
حسب اختلاف مقدار زمان الكسوفين .

ثم لا يذهب عليك أن المصلحة المقتضية لا يجاب الفعل أو نديه في الموقنات  
أو غيرها ، ربما يفرض قيامها بصرف الوجود من الطبيعة المطلوبة في الزمان الخاص  
كما في باب الموقنات أو في أي زمان فرض كما في غيرها ، وحينئذ فان كل  
الزمان المفروض دخله في الفرض أو كونه ظرفاً للمطلوب ، أزيد من ذلك الفعل  
المطلوب كما في الموسم وغير الموقت ، فلا بد في مقام العمل من ملاحظة ذلك  
الفعل المفروض حصول الفرض بصرف وجوده . بالإضافة إلى كل قطعة من قطعات



الزمان الذي يمكن وقوعه فيه من الزمان الخاص أو من جميع الازمنة ، وباعتبار وقوعه فيها ، فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم بحيث يحصل له بهذه العناية أفراد طولية ، بعدد تلك القطعات المفروضة من الزمان الخاص في الوقت أو من جميع الازمنة في غيره ثم جعل الحكم لذلك الفعل بلحاظ وجوداتها الطولية على البدل بحيث يتعلق الطالب بكل واحد من تلك الافراد الطولية لمتعلقه على نحو العموم أو الاطلاق البدلي لغرض وفاقا . كل منها في حد نفسه بحصول الغرض ، وعدم ترجيح لبعضها على الآخر ، وحينئذ فان فرض ورود دليل لفظي ايجابي في مقام البيان ، كان لا محالة وبحكم العقل ظاهراً في ارادة الاطلاق أو العموم البدلي بالنسبة إلى تلك الافراد الطولية ، واستقل العقل بالتخيير وكفاية كل منها في حصول الامتثال ، لكفايته في حصول الغرض الذي يسقط معه الأمر .

وأما أن كان الدليل قاصراً عن البيان ، أما لاهماله أو اجماله أو كونه ليبياً واحتمل اعتبار خصوصية زائدة على أصل العمل كاعتبار وقوعه في قطعة خاصة من الزمان في حصول الغرض ، فيكون الغرض من فروض الشك بين الأقل والاكثر الأرتباطيين ، والمرجع فيه على ما هو التحقيق هي البرائة الشرعية ،

ولو فرض خروج بعض الأفراد الطولية عن تحت عموم دليل الواجب أو اطلاقه بالفريضة العقلية أو النقلية ، فان كان الخارج هو الفرد الأخير منها فهو ، الا بقت ، الأفراد المتأخرة على ما كانت عليه من محكوميتها بعموم دليل الواجب أو اطلاقه بعد فرض تمامية مقدمات الحكمة ، ولا يصح استصحاب حكم ما هو الخارج لسائر الأفراد المتأخرة ، لتغاير الموضوع ، فيكون من أسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا ابقاء لما كان .

هذا كله مع فرض قيام الغرض المقتضي للجعل بصرف الوجود من الفعل ،

وربما يكون الفرض الداعي إلى الطلب قائماً بتكرر وجود الفعل ، وحينئذ فإن كان المطلوب تكراره هو الفعل من حيث تقيده بوقوعه في الزمان الخاص المعتبر دخله في أصل الفرض ، كان الفعل بوجوداتها المتكررة مطلوباً موقتاً ، وإن كان المطلوب تكراره هو الفعل بارساله وفي أي زمان اتفق لحصول الفرض بذلك وعدم دخل خصوصية الزمان فيه ، كان الفعل بتلك الوجودات مطلوباً مرسلاً عن قيد الزمان لامحالة ، وعلى التقديرين فـ ( تارة ) : يكون الفرض للفروض قيامه بتكرر الوجود أمراً واحداً لا يفي بمصوله إلا بمجموع تلك الوجودات المتكررة في الزمان الخاص أو في مطلق الزمان من حيث الأجماع والأنضمام ، بحيث لو خلت عن وجود الفعل قطعة من قطعات الزمان الخاص المعتبر وقوع الفعل فيها في الوقت أو خلى عنه بعض الأزمنة في غير الوقت ، لم تكن سائر الوجودات وافية بمصوله الفرض ، ففي مثل الفرض لا بد من ملاحظة تلك الوجودات المتكررة أمراً واحداً بالاعتبار ، وجعل الحكم له بوحدته الاعتبارية ، وحينئذ فلا يكون في البين إلا حكم واحد متعلق بفعل واحد ، فليس له إلا أطاعة واحدة وعصيان واحد ، وكذلك المثوبة والعقوبة .

و ( أخرى ) : يفرض تعدد الفرض القائم بالوجودات المتكررة من الفعل موقتاً كان أو غير موقت وأنه يفي بكل من الاغراض المتمدة واحد من تلك الوجودات ، من دون اعتبار وصف الأجماع والانضمام لها في حصول الفرض ، فكل قطعة من الزمان الخاص أو من أي زمان فرض خلت عن وجود الفعل ، لما أخلت إلا بالفرض القائم بوجود الفعل فيها بالخصوص ، لا بسائر الأغراض القائمة بسائر الوجودات ، بل هي متحققه بتحققها في مواطنها على التدرج ، وفي مثل هذا الفرض لا بد في مقام الجمل من ملاحظة كل من تلك الوجودات المتكررة للفعل

بالنظر إلى قطعات الزمان الخاص أو مطلق الزمان ، موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل  
لأستقلاله بالفرض القائم به على الفرض ، ثم جعل الحكم لكل من تلك الوجودات  
بحيث يتعدد حسب تعددها ويستقل كل منها بحكم غير ما يستقل به الآخر ، وحينئذ  
فيكون لكل منها طاعة وعصيان ومثوبة وعقوبة دلي حده ، لأن الفروض عدم  
الارتباط بينها .

هذا . وقد اتضح لك بما أوضحناه ، ان ما ذكرناه من الأفراد الطولية  
لواجب مثلاً وفرض كونها بمجموعها أمراً واحداً متملقاً لحكم واحد ، وذلك بمنطق  
وحدة الفرض المقتضى للجعل المستتبه لوحدة الحكم ووحدة الاطاعة والعصيان  
والثواب والعقاب ، أو فرض كل منها موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل ، وذلك بمنطق  
تعدد الفرض المستتبع لتعدد الحكم وتعدد طاعته وعصيانه ، أمر لا يختص بسبب  
الموَقَّات المعتبر فيها الزمان الخاص : [ من الساعة ، أو اليوم ، أو الشهر الخاص ،  
أو نحو ذلك من الأزمنة المحدودة الخاصة ] بل يهم غير الموقَّات بعين المناط  
المذكور ، فانه جار في المطالبات المرسله عن قيد الزمان كجزيانه في الموقَّات من  
دون فرق بينهما في ذلك ، غاية الأمر ان الأفراد الطولية المتعاقبة المفروضة لمتعلق  
بالحكم الوافية بمجموعها ، من حيث الأنضمام بفرض واحد قائم بها مجتمعة ، أو الوافية  
بالاغراض المتعددة بان يفي كل منها بواحد من تلك الاغراض ، إنما تفرض وتعتبر  
في باب الموقَّات بالاضافة إلى قطعات الزمان الخاص لا مطلق الزمان الذي يفرض  
امكان وقوع الفعل فيه ، وذلك افرض دخالة ذلك الزمان الخاص في كون المتعلق  
بها أفراداً طولية وافية بأحد النحوين بالفرض الداعي إلى الطلب ، ولهذا يختلف الأفراد  
الطولية في غير الموقَّات ، فانها من جهة عدم التوقيت والتقييد فيها بوقت لا تحتاج  
إلى اعتبارها بالاضافة إلى زمان خاص ، بل إنما تلاحظ فيها بالاضافة إلى مطلق

الزمان الملحوظ بنحو الظرفية لتعيين مقدار الوجودات المتكررة للفعل وافراده المتعاقبة الوافية بالعرض باحد النحويين .

فالحاصل : انه تكثر أفراد متعلق الحكم وتزيد لها أفراد طولية بفرض كونه في كل قطعة من قطعات الزمان ، فرداً مستقلاً محكوماً بحكم مستقل لوفائه بنفسه للعرض المقتضى للجعل ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون للزمان الخاص دخل في ذلك العرض والمصلحة حتى يكون الفعل مطلوباً موقفاً ، أو لم يكن كذلك حتى يكون مطلوباً مرسلان عن قيد الزمان ، وقد عرفت أن الاحتياج فيه مع ذلك إلى ملاحظة الزمان في تصور الافراد الطولية إنما هو من جهة كون الفعل من الزمانيات التي لا بد لها من الزمان ، ومن جهة تحديد كمية تلك الافراد المتعاقبة الوافية بالعرض بالنظر إلى مقدار الزمان ، ومن هنا يتضح لك أن ما جرى في كلماتهم وشاع في تعبيراتهم ، من أن الزمان أما ان يكون ملحوظاً في شيء من الحكم أو الموضوع أو المتعلق ، ظرفاً لاستمراره أو يكون ملحوظاً ومأخوذاً قيداً فيه ومفرداً ومكثراً له فهو في الحقيقة نوع مسامحة وتساهل في التعبير ، فانه ربما يتوهم منه أن تكثر الافراد الطولية وتمدها باعتبار وقوع الفعل مثلاً في كل قطعة من الزمان ، مستند إلى أخذ الزمان قيداً لشيء من هذه الامور ، فيختص ذلك بالمواقف . ولكنك عرفت على التفصيل عدم اختصاص هذا الامر بباب المواقف ، بل هو جار في غيرها ايضاً بنطاق واحد - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه - وينبغي أن يحمل عليه مرادهم (قدم) إذا عرفت هذه المقدمة .

فنقول : في توضيح ما هو المختار في المسئلة من التفصيل تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري والمحقق صاحب الكفاية (قدها) انه يختلف حكم المسئلة باختلاف الصور المتصورة لدليلي العام والخاص في محل الكلام وذلك لانه إذا ورد دليل عام يدل على

ثبوت حكم وضعي أو تكليفي لعنوان كلي عام مأخوذ في موضوعه أو متعلقه ،  
 كطهارة الماء في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (كل ماء طاهر) ، ووجوب الوفاء بالعقد في قوله (تعالى)  
 (أوفوا بالعقود) وأمثالها وورد أيضاً دليل خاص يدل على خروج بعض افراد  
 ذلك العنوان العام عن تحته في بعض أزمنة تحققه بالخصوص . ومحكوميته فيه بحكم  
 آخر غير ما اثبتته العام مع فرض سكوتة عن حكم ذلك الفرد الخارج بالنسبة إلى  
 سائر أزمنة تحققه ، وذلك كتخصيص دليل الطهارة بما دل على نجاسته عند تغيره  
 بأوصاف النجس ، وتخصيص دليل وجوب الوفاء بالعقود بما دل على جواز الفسخ  
 عند ظهور الغبن أو تبين العيب ، فلا محالة ينحل حكم العام بالنظر إلى عمومته  
 الافرادي إلى احكام عديدة حسب تعدد ما يصدق عليه عنوان العام من الافراد  
 العرضية لموضوعه أو متعلقه التي لا تحتاج في فرديتها ومصداقيتها لها إلى مزيد من  
 اعتبار نفس عنوان الموضوع أو المتعلق في دليل العام بخلاف الافراد الطولية على  
 ما قرر سابقاً ، ويكون مفاد الخاص خروج بعض تلك الافراد العرضية عن حكم  
 العام في مقدار من الزمان ، سواء فرض كونه أول زمان تحقق ذلك الحكم ، أو  
 آخره ، أو متوسطاً بينهما .

وكيف كان . فاما ان يكون الموضوع أو المتعلق للحكم في كل من الدليلين  
 مأخوذاً بنحو الاستمرار في عمود الزمان بأن لوحظ الموضوع ، أو المتعلق في مقام  
 جعل الحكم أمراً واحداً مستمراً بالنسبة إلى مجموع زمان تحققه وبقائه ، فيجعل له  
 حكم واحد مستمر باستمرار ذلك الزمان . وذلك بمقتضى فرض وحدة الفرض  
 الداعي إلى جعل الحكم كذلك ، وفرض استيفائه بنفس جملة أو ثبوته في الموضوع  
 أو المتعلق المستمر .

وأما ان يكون الموضوع أو المتعلق في كل منهما مأخوذاً على نحو مفرد له ومكثراً

(في بيان الصور المتعور قلدليلي العام والخاص)

لأفراده بأن يلاحظ كل منهما في مقام جعل كل من حكمي العام والخاص بالنسبة  
 كل قطعة من قطعات زين تحققة وبقائه فرداً ومصداقاً لعنوان الموضوع أو المتعلق  
 مفيراً لوجوده وتحققة في القطعة الأخرى من تلك القطعات المفروضة من الزمان  
 الخاص أو من أي زمان كان . وذلك أيضاً بمقتضى تعدد الأغراض الداعية إلى  
 جعل أحكام عديدة بلحاظ وجودات الموضوع أو المتعلق في تلك القطعات المتعلق  
 المفروضة من الزمان وبحصول كل من تلك الأغراض بتحقيق كل منهما في بعض  
 تلك القطعات أو استيفائها بنفس جعل تلك الأحكام العديدة ، حسب تعدد تلك  
 الوجودات ، وحينئذ فينجل لا محالة الحكم المفاد بكل من الدليلين الثابت لكل فرد  
 من الأفراد المرضية للعنوان المأخوذ فيهما موضوعاً أو متعلقاً ، إلى أحكام عديدة  
 نظراً إلى تعدد كل من تلك الأفراد بالاضافة إلى كل قطعة من القطعات المقدره  
 بقدر خاص : [ من السنة ، أو الشهر ، أو اليوم ، أو الساعة ، أو نحو ذلك على  
 حسب اختلاف الأغراض الداعية إلى تقدير الزمان وتقييد الموضوع أو المتعلق به ]  
 فهذه العناية والبلحاظ تحصل لا محالة أفراد طولية لكل من الموضوع والمتعلق زيادة  
 على ما كان حاصلها من الأفراد المرضية .

وأما ان يكون الموضوع أو المتعلق في ناحية العام مأخوذاً بحسب مفاد دليله  
 على النحو الاول - أي على نحو الاستمرار والوحدة الاعتبارية في مجموع الزمان  
 المفروض تحققة - وفي ناحية الخاص مأخوذاً بحسب مفاد دليله على النحو الثاني -  
 أي على نحو مفرد الموضوع أو المتعلق ومكرر لأفراده بلحاظ وجوده بالاضافة إلى  
 كل قطعة قطعة من الزمان المقدر المفروض .

وأما ان يكون الأمر بالعكس ، فيكون مفاد دليل الخاص على النحو الاول ،  
 ومفاد دليل العام على النحو الثاني ، هذه جملة الكلام في بيان الصور المتصورة لدليلي

الخاص والعام وقد تبين انها صور أربع وأما بيان احكامها .  
 فالصورة الاولى منها وهي ما اذا لوحظ الموضوع أو المتعلق في كل من  
 الدليلين أمراً واحداً مستمرا اذا حكم واحد مستمر ، فلا خفاء ولا اشكال في أنه  
 يتعين الرجوع فيها في مورد الشك - وهو ما بعد الزمان المستفاد حكمه من الدليل  
 الخاص - إلى استصحاب حكم الخاص وذلك لتامة أركان من اليقين بثبوت حكمه  
 سابقاً في مقدار من الزمان ، والشك في بقائه لعين ما كان له من الموضوع أو المتعلق  
 المفروض كونه أمراً واحداً مستمراً في الازمنة اللاحقة ، وعدم كون الفرض محلاً  
 لتمسك بالعام ، لوضوح ان دليل العام إنما اثبت على الفرض حكماً واحداً مستمراً  
 لموضوع أو متعلق واحد مستمر ، وعليه فكل فرد من الافراد العرضية المتصورة  
 له ، ان كان محكوماً بذلك الحكم في مجموع الزمان المقدر المفروض ظرفاً للموضوع  
 أو المتعلق أو قيماً له ، كان ذلك الفرد مشمولاً لدليل العام وداخلاً تحت عمومته ،  
 وكل فرد منها لم يكن كذلك بل كان محكوماً بحكم آخر في مجموع ذلك الزمان  
 المفروض أو في بعض الآنات منه من دون فرقة فيه بين كونه الآن الأول من  
 تحقق ذلك الفرد أو من الآنات المتوسطة لتحقيقه أو الأخيرة ، كان ذلك  
 الفرد لا محالة خارجاً عن تحت دليل العام ، ولم يكن حكمه مستفاداً منه ، ولم يكن  
 دليل العام مرجعاً في كشف حكمه مطلقاً ، سواء كان الدليل الخاص المخرج له من  
 تحت في بعض تلك الآنات ، مبيناً لحكمه بالنسبة الى سائر آنات تحقيقه من الزمان  
 المفروض حتى لا يبقى في البين شك في الحكم بالنسبة اليها ايضاً ، أو لم يكن كذلك  
 فيشك في حكم الخاص بالنسبة إلى الازمنة اللاحقة ، وسواء كان آن خروج الخاص  
 من تحت العموم هو آن أول تحقيقه أو الآن الأخير أو من الآنات المتوسطة بينهما ،  
 وهذا كله من جهة وضوح انه ليس لكل فرد من الافراد العرضية الموضوع أو

المتعلق المأخوذ في ناحية العام في الصورة المفروضة إلا دخول واحد تحت العموم وخروج واحد عنه ، فيدور أمره لا محالة بين كونه داخلا لا يتعقبه الخروج وبين كونه خارجا لا يتعقبه الدخول .

ويتفرع على ذلك انه لو دل دليل الخاص على خروجه عن تحت العموم ولو في بعض آتات تحققه كما هو المفروض في محل الكلام كشف ذلك عن عدم شمول العام له رأسا ، لا انه كان شاملا له ومتضمنا لحكمه في برهته من الزمان المقدر المفروض ثم اثبت له الخاص حكما آخر في برهته اخرى من ذلك الزمان ، بداهة عدم تضمن العام على الفرض إلا للحكم واحد مستمر لموضوع أو متعلق واحد مستمر في مجموع آتات الزمان المقدر له ظرفا أو قيدا ، ولذا لو ثبت كون الخاص محكما بحكم العام في غير مقدار دلالة دليله من ساير الآتات ، كان ذلك الحكم في الحقيقة اجنبيا عن مفاد العام مسانحا لحكمه لما عرفت من ان مفاده في الحقيقة مغاير لما ثبت للفرد الخارج في غير موطن خروجه . وحينئذ فان دل دليل على حكم الخاص ومحكوميته بحكم العام في ما عدى القطعة التي تضمن دليل الخاص لحكمه فيها سواء كان من الآتات السابقة عليها أو اللاحقة لها من الزمان المقدر المفروض لحق الخاص فيها بساير الافراد الباقية تحت العام من حيث الاشتراك في الحكم لا من حيث الاشتراك في مشمولية لدليل العام وإلا فالمرجع فيها هي الاصول العملية .

هذا وقد اتضح بما اوضحناه ، انه لا مجال لما افاده المحقق صاحب الكفاية ( قده ) في هذه الصورة من التفصيل بين ما إذا كان الخاص بمقتضى دلالة دليله خارجا عن تحت العموم من أول الامر - أي في أول آت تحققه - وبين ما إذا كان خارجا عنه في بعض الآتات اللاحقة ، والالتزام بصحة التمسك بالعموم الافرادي لدليل العام في الأول للاحق الخاص بساير افراده بالنسبة إلى ما



بعد زمن التخصيص ، وذلك نظراً الى أن فردية ما هو الخارج لعنوان العام بما أنه محكوم بحكم كذائي ودخوله تحته ، إنما هو فيما بعد مقدار دلالة الخاص وإنه يكون اول زمان استمرار حكم العام بالنظر اليه ما بعد ذلك المقدار ، وعدم صحته في الثاني نظراً إلى عدم تعقل دخول الفرد الواحد تحت العام مرتين ، فانه ليس له الإدخول وخروج واحد ، والمفروض ان الفرد الخارج كان داخلاً تحت العام ثم خرج بدلالة الخاص فلو فرض التمسك بالعموم ثانياً في ما بعد زمان التخصيص ، يلزم دخول الفرد الواحد في العام مرتين .

وقد تبين لك انه مما لا يمكن المساعدة عليه ، فانك عرفت فيما سبق ان الفرد الواحد يدور أمره بين خروجه عن العام رأساً وبلا دخول ، وبين دخوله فيه دائماً بلا خروج .

وكيف كان فحاصل الكلام في الصورة الأولى انه يتعين الرجوع فيها إلى استصحاب حكم الخاص وانه لا محمل فيها للتمسك باصالة العموم لامن جهة تخصيص دليها بما يدل الاستصحاب ، بل لانه ليس للعام سوى العموم الفردي وقد فرض خروج الخاص عنه بدليل التخصيص ولم يكن لهذا الفرد وغيره من افراد العام عموم ازمانى بالنسبة إلى آتات تحققة في زمان مفروض حتى يتمسك به في ما بعد زمن التخصيص ولذا لو فرض عدم جريان الاستصحاب في محل الفرض لا يتلأه بالمعارض كان المرجع ساير الاصول العملية لا اصالة العموم ، وأما ( الصورة الثانية ) : وهي ما إذا لوحظ للموضوع أو المتعلق في كل من الدليلين بالنسبة إلى كل قطعة من قطعات الزمان المقدر المفروض فرداً ومصداقاً مقيراً لها هو الملحوظ منه بالنسبة الى غيرها من القطعات ، فيتعين فيها الرجوع عند الشك أي في ما بعد زمن التخصيص إلى أصالة العموم الازمانى الثابت لدليل العام بالنظر إلى افراده الطولية ، كما

بتمسك بعمومه الأفرادي بالنظر إلى إفراده العرضية في بعض صور الشك ، كما  
شك في أصل التخصيص ، أو في المقدار الزائد .

والوجه في ذلك واضح بعد فرض كون كل من الأفراد العرضية انفرادي  
العام بالنظر إلى مدتحققه في كل قطعة من قطعات الزمان فرداً مستقلاً الموضوع  
المتعلق ، فإن حكم هذه الأفراد الطولية الثابتة لها بعنده العناية حكم الأفراد العرضية  
الثابتة لها بلا عناية ويطاظ زائد ، فكما أنه لو خرج عن العموم الأفرادي لكل بقية  
فرد من الأفراد العرضية بدليل التخصيص لا يضر خروجه ببقاء سائر الأفراد  
العرضية تحت العموم . فيجوز على أصالة العموم الأفرادي ، فكذلك لو خرج عن  
العموم الأزمانى لكل منها بعض الأفراد الطولية بدليل التخصيص ، بمعنى أنه خرج  
عن مفاد دليل العام فرد من تلك الأفراد العرضية بالنظر إلى بعض أزمنة تحققه  
لا يضر خروجه ببقاء سائر الأفراد الطولية بمعنى بقاء ذلك الفرد الخارج في مقدار  
من الزمان بالنسبة إلى غيره من قطعات الزمان المفروض تحت عموم العام ، فيجوز  
على أصالة العموم الأزمانى بالنسبة إليها ، ولا يبقى محل الجريان الاستصحاب أصلاً  
حتى مع قطع النظر عن اعتبار ذلك الأهلاً لوضوح أن التمسك بحكم الخاص فيما بعد  
زمن التخصيص في هذه الصورة إنما هو من أسراء الحكم من موضوع المد موضوع  
آخر لا إبقاء لها ، ولذا يتمين الرجوع إلى سائر الأصول العملية لو فرض عدم  
اعتبار أصالة العموم في الأزمان أو فرض سقوطها بالمعارضة .

وأما (الصورة الثالثة) : وهي ما إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق في الدليل  
العام بالنحو الأولد بأن أخذ مجموع الزمان ظرفاً لاستمراره واستمرار حكمه وفي  
الدليل الخاص بالنحو الثاني بان لوحظ بالنسبة إلى كل من آتات الزمان المفروض  
فرداً مستقلاً ذا حكم على حدة ، فالتحقيق : أنه لا مجال فيها للتمسك بأصالة العموم

في غير مقصدار دلالة الخاص امين ما ذكرناه في وجه عدم صحة التمسك بهاتف  
 الصورة الاولى ولا محل ايضا لجران استصحاب حكم الخاص امين ما ذكرناه في وجه  
 عدم جريانه في الصورة الثانية فالمرجع فيها حينئذ غيره من القواعد والاصول العملية .  
 وأما ( الصورة الرابعة ) : وهي عكس الثالثة فيتعين فيها الرجوع إلى عموم  
 العام في محل الشك امين ما تقدم في وجه التمسك به في الصورة الثانية وان مقتضى  
 تقطيع الزمان وفرض بكل ما ينطبق عليه عنوان الموضوع أو المتعلق بالنسبة إلى كل  
 قطعة من قطعات ذلك الزمان فرداً مستقلاً لتلك العنوان ولا تصل النبوة حينئذ  
 إلى استصحاب حكم الخاص وذلك للحكومية في هذه الصورة بالنسبة إلى دليل العام  
 ركاهي الشأن في سائر الأصول العملية بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية لا لعدم جريانه  
 في نفسه فانه اولا جريان أصالة العموم في هذه الصورة وجكومتها على الاستصحاب  
 لكن جارياً بلا اشتكال لتأمية أركانها - كما لا يخفى - .

هذا فقام الكلام في توضيح المختار من التفصيل في المسألة وهو التحقيق  
 للذي أسسه شيخنا العلامة الأنصاري ووضحه واختاره المحقق الخراساني ( قدما )  
 وإن لم يقع في كلام شيخنا العلامة ( اعلى الله مقامه ) إلا التعرض لحكم صورتين  
 الأولىين وهما يكون الزمان في كل من الدليلين ظرف استمرار الحكم أو كونه قيداً  
 مفرداً للموضوع أو المتعلق ولعل السرف في الاكتفاء ( قدما ) بذلك عن التعرض  
 للآخرين نبوت التلازم عرفاً بين دليلي العام والخاص في كيفية الملاحظ الموضوع أو  
 المتعلق المفروض فيهما ، بحيث أنه إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق في احدهما باحد  
 النوعين ، من كونه أمراً واحداً مستمر إذا حكم واحد مستمر في مجموع الزمان  
 المفروض ، أو كونه أموراً متعددة وافراداً متكررة حسب تعدد القطعات المفروضة  
 وتكثر الآيات الملحوظة من الزمان المقدر المفروض يلزمه عرفاً لحاظه بذلك النحو

في الدليل الآخر وإنما لا يختلفان في ذلك أصلاً أو يختلفان نادراً ، فانه امر مذكور معقول في نفسه ، ولا يخفى انه بهذا التلازم العرفي يجرز كيفية اللحاظ في أحد الدليلين ان لم يكن مبيناً لها بنفسه بعد احرازها باحد النهوين في الدليل الاخر بيانه فيدخل هذا الفرض في احدى الصورتين اللتين فرض فيها احراز كيفية اللحاظ في كل من الدليلين بنفس ذلك الدليل فهو ملحق بهما في الحكم .

نعم لو فرض عدم احراز كيفية اللحاظ في شيء من الدليلين لا بنفسه ولا من الخارج لم يبق مجال فيه لا للتمسك باصالة العموم الازماني ، ولا لجريان استصحاب حكم الخاص بعد مقدار دلالة الخاص .

أما ( الأول ) : فلغرض عدم احراز لحاظ الزمان على وجه موجب لتتحقق الافراد الطولية للموضوع أو المتعلقة وانعقاد العموم الازماني للعام .

و ( أما الثاني ) : فلغرض عدم احراز ما هو مناط جريانه من كون الزمان الملحوظ في ناحية الخاص بمجموعه ظرفاً لاستمرار حكمه ومتعلقه مثلاً وفرض ذلك المتعلقة أو الموضوع امراً واحداً مستمراً ذا حكم كذلك وهذا ولا يخفى عليك ان شيخنا الأستاذ العلامة ( قدّه ) قد جعل مورد الكلام ومحل النقص والابرام خصوصاً ما إذا فرض تعدد الحكم وتكثره تبعاً لتعدد متعلقه باعتبار تحققاته في قطعات الزمان المفروض أو كونه بالنظر إلى وقوعه في كل منها فرداً على حدة .

ثم فصل ( قدّه ) بين ما إذا كان مصب العموم الازماني للتحقق للعام بهذه العناية والاعتبار هو نفس المتعلقة ، وبين ما إذا كان مصبه نفس الحكم بجعل المرجع في الاول اصالة العموم وفي الثاني الاستصحاب ، وقد تعرض لتوضيح مساهمه اموراً ينبغي الاشارة اليها ولو على وجه الاختصار .

( الأول ) : انه لا اشكال في أن الاصل في باب الزمان ان يكون ظرفاً

للزمانى ما لم يقم دليل بالخصوص على لحاظه قيداً له ، بوجه مفرد للموضوع ومكثراً لافراده لفرض وجوده في كل آن من آتات ذلك الزمان فرداً مغايراً لوجوده في غيره من الآتات فمع عدم داييل على لحاظه كذلك واعتباره بهذا الوجه يحمل على الظرفية لذلك الامر الزمانى ، وذلك لأن نسبة الزمان إلى الزمانى ، كنسبة المكان إلى المكين لا تقتضي أزيد من الظرفية من دون فرق في ذلك بين ان يكون ذلك الأمر الزمانى من مقولة الاعيان الخارجية والموضوعات للاحكام ، أو يكون من مقولة الافعال بمتعلقات الاحكام ، أو يكون من نفس الاحكام التكليفية او الوضعية . ولاخفاء في ان جريان الاستصحاب في محل الكلام مبني على الأصل المذكور بداهة : انه لو كان الزمان قيد الوجود المستصحب كان التبعيد بمحكه بالنسبة إلى وجوده في الآتات اللاحقة ، لأن وجوده السابق من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا من ابتداء ما كان على ما كان عليه .

( الثانى ) : انه لا يختص انقسام العام إلى الاصولي والمجموعي بالعموم الافرادى بل يصح بالنظر إلى العموم الازمانى ايضا غاية الامر أن الاستقلالية المعتبرة في العام الاصولي والارتباطية المعتبرة في العام المجموعي إنما يلاحظان في العموم الافرادى بالنسبة إلى كل ما ينطبق عليه عنوان المتعلق مع قطع النظر عن الزمان وفى العموم الازمانى بالنسبة إلى اجزاء الزمان وآتاته ( فتارة ) يلاحظ قطعة من الزمان على وجه الارتباطية ، سواء كانت محددة بمحد خاص ، كالسنة ، والشهر ، والاسبوع ، واليوم ، والساعة ، نحو ذلك . أو لا تكون كذلك كما دام العمر فتجعل بمجموع آتاتها المتعاقبة على نحو العام المجموعي قيداً لوجود الحكم أو المتعلق ، بحيث لو فرض خلوان منها عن وجوده ارتفع الحكم من أصله ولم يمكن بقائه أو تجدد المتعلق بوصف كونه كذلك في غيره من الآتات وذلك ، كالعصوم الذي يكون عبارة عن

( من افاده البرزخ الثاني ( قد ه )

الامتسك ، من الطلوع إلى الغروب ، بقائه مقيده برفوجه في مجموع آفات النهار .  
 حيث لمجموع بحيث يلوخى عنه شيء منها اختل للتعليق ولقطع الحكم عن تعلقه به .  
 فيكون عموم الا زمان في العام بهذا الاعتبار مجموعياً ولا يكون للحكم في هذا المفروض  
 الاطلاعة ولا حمة يوم عصيان واحد . و كذلك الثواب والعقاب . و ( اخرى ) : يلاحظ  
 كل آن من آيات الزمان المقدر المفروض قيد الوجود الحكم . أو التعليق في ذلك الآن  
 و يعتبر وجوده في كل آن وجوداً متغيراً لوجوده في الآن الأخرى على نحو المعلم  
 للأصولي . يتعدد للتعلم أو التعليق بتعدد تلك الآيات . ويكون لكل آن حكم ، أو  
 منطلق مستقل لا يرتبط بغيره بل يخص الأخر . ولقد لو خلى آن منها عن وجوده لما ضر  
 وجوده . واستقلاله في الآن الأخر . وهذه المنلية والاعتبار . يكون للمعلم بانظر إلى  
 عمومه للازماني . علماً لأصولياً .

ويتفرع على هذا الفرض تعدد الاطلاعة والعصيان والثواب والعقاب خلاف  
 الفرض السابق ( الثالث ) . لمعتبر العموم الا زمانى وثبوته باحد الوجهين المتقدمين في  
 الاصل السابق يحتاج إلى قيام دليل عليه ، فتارة . يكون الدليل المتكفل لبيان نفس  
 دليل الحكم كقوله ( اكرم العلماء ) . في هذا الشهر أو يوماً ، أو قوله ( اكرم  
 العلماء في كل يوم من هذا الشهر ) أو ( في كل زمان ) ، أو نحو ذلك . و ( اخرى )  
 يستفاد ذلك من تحليل النظمي آخر كقوله <sup>عَلَيْهِ السَّلَامُ</sup> ( جلالي حلال إلى يوم القيامة  
 وجرامي حرطم إلى يوم القيامة ) . و ( ثلاثة ) يستفاد من دليل الحكمة ، كما يستفاد  
 منه للعموم . الا فرأى بعد تمامية مقدماتها وهي مبنية على لزوم القوية الحكم بوعدم  
 الفائدة في تشرية . من عدم اعادة العموم الا زمانى كما في قوله تعالى ( أو فوا بالهقود )  
 او لا فرا دي كما في نقوله تعالى : ( لمعل الله البيع بظنه . او أريد في الاول وجوب الوفاء  
 بالعتد . أما ما مررداً بين سائر الآيات ، وفي الثاني حلية الفرد المررد من البيع لزوم

لعوية الجمل والشرع.

(الزابع) : مصد العموم الازماني تارة يكون متملق الحكم والمطلق الضبط

عن المكلف واخرى يكون نفس الحكم.

و (بمباراة اخوى) : ان الزمان الملموظ في ناحية العلم تارة يكون قيداً

مأخوذاً باخذ الوجهين في التعلق وهو الفعل الملموظ عن المكلف من نحو الاكل،

والشرب، والوفاء، والادراك، والمطعم من الافعال الوجودية أو العينية (اخوى)

يكون قيد النفس الحكم من نحو الزوجية والعزوبة ونحوها.

(فعل الاول) يكون العموم الازماني تحت دائرة الحكم ويكون الحكم واوداً

عليه، فاق الحكم كما يرد على القيد يرد على قيده وهو الزمان في هذا النوضع.

و (على الثاني) : يكون العموم فوق دائرة الحكم، وواوداً عليه، وهنالك

الوجهان وان كانا متعديين بحسب النتيجة، إلا انهما مختلفان فيما هو المهم بالبحث

على ما سيتضح لك (انشاء الله تعالى).

(الخامس) : ان الفرق بين العموم الازماني الملموظ في ناحية التعلق وبين

العموم الازماني الملموظ في ناحية الحكم من جهتين :

(الاولى) انه إذا كان العموم الازماني قيداً للتعلق أمكن استفادة اعتباره

من نفس دليل الحكم كما في قوله (أكرم الغداة في هذا الشهر) أو (اني كل يوم من

هذا الشهر). وأما إذا كان العموم الازماني قيداً للنفس الحكم أمكن استفادة

اعتباره من الدليل المتكفل لبيان ذلك الحكم بل يحتاج فيها اعتباره إلى دليل آخر،

لوضوح أن عموم الحكم واستمراره فرع ثبوت أصل الحكم ونحققه فنسبق عموم الحكم

إلى نفسه نسبة المحمول إلى موضوعه ومن الواضح أن الدليل المتكفل لبيان موضوع

لا يصلح أن يكون ميبناً للحكمه وكذلك الممكن.

( الثانية ) انه أن كان مصب العموم الازمانى هو المتعلق والفعل الصادر  
 المكلف فالرجع هو العام ويتمين الرجوع الى عمومته الازمانى عند الشك في أمر  
 التخصيص ، أو في المقدار الزائد كما يرجع الى العموم الافرادى عند الشك في ذلك  
 ولا محل لجريان استصحاب حكم العام ، أو الخاص ، مطلقاً حتى مع فرض المسألة  
 من التمسك بعموم العام ، فيكون المرجع على هذا التقدير ساير الاصول العملية  
 وذلك لان المفروض تكفل دليل العام في مثل هذا الفرض لبيان الحكم بالنسبة إلى  
 كل آن من آتات ظرف متعلقه على نحو العام الاصولي سواء كان مصرحاً بذلك أم  
 لا فلا فرق بين قوله ( اكرم العلماء في كل يوم من هذا الشهر ) وبين قوله ( اكرم  
 العلماء في هذا الشهر ) في كونه مبيناً لوجوب اكرامهم في كل يوم من أيام الشهر  
 على نحو العام الاصولي ، فيتعدد المتعلق بتعدد الايام مثلاً وينحل الحكم إلى احكام  
 عديدة حسب تعدد المتعلقات ، ويكون أكل منها حكم على حدة كما في العام  
 الافرادى ، وحينئذ فلو شك في أصل التخصيص أو علم به بالنسبة إلى بعض ازمنة  
 تحقق المتعلق ولكن شك فيه بالنظر إلى ما بعده لم يصح الرجوع إلى استصحاب حكم  
 العام في الاول أو الخاص في الثانى ، لانه مستلزم لاسراء حكم موضوع إلى  
 موضوع آخر .

وأما لو كان مصب العموم الازمانى نفس الحكم انعكس الامر وتمين  
 الرجوع فيه إلى استصحاب حكم العام عند الشك في أصل التخصيص ، وإلى استصحاب  
 حكم الخاص عند الشك في مقداره من الزمان ولم يكن محل للتمسك بالعموم الازمانى .  
 والسر في ذلك أن مراجع الشك في التخصيص أو في مقداره في مثل هذا  
 الفرض الى الشك في أصل وجود الحكم ، وقد عرفت سابقاً انه بمنزلة الموضوع للعموم  
 الزمانى لو كان مصبه نفس الحكم ، وعرفت أن الدليل المتكفل لبيان المحمول لا يصلح



أن يكون مبيناً لوجود موضوعه ، وكذلك العكس ، فلا يصح التمسك بعموم  
الازماني لاثبات الحكم في ظرف الشك ، لأنه من قبيل التمسك بدليل الحكم لاثبات  
وجود موضوعه ، فالحاصل : ان المرجع في فرض كون المصعب للعموم نفس الحكم هو  
الاستصحاب عند الشك في التخصيص أو في مقداره وانه لا محل لأصالة العموم  
حتى على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب فيه . فان المرجع على هذا التقدير سائر  
الاصول العملية ، من البرائة والاشتمال .

هذا وقد انضح بما ذكرناه أن حاصل مرامه ( قدّه ) انه لو كان مصعب العموم  
الازماني متعلق بالحكم كان المرجع عموم العلم سواء شك في أصل التخصيص أو في  
مقداره . وأما لو كان مصعبه نفس الحكم فلا مجال للتمسك بالعموم أصلاً بل بتعيين  
الرجوع إلى استصحاب حكم العلم أن كان الشك في أصل التخصيص وإلى استصحاب  
حكم الخاص إن كان الشك في مقداره ،

وقد ادعى ( قدّه ) أن مراد الشيخ العلامة الانصاري ( قدّه ) مما أفاده من  
التفصيل في المسألة هو هذا التفصيل لا ما توهمه بعض من أن محل كلامه ( قدّه )  
خصوص ما إذا كان المتعلق مصعباً للعموم الازماني ، وإن هذا الفرض بخصوصه مورد  
للتفصيل بين أن يكون العموم الازماني المفروض في ناحية العام مستفاداً على نحو  
العام الأصولي . فيكون المرجع عند الشك حينئذ عموم العام ، وبين أن يكون العموم  
مستفاداً على نحو العام المجموعي ، فيكون المرجع عند الشك حينئذ هو الاستصحاب .  
ثم فتح عليه باب الاشكال والایراد بما هو مبني على ما توهمه من ان مورد  
الذني والاثبات في كلامه ( قدّه ) خصوص ما إذا كان متعلق الحكم مصعباً للعموم  
الازماني وهو خلاف الواقع بل مراده ( قدّه ) هو التفصيل والفرقة بين ما إذا كان  
مصعب العموم متعلق الحكم وبين ما إذا كان مصعبه نفس الحكم وإن المرجع في الاول

عموم العام ، وفي الثاني استصحاب حكم العام ، أو الخاص ، فلا يتحد مورد النفي والاثبات في كلامه ( قدّه ) . وأما العموم الازماني فهو في كلتا صورتين يكون أصولياً لا مجموعياً - كما عرفت - .

هذانم الكلام في بيان مرام شيخنا الاستاد المحقق النائيني ( قدّه ) وبالتأمل فيما حققناه سابقاً في بيان التفصيل المختار تعرف ان ما افاده ( قدّه ) مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، فانه قد اتضح لك في السابق انه ربما يفرض الفرض المقتضى لجمل الحكم واحداً وقائماً بتحقق المتعلق في مجموع قطعات الزمان المفروض من حيث المجموع سواء فرض على وجه الظرفية ، أو القيدية بحيث لو فرض خلو قطعة منه عن وجود المتعلق فأت الفرض من أصله ، وإنه لا بد في مقام الجمل في مثل هذا الفرض من ملاحظة تحقيقات المتعلق في جميع تلك القطعات على نحو الارتباط والاجتماع واعتبارها بمجموعها أمراً واحداً مستمراً إذا حكم واحد مستمر . وربما يفرض الفرض متعدداً ويفرض قيام كل منها بتحقيق المتعلق في قطعة من قطعات الزمان المقدر المفروض المعتبر باحد الوجهين وانه لا بد في مثل هذا الفرض من ملاحظة تحقق المتعلق في كل قطعة أمراً مستقلاً لا يرتبط بتحقيقه في الأخرى . وعليه فلا يضر خلو بعض القطعات عن وجود المتعلق بتحقيقه في سائر القطعات ولا تسقط الاغراض الباقية القائمة بسائر تحقيقات المتعلق في سائر القطعات المفروضة بفوت الفرض في بعضها ، لعدم تحقق المتعلق فيها .

ومن ذلك كله ظهر لك أن لحاظ الوحدة والتعدد في نفس الحكم ملازم للحاظها في المتعلق وبالعكس وحينئذ فان كان مراده ( قدّه ) من فرض المصعب للعموم الازماني هو المتعلق دون الحكم وبالعكس كونه كذلك في مقام الجمل وتشريع الحكم ثبوتاً وواقعاً ، فهو أمر مستحيل لاستحالة الاهمال في الواقع وعدم تعقل لحاظ التعدد

في ناحية المتعلق مع عدم الاحتياز أصلاً بالنسبة إلى الحكم أو لحاظه حكماً واحداً ،  
أو بالعكس .

هذا مضافاً إلى أنه لو كان مصب العموم نفس الحكم وفرض عدم كفاية جملة  
لجمل تعدده واستمراره ، لما عرفت من أن نسبة أصل الحكم إلى عمومته وتعدده  
نسبة الموضوع إلى المحمول لاحتياج العموم إلى الجمل الثاني ، وهو متعذر في مثل  
هذا الفرض ، فإنه لا يمكن جعل التعدد لما جعل لا بهذا النحو كما لا يمكن جمعه لما  
جعل واحداً .

وأما إن كان مراده ( قدس ) من فرض المصّب للعموم أحد الأمرين دون  
الآخر كونه كذلك بالنظر إلى مقام الاثبات والدلالة مع تسليم التلازم بينهما في  
لحاظ الوحدة والتعدد بحسب مقام الثبوت والواقع وأنه ربما يجعل في الكلام ويؤخذ  
في لسان الدليل نفس المتعلق مصباً للعموم الأزمانى دون الحكم ، وربما يكون الأمر  
بالعكس ، فيجعل مصبه نفس الحكم دون المتعلق وإن كان يتعدد كل منهما فحراً  
بالتعدد الناشئ . عن تعلق العموم بالآخر من جهة التلازم بينهما في ذلك ثبوتاً وواقعاً  
فهو أمر معقول لا ضير فيه وإن كان تعلق العموم بنفس الحكم وجمعه مصباً له في لسان  
الدليل ليس كتعلقه بنفس المتعلق ولحاظه مصباً له مما يعقل ويصح دائماً بل إنما  
يصح ذلك بالنسبة إلى الحكم فيما إذا كان مفاداً بالانفاظ الدالة على المعاني الاسمية  
المستقلة بالمفهومية ، كالوجوب ، والحرمة ، والحلية ، والطهارة ، وغير ذلك مما  
يشق منها أو يجري مجراها .

وأما إن كان الحكم مفاداً بالهيات الموضوعية المعاني الحرفية الغير المستقلة  
بالمفهومية ، كهيئة ( أفعل ) و ( لاتفعل ) مثلاً فلا يعقل تعلق العموم به ولا يمكن  
جعل المصّب له هي الهيئة الدالة عليه . لوضوح أنه يستلزم لحاظه بوجه الاستقلال

وطرفا للربط والنسبة . والفروض انه مفاد بالهيئة الدالة على المعنى الحرفي الغير القابل  
لهذا الاحاط فلا يعقل استفادة عمومه منها . وهذا بخلاف المتعلق فانه يصبح جميعه  
مصعبا للعموم وتعلقه به دائما ، وذلك لان ما يدل عليه لا يكون إلا من الاقفاظ الدالة  
على المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية .

وكيف كان فحمل للمصعب للعموم الازماني في اسبان للدليل تارة نفس الحكم .  
وأخرى متعلق الحكم أمر صحيح معقول لكنك خير بان هذا لا ربط له بما افاده  
( قدّه ) واختاره في المقام من التفصيل بين ما إذا كان مصعب العموم الازماني هو  
الحكم . وبين ما كان مصعبه المتعلق ، وإنه لا يصبح التمسك باصالة العموم في الاول  
لوقوع العموم فوق دائرة الحكم وكون الحكم بمنزلة الموضوع له ويصبح التمسك بها  
في الثاني ، لوقوعه تحت دائرة الحكم كنفس المتعلق ، فانك عرفت أن الامرين متلازمان  
بحسب مقام الثبوت والواقع ، ولا يتعقل فيه الاهمال .

فالتحقيق : ان ما افاد ( قدّه ) من التفصيل مما لا يمكن تصحيحه وتوجيهه  
ولا يحتمل أرادته من كلام شيخنا العلامة الانصاري ( قدّه ) ولا مجال للحمله عليه .

## تفصيل

قد عرفت فيما سبق ان التمسك باصالة العموم الازماني ، أو باستصحاب حكم  
الخاص في ظرف الشك وهو ما عدى مقدار دلالة الخاص من الزمان المفروض  
اعتباره طرفا أو قيدا مبني على احراز كيفية لحاظ الموضوع ، أو المتعلق ، وانه قد  
لوحظ في مقام العمل باعتبار تحققه في قطعات الزمان المفروض أمورا متعددة أو

لوحظ باعتبار وقوره في مجموعها من حيث المجموع أمراً واحداً مستمر إذا حكم كذلك على حسب اختلاف الأغراض الداعية إلى العمل ، وإنه على الأول يتمدد بكل من الحكم والمفاد أو الموضوع حسب تمدد القلمات المفروضة من الزمان للمعتبر بأحد الوجهين ، فيحصل للعلم حينئذ أفراد طولية ولا يبقى معه مجال لاستصحاب حكم الخاص ، بل يتمين الرجوع إلى أصله العموم وعلى الثاني يتحد كل منها فلا يحصل للعلم عموم أزمانى ، وأفراد طولية ، ولا يبقى معه مجال للتمسك بعموم العام ولا بعمومه ، وللأزمانى ، الأفراد الطولية ولا بعمومه الأفرادى الأفراده العرضية .

أما (الأول) فلفرض عدمه .

و (أما الثاني) ، فلفرض خروج الخاص عن العموم ، بالتخصيص بل يتمين للرجوع فيه إلى استصحاب حكم الخاص ، فينبغي بيان ضابطة لتشخيص الموردين وتتميز مورد لحاظ التعدد في الحكم والمتعلق عن مورد لحاظ الوحدة فيهما .

والذي يظهر من كلمات شيخنا العلامة الأنصاري (قده) هو أنه لو عبر في لسان الدليل عن الزمان المفروض باعتباره بأحد الوجهين بمثل قوله مستمر أو دائماً فظاهره اعتباره على وجه الوحدة والانضمام فيكون كل من الحكم والمتعلق واحداً ، وأما إن عبر عنه بمثل قوله (فى كل يوم) أو (فى كل ساعة) أو نحو ذلك فظاهره لحاظ الزمان على وجه التعدد والتكثير فيتعدد معه الحكم والمتعلق أو الموضوع .

هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال إن للحكم المستفاد من الدليل المقام أن كان من الأحكام الوضعية التي ليست لها متعلقات من الأفعال الاختيارية وإنما تكون لها موضوعات قد انشأت على فرض وجوداتها ، وذلك كما لظاهرة ، والنجاسة والملكية والرقبة وأمثال ذلك ففرض الوحدة أو التعدد فيه إنما يكون للحاظه في ناحية موضوعه ولحاظه في نفس الحكم بوجه .

والظاهر ان ما هو الواقع في هذه الاحكام عرفا وشرها جعلها لكل من الافراد العرضية لموضوعاتها بلحاظ كونه امراً واحداً مستمراً في عود الزمان المقدر المفروض ، فان المرتكز في اذهان اهل العرف في باب الاحكام الوضعية هذا النحو من الجمل ، لاجعلها له بلحاظ كونه اموراً متعددة حسب تعدد آئات الزمان والسرف في ذلك ان لحاظ الكثرة والتعدد في كل من الحكم ومتعلقه بالنظر إلى قطعات الزمان المفروض أخذها باحد النحويين الموجب لفرض تعدد المخالفة والموافقة ، والعصيان ، والامتنال ، كما عرفت سابقاً وإنما هو من جهة فرض تعدد الاغراض وحصول كل منها بتحقيق شيء من تلك المتعلقة وأمثال حكم من تلك الاحكام المتعددة بتعدد تلك القطعات المفروضة من ذلك الزمان ، وهذا لا يتصور في باب الاحكام الوضعية ، وذلك لما تقدمت الاشارة اليه من ان تلك ليست لها متعلقات من الافعال الاختيارية كما في الاحكام التكليفية حتى يفرض الموافقة والخالفة والعصيان والامتنال بالنظر اليها ، ويفرض تعدد الفرض وحصول كل منها بتحقيق فرد من افراد المتعلق في شيء من آئات تحققه من الزمان المفروض المقتضى للحاظ الكثرة والتعدد ، وإنما لها موضوعات فدانشأت على فرض وجوداتها ومن الواضح : ان الفرض المقتضى لجعلها وانشائها يحصل بمجرد انشائها بلحاظ الوحدة والاستمرار لموضوعاتها كذلك من دون حاجة إلى لحاظ الكثرة والتعدد في ناحية الحكم أو الموضوع ، وعليه فيكون هذا اللحاظ في مثل هذا الفرض لغواً لا يقع في الاعتبارات العقلانية وطريقة العقلاء فاذا كان حال الاحكام الوضعية هكذا في طريقتهن حسب ارتكازهم ، فكذلك حالها في طريقة الشارع فان الظاهر انه لم يتخط عنها ولم يتخذ في مقام الجمل والانشاء منهاجاً سواها .

نعم حيث أن المقصود من جعل الاحكام الوضعية ترتيب آئات يترتب عليها

نظام الاجتماع معاشاً ومعاداً ، فلا محالة تستتبع جعل الأحكام التكليفية المتعلقة بالافعال الاختيارية ، وقد عرفت أنها قابلة للجعل باحد النحويين من لحاظ الوحدة والتمدد على ما تقتضيه المصالح والاعراض ولكنه لا ربط له بنفس الاحكام الوضعية .  
والحاصل : أن ذلك الامر الارتكازي الثابت في الاعتبارات الوضعية يوجب ظهور الدليل المتكامل لبيان الحكم الوضعي في لحاظ كل من الموضوع وحكمه المعلق عليه واحداً مستمراً ، ويمنع عن ظهوره في لحاظ التمدد والكثرة في شيء منهما ، من دون فرق في ذلك بين التعبيرات المختلفة التي يمكن فرض ورودها في أدلة الأحكام الوضعية كما هو الشأن في جميع المناسبات المفروسة في الاذهان الثابتة بين الاحكام وموضوعاتها .

هذا كله إذا كان مفاد الدليل من الاحكام الوضعية ، وأما ان كان الدليل يتكفلاً لبيان حكم من الاحكام التكليفية ، فلا يخلو أما ان يكون متعلقه مما يقبل التعدد والتكرار والاستمرار في عود الزمان - كالامساك ونحوه - وأما ان لا يكون كذلك - كالقتل ونحوه - فعلى ( الثاني ) لاختفاء في انه لا مجال للحاظ التعدد والكثرة في شيء من الحكم والمتعلق ، بل يتعين لحاظ المتعلق امراً واحداً ذا حكم واحد في مجموع الزمان المفروض باحد الوجهين ، نعم . يستمر الحكم في ذلك الزمان تبعاً لبقاء موضوعه واستمراره وحينئذ فان كان الحكم المفروض طلباً لوجود المتعلق الذي فرض عدم قابليته للتمدد يتحقق المتعلق لا محالة اطلاق بدلي بالنسبة إلى قطعات الزمان المفروض ويكون للحكم اطاعة واحدة بايقاع متعلقه في شيء من تلك القطعات وله معصية واحدة بتركه في جميعها ، وأما ان كان الحكم المفروض طلباً لترك المتعلق وزجراً عن ايجاده في الزمان المفروض ، فلا محالة ينتج الشمول الاستغراق بالنسبة إلى تلك القطعات ، فليس له حينئذ إلا اطاعة واحدة تحصل

بتوكيد التعلق في جميعها أو عصيان واحد يحصل بفعله في احدها كما في قوله تعالى  
عام كقولك: (اقتلوا المشركين) أو: (لا تقنلوا أهل الكتاب) مثلاً وورط  
مخصص له بالنسبة إلى مقدار من الزمان ، ففياً عدى ذلك المقيد لا يصح التمسك  
بالمعام ولا محل للتحويل على أصله العموم لا زمانياً ولا افرادياً ،  
أما (الأول) فلا تنفائه في مثل الفرض على ما عرفت .  
وأما (الثاني) فلغرض خروج الخاص بالتخصيص ، وقد عرفت سابقاً  
بذور أسره بين الدخول دائماً والخروج رأساً ، وعليه فيتمين الرجوع في هذا المقيد  
من الاحكام التكليفيه كما في الاحكام الوضعية إلى استصحاب حكم الخاص للمفسر  
زمن التخصيص ، من دون فرق في ذلك بين أن يعبر عن الزمان المفروض بالفعال  
بمثل قوله : دائماً أو مستمراً أو في كل يوم أو في كل زمان أو نحو ذلك وأما على  
(الأول) وهو ما إذا كان التعلق قابلاً للتكرار والاستمرار في عمود الزمان ، فإن  
فرض كون التعلق بمقتضى بعض المناسبات المفروسة والمترتبة في إذهان العقلاء بين  
الافعال التي لا يترتب عليه الاغرض واحد قائم بصرف وجوده في مجموع الزمان  
المفروض ، أي فيما بين مبدئه ومنهاه ، أو قائم بمجموع وجوداتها المتكررة أو بوجوده  
المستمر فيما بينهما ، فلا محالة يكون الحكم في هذا الفرض ايضاً واحداً تيمم  
لو حدة الفرض ويكون متعلقاً أما بصرف الوجود من ذلك التعلق في صرف الوجود  
من الآتات المتخللة بين المبدئ والمنتهى الزمان المفروض ، وأما بمجموع الوجودات  
المتكررة منه في تلك الآتات ، وأما بوجوده المستمر فيها ، ولا يبقى مجال في هذا  
الفرض ايضاً إلا للتمسك باستصحاب حكم الخاص في محل الشك وهو ما بعد مقابلته  
دلالة الخاص ، من دون فرق ايضاً بين الالفاظ المختلفة الدالة على الزمان المفروض ،  
ومجرد ظهور بعضهم لخلق ونفسه في لحاظ التعدد في ناحية التعلق بالنظر إلى قطعات



الزمان ، وقد عرفت انه متلازم عرفاً مع لحاظ التعدد في نفس الحكم ، لا يجدي شيئاً في فرضنا هذا بعد ما عرفت من الارتكاز والمناسبة للحاظ الوحدة فيه لوحدة الغرض وإن كان تعدده معقولاً في حد نفسه ، وذلك كالامساك في آتات النهار والوقوف في الآتات المتوسطة فيما بين الزوال والغروب ، فان تعدد الغرض بلحاظ تحقق شيء منهما في كل آن من آتات الزمان المقدر للفروض وإن كان أمراً معقولاً ، إلا أن المرتكز في إذهان العقلاء والمناسب في نظرهم في مثل هذا الغرض هو وحدة الغرض وحيثوله بالوقوف أو الامساك المستمر في مجموع تلك الآتات . وأما ان كان المتعلق بحسب الارتكاز العرفي والمناسبة العروسة في إذهانهم مما يترتب عليه أعراض متعددة على حسب تعدد وجوداتها وتحققاتها في قطعات الزمان المفروض طرفاً أو قيداً ، فيتمين البناء في مثل هذا الغرض على التعدد في كل من الحكم والمتعلق حسب تعدد القطعات المقدرة الزمان للمعتبر بأحد الوجهين ، من دون فرق بين الألفاظ المختلفة الدالة على اعتباره ، وتجرد ظهور بعضها في حد نفسه في اعتبار الوحدة ولحاظها في المتعلق لا يمنع عن انعقاد الظهور له فعلاً في اعتبار التعدد بقربنة ذلك الأمر الارتكازي .

نعم ، لو فرض عدم مناسبة وإرتكاز يقتضي وحدة الغرض المترتب على المتعلق أو تعدده ، فصل النوبة إلى ما يكون الدليل ظاهراً فيه في حد نفسه من فرض تعدد المتعلق أو وحدته ، كما لو فرضنا ظهور مثل قوله : ( كل يوم ) أو ( كل زمان ) في لحاظ تعدد المتعلق وحكمه وظهور مثل قوله : دائماً أو مستمراً في لحاظ الوحدة في كل منهما كما استظهره شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) .

وأما لو لم يكن الدليل في نفسه ظهور في أحد الأمرين مع قابلية المتعلق لكل منهما ، فيثبت ان الفروض هو العلم الاجمالي بأحد الأمرين ، تدخل المسألة من

هذه الجهة في دور ان الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك من جهة  
 احتمال قيديّة اجتماع تحققات المتعلق في مجموع الزمان المفروض في متعلق الطلب ودخول  
 في حصول الفرض المقتضى له ، والمرجع على هذا الفرض أصالة البرائة عن قيديّة  
 الاجتماع ونتيجتها جواز الاكتفاء بوجود المتعلق في قطعة واحدة من قطعات ذلك  
 الزمان ، وفي دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلايين ، وذلك من جهة  
 احتمال تعدد الوجوب بتعدد المتعلق الملحوظ بالنظر إلى كل قطعة من قطعات الزمان  
 المتأخوذ في ناحيته ، والمرجع على هذا الفرض أصالة البرائة عن الوجوب المستقل  
 الزائد على القدر المتيقن ، وحيث ان المفروض وجود القطع باحد الامرين ولايحتمل  
 كفاية صرف الوجود من المتعلق في شيء من آتات الزمان المفروض بل إما ان  
 يكون الاجتماع قيدياً في المطلوب وإما ان يكون الواجب ممتدداً ، فلا محالة يتعارض  
 الاصلان ويتساقطان ويتنجز التكلف بالعالم الاجمالي باحد الامرين ، فلا يحيص  
 حينئذ عن تكرار المتعلق في جميع قطعات الزمان المفروض ليحصل الفراغ عن  
 التكليف المعلوم بالأجمال سواء كان واحداً مستمراً أو متعدداً بتعدد تلك القطعات .  
 ثم لو فرض في مثل هذا الفرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن  
 تحت مثل هذا الدليل العام مع اجمال التخصيص وسكونه عن التعرض لحكم ما بعد زمن  
 التخصيص ، فلا يجرى فيه لأصالة العموم لعدم احرار ارادته ، ولا لاستصحاب  
 حكم الخاص لعدم احرار وحده الموضوع ، فلا يد حينئذ من الرجوع إلى سائر  
 الاصول العملية ، هذا عليك بالتأمل التام في أطراف المسألة ومن الله الاستمانة .  
 الأمر الثالث عشر ربما يتمسك باستصحاب الوجوب عند تعذر بعض اجزاء  
 العمل المركب من نحو الصلاة والحج ونحو ذلك من المركبات الارتباطية ، أو تعذر  
 شيء من قيوده كالستر والاستقبال ونحو ذلك ، لأنبات وجوب الاجزاء الباقية على

امكانها ، وهذا بظاهره لا يخلو عن الاشكال من جهة عدم تمامية أركان هذا الأصل ، توضيح ذلك ان وجوب الأجزاء الباقية كان في السابق وفيما قبل تعذر بعض الاجزاء وجوباً ضمنياً وقد علم بارتفاعه بتعذر بعض الاجزاء ، وما براد اثباته بالأصل للأجزاء الباقية هو الوجوب الاستقلالي وليس له حالة سابقة حتى يستصحب فالحاصل أن ما كان من الوجوب في السابق قد علم بارتفاعه في اللاحق بارتفاع وجوب الكل ، وما هو مشكوك فيه في اللاحق ویراد اثباته بالاستصحاب من الوجوب النفسى الاستقلالي للباقي ، لم يكن موجوداً في السابق فلا يتم اركان الاستصحاب .

هذا ، وقد أفاد شيخنا العلامة الانصارى ( قدس ) لتوجيه جريان الاستصحاب

في هذا المقام وجوها ثلاثة نشير اليها بتقريب منا :

( الأول ) : انه يستصحب القدر المشترك بين الوجوب النفسى المستقل والنفسى الضمنى وهو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً في ضمن الوجوب الضمنى ، وهذا وإن كان داخلاً في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكللي لان القدر الجامع وهو مطلق المطلوبة قد تحقق سابقاً في ضمن ما علم بارتفاعه وإنما يحتمل تحققه في ضمن ما شك في حدوثه مقارنة لارتفاع ما ارتفع ، إلا أنه مع ذلك لا مانع منه وذلك لأن المطلوبة المتشخصة في اللاحق في ضمن الوجوب النفسى الاستقلالي على تقدير ثبوته وإن كانت متباينة مع المطلوبة المتحققة سابقاً في ضمن الوجوب الضمنى بالدقة العقلية إلا انها هي في نظر العرف فالتباين بينهما كالتباين بين السواد الشديد والسواد الضعيف مما لا يضر بوحدة الموضوع وصحة الاستصحاب ، لان الاستقلالية والضمنية كالشدة والضعف من الحالات المتبادلة الموضوع في نظر العرف ، وهذا الوجه على تقدير تماميته لا يبقى معه فرق في جريان الاستصحاب بين بقاء معظم

الاجزاء وعدمه،

( الثاني ) : انه يستصحب الوجوب النفسي بشخصه للاجزاء الباقية ، توضيح ذلك انه محرز الاتحاد أو لا بين الفاقد والواجد بالتساحح العرفي نظراً إلى أن وجود الجزء المتمذر وفقده يكون في نظر العرف من الحالات المتبادلة للعمل الزركبي فيكون الفاقد متجداً مع الواحد ذاتاً في نظر العرف وبعد ذلك فيقال هذا - ويشير إلى الفاقد وهي الاجزاء الباقية - كان متصفاً بالوجوب النفسي في حال وجوده للجزء المتمذر فشك في بقاء ذلك الوجوب له في حال فقده له فيستصحب وذلك نظير استصحاب الكرية للماء الذي نقص عنه مقدار شك معه في بقاءه عليها أو استصحاب القلة للماء الذي زيد عليه مقدار شك معه في بقاءه على قلته أو نحو ذلك . وهذا الوجه كما ترى إنما يتم فيما إذا لم يتعذر معظم الاجزاء بل تعذر مقدار لا يضر بصدق الاسم والاتحاد العرفي .

( الثالث ) : أن الوجوب الاستدلالي الثابت على الكل فيما قبل التعذر كان أمره مردداً بين ان يكون على نحو يكون المتمذر دخل فيه مطلقاً أي في حال التمكن والتعذر كليهما ولازمه سقوط الوجوب فعلاً أي في حال تعذر الجزء رأساً وبين أن يكون على نحو يكون المتمذر دخل فيه في حال التمكن فقط . فالوجوب للثبوت السابق أمره دائر بين ، كيميئين يعلم بزواله على احدهما وببقاءه على الأخرى ، فيكون المورد من صفريات القسم الثاني من استصحاب القدر المشترك فيستصحب الوجوب المشترك بينهما ويثبت به وجوب الباقي .

هذا وقد اختار ( قده ) من بين الوجوه المذكورة الوجه الثاني ، وأورد ( قدس سره ) على الوجه الأول بأنه لو تم كان لازمه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا فرض المتمذر من الشروط والقيود ، وجريانه فيما إذا فرض فقد معظم الاجزاء ،

وحيث أن بناء العرف على العكس يكشف ذلك من فيض التوجيه الأول ، وعلى الوجه الثالث بأنه يتم على القول بالأصل المثلث وقد ثبت بطلانه فيتعين الوجه الثاني هذا ، ولا يخفى عليك أن التوجيه الأول فاسد حتى مع قطع النظر عما أفاده (قده) وذلك لأن القدر المشترك من المطلوبة لا يتروك عليه أثر عملي ومصحح للتعبد الاستصحابي ، والوجه الثالث فاسد لما أفاده (قده) ، وأما الوجه الثاني فلا يمانع من الالتزام به على فرض الحاجة إلى الأصل ووصول النبوة إليه ، ولكن التحقيق أنه لا تصل النبوة إلى التمسك بالاستصحاب ويكون البحث عنه عادم الجدوى ، وذلك لأن قاعدة المسور محكمة في مثل المقام ولا مجال لجريان الأصل فيه أصلاً .

الأمر الرابع عشر لأخفاء في أن المراد من الشك الذي اعتبر موضوعاً في هذا الباب كالشك الذي اعتبر كذلك في سائر الأصول العملية أو مورداً في باب الطرق والإمارات خلاف اليقين لا معناه الأخص وهو الاحتمال المساوي للطرفين ، فلا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون احتمال زوال الحالة السابقة مساوياً لاحتمال البقاء ، أو راجحاً عليه من جهة الإمارة الظنية الغير المعتبرة ، أو مرجوحاً ، وبدل على ذلك - مضافاً إلى تعارف استعماله في المعنى الأعم في كثير من الإخبار ودعوى أنه معناه بحسب اللغة كما هو المحكي عن الصيحاغ ، موارد من إخبار الباب :

( منها ) : قوله عنه في الصحیحة الأولى لزراعة : ( لا حتى يستيقن أنه قد نام ) بعد السؤال عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم حيث دل بإطلاقه ونزك الاستفصال على عموم النبي لفرض قيام الإمارة الغير المعتبرة وأفادتها الظن بالخلاف بل الظاهر أنه مورد السؤال فإن تحريك الشيء في جنبه مع عدم التفاتة إمارة مفيدة للظن ولو أحياناً .

( منها ) : قوله عنه : ( ولكن تنقضه يقين آخر ) فإن ظاهره حصر

الناقض في اليقين بالخلاف و (منها) : قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : في الصحيحة الثانية لزرارة (فعله شيء أوقع عليك) فان كلمة اعمل ظاهرة في مجرد الاحتمال وإن كان وجه (إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع) .

ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة لنا في إثبات هذا الأمر إلى إقامة البرهان وإطالة الكلام فيه بالنقض والابرام وذلك اوضوحه بعد ما قررناه سابقاً من ان الاستصحاب أصل عملي قد جملة الشارع وظيفته للشك والتحير في مقام العمل فيكون هو المرجع ما دام التحير من حيث الجري العملي ، ومن الواضح ان الظن الغير المعبر لا يرفع هذا الموضوع فلا يخل بأركان الأصل ولا يمنع عن الرجوع اليه ، فان وجوده كعدمه في بقاء التحير والترديد .

(نعم) لو كان الظن الموجود على خلاف الحالة السابقة أو على طبقه من الظنون المعبرة لم يبق محل الرجوع إلى الاصل ، لأرتفاع موضوعه به بمقتضى دليل اعتباره ، فانه علم تعبدى رافع للتحير والشك المأخوذ في موضوع الأصل ، و احراز للحكم الشرعي في مورده إما على خلاف الحالة السابقة أو على طبقه ، فلا شك ولا تحير حتى يرجع إلى الأصل .

ثم انه قد أستدل شيخنا العلامة الانصاري (قده) بوجهين آخرين :

(الاول) : الاجماع القطعي بناء على حجية الاستصحاب من باب الاخبار ، وفيه انه لا محل للتمسك بالاجماع في هذه المسألة بعد وضوح المدرك في نظرم واستنادهم ظاهراً إلى ظهور الأخبار فان مجرد الاطباق والاتفاق ليس من الاجماع الكاشف مضافاً إلى انه اجماع تقديري لا يجدى في استكشاف رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ .

(الثاني) : أن الظن الغير المعبر القائم على خلاف الحالة السابقة مثلاً ، أما ان يكون عدم اعتباره من جهة قيام الدليل العملي عليه ، واما من جهة عدم قيام

الدليل على اعتباره ، فعلى الاول يكون معنى عدم اعتباره أن وجوده كعدمه فالأثار المترتبة على فرض عدمه مترتبة على فرض وجوده وعلى الثاني يكون مرجع رفع اليد عن اليقين السابق بقيام هذا الظن الذي لم يثبت اعتباره إلى نقض اليقين بالشك ، و ( فيه ) : أن قضية ثبوت عدم اعتباره عدم إمكان اثبات المظنون به تمهيداً لارتويب آثار الشك عليه مع عدم كونه شكاً ضرورة : أن عدم اعتبار الظن لا يخرج عن كونه وصفاً خاصاً في قبال الشك ولا يكون موجباً لانقلابه إلى الشك كما لا يخفى ، وأما الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره فهو وإن كان مشكوك الاعتراف ، إلا أنه لا وجه لجعل هذا الشك ناقصاً في محل الفرض لليقين السابق ، فإن الذي يظهر من اخبار الباب اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك ، فرفع اليد عن اليقين السابق بظن الخلاف ليس في الحقيقة من نقض اليقين بالشك ، وإن شك في اعتبار ذلك الظن وذلك لوضوح عدم تعلقه بما تعلق به اليقين ، وإنما تعلق باعتبار الظن وحجيته ، وهو غير المتيقن المفروض من الحكم أو الموضوع ،

فتحصل مما ذكرناه أن العمدة في المقام ، هو التحقيق السابق ودلالة الاخبار ، وإلا فلا يحيص عن الرجوع في موارد قيام الظن الغير المعتبر على خلاف الحالة السابقة إلى سائر الأصول العملية ، لما عرفت من عدم تمامية شيء من الوجهين الأخيرين وعدم وفائه باثبات المدعي والحمد لله على التوفيق

### خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب أمور قد تقدمت الإشارة إليها في طي التنبيهات السابقة ، ( الاول ) اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً واعتبار ذلك فيه من القضايا التي قياساتها معها ، وليس فيه خفاء بعد وضوح أن الاستصحاب سواء اعتبر من باب الطرئية والامارية من جهة افادة الظن النوعي أو الشخصي

أو اعتبر من باب التعبد والأصل العملي تأسيساً أو امضاء لما في طريقة العمل  
إتباعاً يكون معتبراً في مرحلة الشك في بقاء ما أحرز أصل تحققه ويكون الدليل  
على اعتباره متكافئاً لبيان الوظيفة لمرحلة تمحض الشك في ناحية البقاء ومفاد  
الاستصحاب فيها بمعنى ابقاء ما كان على ما كان عليه في مقام الجرى العملي  
ماله من الآثار. ومن الواضح: أنه إما يتمحض الشك في ناحية بقاء الشيء إذا  
ذلك الشيء عين ما أحرز أصل تحققه في السابق موضوعاً وتحولاً، وهذا إما يتم  
قبلاً إذا كان في البين قضية واحدة قد تعلق اليقين بأصل تحققها والشك يتقاربه  
ما كانت نظيره قيسى في مثل الفرض بمقتضى دليل الاعتبار على بقاء ذلك الشيء  
واستمراره، ويجمال كالمحرز بالوجدان في مقام الجرى العملي، وترتيب ماله  
الآثار كما هو معنى التعبد الاستصحابي.

وأما لو كانت في البين قضيتان متبايرتان في الموضوع والمحمول أو في أحدهما  
فقط مع فرض تيقن احدهما والشك في الآخرى فلا يكون هناك تجرئ للتعبد  
الاستصحابي، لعدم صدق الأبقاء العملي بالتعبد بالقضية المشكوكه والبناء على الحقائق  
بالمتيقنة في ترتيب مآلها من الآثار بل يكون ذلك اسراء للحكم من موضوع إلى  
موضوع آخر وتميذاً بحدوث ما لم يكن فإذا علمنا بعدالة زيد مثلاً وشككنا في اجتهاده  
أو علمنا بعدالته وشككنا في عدالة عمرو، أو علمنا بعدالة زيد وشككنا في اجتهاده  
عمرو، فالتعبد بالقضية المشكوكه في القصور الثالث تعبد بحدوث ما لم يكن وخارج  
عن مفاد الاستصحاب الذي عرفت أنه بمعنى ابقاء عين ما كان على ما كان عليه  
في مقام الجرى العملي وترتيب الآثار فينحصر فرض التعبد الاستصحابي في المثال  
المذكور بما إذا شك في بقاء اجتهاد زيد بعد العلم بأصل تحققه:

وبالجملة: فاعتبار هذا الأمر في جريان الاستصحاب أوضح من أن يخفى



ولا حاجة إلى الاستدلال له بما رقع في كلماتهم (قدم) من انه لو أريد من استصحاب المحمول في فرض عدم بقاء موضوعه إثباته لموضوع آخر يلزم انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر وإن أريد منه اثباته لا في موضوع آخر يلزم تحقق العرض وقيامه بلا محل وكل منها أمر مستحيل .

وهذا مضافا إلى ما عرفت من عدم الحاجة إلى الاستدلال به يرد عليه :

( أولا ) : بانه اخص من المدعى ، لوضوح أن المستصحب قد لا يكون من

الاعراض بل يكون من الجواهر ، أو من الانتزاعيات - كسبق شيء ، أو من الاعتباريات - كوجوب شيء مثلا - فكان ينبغي تبديل لفظ العرض في الاستدلال المذكور بلفظ آخر يعم الصور الأربع ، فيقال : انه لو أريد من استصحاب المحمول في فرض عدم بقاء الموضوع ابقاء المستصحب بلا موضوع يلزم تحقق النعت بلا منعوت المحقق المحمول بلا موضوع ، ولو أريد ابقائه في موضوع آخر يلزم قيام النعت بغير منعوت وقيام المحمول بغير موضوعه ، وكل منهما مستلزم للخلاف المستحيل .

و ( ثانياً ) : بان استحالة بقاء المستصحب بماله من سنخ الوجود من الانحاء

الأربعة المتقدمة - بلا موضوع أو في موضوع آخر إنما تنوجه في البقاء الحقيقي الواقعي لسبباني ، والمفروض انه لا يرتبط بمفاد أدلة اعتبار الاستصحاب ، فان مفادها - كما عرفت - ليس إلا التمسك ببقائه ما شك في بقاءه وفرضه كالحرز بالوجدان في مقام العمل وترتيب ماله من الآثار . ومن الواضح : أن التمسك ببقاء المستصحب مطلقاً بنفسه أو في موضوع آخر أمر معقول في حد نفسه فينحصر اشكال لزوم الامر بتحصيله في الفرض الاول وقد عرفت انه خارج عن مفاد دليل اعتبار الاستصحاب . ثم لا يخفى عليك أن المراد مما اشهر في السننهم (قدم) من اعتبار بقاء موضوع في جريان الاستصحاب ما ذكرناه من اعتبار الاتحاد وعدم تبديل الموضوع

وتغيره في القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، لا ما ربما يوهمه ظاهر التعبير من استمرار وجوده الخارجي .

ومن هنا يظهر فساد ما ربما يستشكل في عموم اعتبار هذا الشرط بما يوارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولية التي لا خلاف ولا اشكال في الاستصحاب فيها - بزعم أن المراد من بقاء الموضوع هو استمرار وجوده الخارجي وإنه لو كان ذلك معتبراً في جريان الاستصحاب لم يبق محل لجريانه في الوجود والاعدام المحمولية نظراً إلى عدم تحقق هذا الشرط فيها .

أما ( الاول ) فلأن المفروض فيها هو الشك في البقاء وإنما يراد التعمير بمعونة الاستصحاب فكيف يمكن أن يكون معتبراً في جريانه .

وأما ( الثاني ) فلأن المفروض فيه إرادة التعمير ببقاء العدم المحمولى السلب مع الشك في بقاءه وزواله في اللاحق فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجي معتبراً فيه فضلاً عن بقاءه من السابق ، فانك عرفت بما ذكرناه انه لا مجال لهذا الاشكال بفرض أن المراد من اعتبار بقاء الموضوع وحدة الموضوع في القضيتين فانه لا يخفاه تحقق هذا الشرط في جميع موارد الاستصحابات الوجودات والاعدام المحمولية للاشياء سواء كان متعلق الوجود أو العدم من الجواهر أو الاعراض أو الانتزاعات أو الاعتبار العقلية .

توضيح ذلك أن الموضوع في موارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولية هي الماهية المعرأة عن قيد الوجود والعدم وهي القابلة لان يحمل عليها الوجود تارة والعدم أخرى لا المفهوم المقيد باحد الامرين ليلزم المحاذير العقلية والامور المستحيلة من كون الحل توضيحاً الواضح وتحصيلاً للحاصل أو كونه من قبيل حمل النقيض على نقيضه ويكون استصحابها اثباتاً للامر المستحيل .

هذا خلاصة الكلام في بيان ما هو المراد من اتحاد الموضوع المعتبر في جريان الاستصحاب في الوجودات والاعدام المحمولية وأما المراد من اتحاد الموضوع في جريانه في الوجودات والاعدام النعتية فتوضيحه أن الوجود والعدم النعتي سواء فرض كونها من الاعراض أو الانتزاعيات أو الاعتبارات العقلائية التي منها الاحكام الشرعية الوضعية او التكليفية التي انشأت معلقة على وجودات موضوعاتها يكونان من عوارض الوجود فال موضوع لهما هو وجود الشيء ولا بد في صحة حملها من تحقق هذا الموضوع وحينئذ فالمراد من اعتبار اتحاد الموضوع في استصحاب الوجودات والاعدام النعتية هو انه يعتبر في جريان الاستصحاب فيها أن يكون الموضوع وما يحمل عليه الوجود أو العدم النعتي في القضية المشكوكة هين ما هو الموضوع والمحمول عليه في القضية المتيقنة الذي يراد ابقاء ما كان له من الوجود أو العدم النعتي بالتعمد الاستصحابي .

فالخلاصة أن المراد من اتحاد الموضوع في القضيتين هو اتحاد المحمول عليه فيهما ليكون الشك المتعلق بالمحمول شكافي بقاء عين ما ثبت وأما بقاء الموضوع بقاءاً خارجياً إلى حين التمسك بالاصل فلا يرتبط بما هو المعتبر في جريانه من اتحاد الموضوع . ( نعم ) ؛ لا ينبغي ان يخفى أن موارد جريان الاستصحاب تختلف باختلاف الآثار التي يراد ترتيبها بمقتضى التعمد الاستصحابي ففي بعض الموارد لا يعتبر في جريانه أزيد من احراز اتحاد الموضوع في القضيتين بالمعنى الذي عرفت وربما يحتاج ان جريانه في بعض الموارد إلى أزيد من ذلك واحراز بقاء الموضوع خارجاً وتوضيح ذلك يستدعي بسط الكلام في الجملة .

فنقول : أن الوصف والنعت المستصحب بمفاد كان أو ليس الناقصتين ، هما ان يكون من من الاحكام الشرعية على اختلاف انحاءها من الوضعية والتكليفية الكلية والجزئية ، وإما ان يكون من غيرها من الاوصاف والنعوت الخارجية ،

وعلى التقديرين إما أن يكون موضوعه ومنهوته محرز البقاء أو محرز العدم ،  
أن يكون كنفس المستصحب مشكوك البقاء ، وعلى الثاني فاما أن يكون الشك  
بقائه المستصحب مسبباً عن الشك في بقاء موضوعه ، وإما أن يكون الشك في  
كل منهما ناشئاً من منشأ يخصه مع انتفاء السببية والمسببية بينهما ، فهذه فريضة  
متصورة في موارد الاستصحاب بمفاد كان أو ليس الناقصتين ، وكلها مشتركة  
أنه يعتبر في جريان الاستصحاب فيها اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوك  
وأما بقاء الموضوع في الخارج إلى حين التعويل على الاستصحاب ، فهو لا يعتبر  
جريان الاستصحاب في النعمت في نفسه ، ولو اعتبر في بعض الصور المذكورة  
هو لكونه أيضاً دخيلاً في الأثر العملي المطلوب كدخالة بقاء وصفه ، فإن كان  
المستصحب من الأوصاف والنعمت الخارجية ، كالصحة والمرض والفقر والغنى  
والعدالة والفسق وأمثال ذلك من الأحوال والأوصاف ، وكان الشك متمحضاً في  
ناحيته. افرض اليقين بقاء الموصوف أو بزواله ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب  
فيه بالنظر إلى الأثر الشرعي المفروض له ، فإن كان لبقاء نفس الموضوع أيضاً دخلاً  
في ترتب ذلك الأثر ، كما لو نذر أن يعطى زيد المريض كل يوم ديناراً ما دام يافئاً  
على هذا الوصف ، فإن الموضوع في مثل الفرض مركب من جزئين أحدهما وجود  
زيد والآخر وصفه ، فمع تيقن الحيوة يكون أحدهما محرزاً بالوجدان وهو وجود زيد  
والآخر محرزاً بالأصل وهو بقاء عنوانه ووصفه ، فبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم  
الموضوع ويترتب عليه اثره المفروض ، وأما مع تيقن الموت فلا محالة ينتفي الحكم  
لا انتفاء أحد جزئي موضوعه بالوجدان ، ولا يجدي استصحاب الوصف على تقدير  
الحيوة شيئاً ، وإن لم يكن لبقاء الموضوع خارجاً إلى حين التعويل على الاستصحاب  
دخل في ترتب ذلك الأثر ، كما لو أريد تقليد المجتهد العادل وقتنا مجوازه من

دون اعتبار الحيوة ابتداء أو استدامة . فانه يكفي حينئذ في ترتب اثر جواز التقليد استصحاب ذلك الوصف العنوانى في موطن الحيوة ، لان المفروض عدم دخالة نفس الحيوة فعلا وإنما الدخيل في ترتب الاثر المقصود بقاء وصف الاجتهاد والمدالة مادام حيا ، فمع الشك في بقاءها في حال حيوته يجري استصحابها ويحكم بحجية رأيه وجواز تقليده في كلا تقدرى تيقن الحيوة أو تيقن الموت فعلا ، ولا يعتبر في ذلك أحرار بقاء الموضوع وهو وجود زيد مثلا حال الأخذ بالاستصحاب ، بل هو بالنسبة إلى ما هو الدخيل في ترتب الاثر المقصود من قبيل ضم الحجر في جنب الانسان ، هذا إذا كان الشك متمحضا في بقاء المحمول والمستصحب ، وأما لو فرض الموضوع ايضا كنفس المستصحب مشكوك البقاء ، فان لم يكن الشك في بقاء الوصف مستندا إلى الشك في بقاء الموصوف ، بل كان للشك في بقاءه وزواله منشأ آخر ، فان كان هو من قبيل الفرض الاول ، بان كان لبقاء الموضوع ايضا دخل في ترتب الاثر المقصود ، كما في مثال النذر المتقدم جرى الاستصحاب في كل من الموضوع ونعته من دون حكومة لأحدهما على الآخر ، فيلنتم جميع ماله الدخيل في الاثر بالاصل والتعبد الاستصحابى ، وهذا كما إذا شك في بقاء عدالة زيد من جهة احتمال طر وما يزيلها من موجبات النسق في حال الحيوة ، وشك في بقاء حيوته من جهة احتمال طر والموت مثلا ، وأما ان كان الشك في بقاء الوصف ناشئا عن الشك في بقاء الموصوف ، فلا يجري فيه للاستصحاب بمفاد كان الناقصة لعدم الشك في بقاء الوصف في فرض بقاء الموصوف ، وإنما الشك في بقاء الموصوف بمفاد كان التامة ، فلا بد من ملاحظة الموصوف المقيد بشوت الوصف له والتعبد ببقائه على ما كان بمفاد كان التامة ، وأما ان كان الموضوع الذي فرض الشك في بقاءه ايضا من قبيل الفرض الثانى أي كان مما ليس لبقائه المدخل في ترتب الاثر المقصود اصلا ، كما

في مثال تقليد المجتهد وحجية رأيه مثلا ، فان لم يكن الشك في بقاء النعمت مسيئا عن الشك في بقاء المنعوت ، فلا حاجة إلى استصحاب بقاء الموصوف ويمجرى استصحاب بقاء الوصف على تقدير الحيوة ، وإن كان الشك فيه مسيئا عن الشك فيه فلا يمجرى فيه الاستصحاب لا في الوصف لعدم الشك فيه على تقدير الحيوة ، ولا في الموصوف بمفاد كان التامة لعدم الاثر له على الفرض بناء على عدم اعتبار الاصول المثبتة .

هذا كله فيما إذا كان النعمت الذي يراد استصحابه والتعبد ببقائه من الامور الخارجية ، ومنه يظهر الحال فيما إذا كان النعمت المستصحب من الاحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية في الشبهات المصدقية ، فانه يتصور فيها ايضا جميع الفروض المتقدمة ، ويمجرى في كل منها ما تقدم من حكمه حذوا بحذو ولا حاجة إلى الاعداد والتفصيل ، نعم : في بعض فروضها لا محالة يكون الاصل الجاري في نفس الموضوع حاكما على الاصل الجاري في الحكم مع تمامية الأركان في كليهما هذا كله في الشبهات المصدقية .

وأما الشبهات الحكمية ، فقد عرفت في المباحث السابقة أن ما يتصور فيه عنوان البقاء من تلك الشبهات هي موارد احتمال النسخ ، والمستصحب فيها هو الحكم الكلي القانوني بمفاد كان التامة . واتحاد الموضوع في القضيتين فيها أمر واضح ، كما تحاده في جميع موارد الاستصحاب بمفاد كان أو ليس التامتين ، التي قد عرفت أن الموضوع فيها لا يحيص عن ملاحظته ممرى عن الوجود والعدم ، ولا يعقل ملاحظته بقيد الوجود فضلا عن اعتبار بقاءه ، وأما استصحاب الحكم الكلي في صابر الشبهات الحكمية ، فقد عرفت في تلك المباحث انه لا محل فيها لملاحظة فعليات الحكم الكلي في مواطن فعلياته بتحقيقات موضوعه والتعبد ببقائها فيها بل لا يحيص عن ملاحظة الحكم الكلي بكلية وقانونيته ، ومنه لا يتصور الشك في عنوان البقاء في نفس الحكم

فضلا عن موضوعه ، بل يكون الشك فيها دائماً في سمة الحكم وضيقة ، لتردد الموضوع بين ما فيه السمة وبين ما فيه الضيق ، فلا معنى لاعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب فيها ، وإنما يعتبر في جريانه فيها على القول به اتحاد الموضوع في القضيتين ولو بالنظر المسامح العرفي على ما يأتي بيانه . هذا . وقد نحصل من جميع ما تقدم أن ما هو المعتبر في جريان الاستصحاب في نفسه ، ليس إلا اتحاد الموضوع في القضيتين المتينة والمشكوك ، لبقائه بقاء خارجياً من دون فرق في ذلك بين موارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولى بمفاد ( كان ) أو ( ليس ) التامتين ، وبين موارد استصحاب النوع والوصف بمفاد كان أو ليس الناقصتين ، ولا بين موارد الاستصحاب في الموضوعات الخارجية وبين الاستصحاب في الاحكام الشرعية ، ولا بين الشبهات الحكمية والشبهات المصدقية وأما الحاجة في بعض الفروض إلى احراز بقاء الموضوع والموصوف بقاء خارجياً فعلمنا حين التعميل على الاستصحاب ، إما بالوجدان أو بالتعبد ، فانما هو لكونه ايضاً دخيلاً في الاثر العملي المطلوب كدخالة وصفه فيه ، فلولا احرازه باحد الوجهين لا محالة يكون احراز الوصف بالتعبد لغواً لا اثر له ، وهذا امر لا يرتبط باعتباره في أصل جريان الاستصحاب في الوصف وتامة أركانها فيه - كما لا يخفى .

وإذ قد عرفت معنى اعتبار اتحاد الموضوع في القضيتين في جريان الاستصحاب وانه لا مجرى له مع احتمال التغاير فضلاً عن إحرازه ، لكون الأخذ به حينئذ من الأخذ بالعموم في الشبهة المصدقية - فاعلم ان غالب الموارد التي يراد فيها استصحاب الموضوعات الخارجية وجوداً أو عدماً بمفاد كان أو ليس التامتين أو الناقصتين ، يتحد فيها الموضوع في القضيتين بتطابق من العقل والعرف ، وذلك لوضوح توافقهما وتطابقهما على أن الموضوع الذي يعرضه المحمول ويشك في بقاءه وزواله بمد تحققه

في تلك القضايا المتيقنة والمشكوكة ، أمر لا يرتبط بباب العمل والوسائط الشبوتية ، لتحقق المحمول وترتبه على الموضوع حداثاً أو بقاءه أو زواله وارتفاعه ، وإن شيئاً من تلك العمل أو الشروط أو اعدام الموانع لا مدخل له في مرضوعية ذلك الموضوع المفروض لذلك المحمول العارض عليه ، وإنما هي عمل وشروط وموانع الموجود أو العدم من حيث الحدوث أو البقاء مع فرض خروجها باجمعها من ناحية الموضوع ، فإذا شك في تحقق شيء منها شك في بقاء عين ما تحقق سابقاً على ما كان عليه في السابق وزواله وإرتفاعه عنه ، ولا يحتمل تغير الموضوع وتبدله وتعدده بمدفرض خروج تلك العمل وجوداً وعدماً عن الموضوع المفروض ، من دون فرق في ذلك بين موارد الشك في المقتضى وموارد الشك في الرفع .

نعم : قد أشرنا في بعض التنبهات السابقة إلى أنه ربما يناقش في جريان الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية بنوعه ، بتوهم عدم تصور البقاء والدوام والاستمرار بالنسبة إليه ، من جهة تركبه من الأجزاء المنصرمة والمنقضية وتحققها شيئاً فشيئاً ، كما في الزمان وكل زمني متدرج الحصول ، وقد تعرضنا لتقريبه ودفنه في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه فلا نطيل بالاعادة .

نعم : كثيراً ما يتفق في موارد الاستصحاب في الموضوعات الخارجية بمقادير كان أو ليس التناقضتين عدم إحراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة . أو إحراز تغاير وعدم اتحادها بالدقة العقلية ، وهذا كما في المقادير والكليات الخاصة من الأشياء فيعلم بتحققها أو تحقق عدمها في مصداق خارجي ، ثم شك في بقائها وزوالها لأخذ مقدار منه قطعاً أو احتمالاً بحيث يشك معه في بقاء الاتصاف بتلك الكمية الخاصة أو شك في حدوثها وعدمه فيما اضيف إليه مقدار ، أو احتمال اضافته بحيث يشك معه في بلوغه إلى تلك الكمية الخاصة ، كما إذا علم اتصاف ماء بالكبرية ثم اخذ منه



مقدار ، أو احتمال اخذ مقدار يشك معه في بقاء الكرية ، أو علم اتصاف ماء بهدمها ثم أضيف اليه مقدار أو احتمال إضافة مقدار يشك معه في بقاء القلة ونحو ذلك ، فلو بني على كون المناسط في جريان الاستصحاب وصحة التعبد بعنوان بقاء ما كان اتحاد الموضوع في القضيتين بالدقة العقلية ، أشكل جريان الاستصحاب فيها بخلاف ما إذا بني على كون المناسط في ذلك اتحاداً بنظر العرف ، فإنه يمكن تصحيح جريان الاستصحاب في كثير من تلك الموارد في ما ساعد العرف على أن الموضوع والموصوف بذلك الوصف الوجودي أو العدمي في الحالة السابقة هو ذلك الشيء الخاص ولكن لا بشرط بالنظر إلى نقصان مقدار قليل منه ، أو إضافة مقدار قليل اليه ، وهذا كله في استصحاب الموضوعات الخارجية في الشبهات المصدقية .

وأما استصحاب الاحكام الشرعية الجزئية في الشبهات المصدقية ، فبما لم يكن مجرى للاستصحاب في نفس موضوعاتها ، سواء كانت من الاحكام التكليفية أو الوضعية ، وسواء فرض الدليل المثبت لكلياتها دليلاً مميماً لفظياً أو لياً ، أو فرض حكم العقل بعمونة قاعدة الملازمة ، فأغلب موارد ما يجرز فيه اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة أو تغايره بتطابق من العقل والعرف وظاهر الدليل المثبت للحكم الكلي على تشخيص ما هو الموضوع للحكم المفروض ، وإن زواله وإرتفاعه زوال وإرتفاع عن موضوعه ، وبقائه بقاء وإستمرار عليه ، وإن عدم ما يرفعه ويزيله ليس قيماً في ناحية موضوعه حتى يكون احتمال وجود الزيل والرافع أو احتمال رافعية ما هو الموجود احتمالاً لتبديل الموضوع وتغايره وتمده .

نعم : ربما يتفق فيها كون الشك في بقاء الحكم الجزئي ناشئاً عن احتمال تبديل الموضوع ، كما في استصحاب طهارة الماء الذي يشك في بقاء كبريته حين اصابة النجاسة ونحو ذلك ، فلو بني على ان المعتبر في جريان الاستصحاب إحراز اتحاد

الموضوع في القضيتين بالدقة العقلية ، اشكل جريان الاستصحاب فيه ، بخلاف ما لو بني على كون المناط هو الاتحاد بنظر العرف فإنه يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب في الفرض المورد فيما ذكر فرضت مساعدة أذهان العرف على تشخيص ما هو الموضوع والمحفاظه في القضيتين .

هذا كله في الموارد التي فرض تشخيص ما هو الموضوع للحكم الكلي المنطبق على المصادق الجزئي الذي يراد استصحابه وأما الاحكام الكلية التي فرض التردد في موضوعاتها ، فلاشكل في جريان الاستصحاب في مصاديقها الجزئية ، هو عين الأشكال في جريانه في كلياتها ، فما لا مجرى له في كلياتها لا مجرى له لا محالة في جزئياتها ، لعدم احراز اتحاد الموضوع .

هذا وأما استصحاب الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية سواء كانت وضعية أو تكليفية ، وسواء كان الدليل المثبت لها سمعياً لفظياً أو لبياً أو حكم العقل بمعونة قاعدة الملازمة ، فقد عرفت ان في موارد الشك في النسخ منها ، بتطابق العقل والعرف ومقتضى ظاهر الدليل المثبت للحكم على اتحاد الموضوع والمحفاظه في القضيتين المتيقنة والمشكوكه وهو ذلك الحكم الكلي بكليته وقانونيته ملحوظا معرى عن الوجود والعدم ، وهو مما حصل اليقين بأصل تحققه ووجوده بالاعتبار ، وشك في بقاءه وزواله كذلك ، فلو فرض عدم نسخه فهو من بقاء الموجود السابق على ما كان عليه من نسخ وجوده ، وإن فرض نسخه فهو زوال وإرتفاع للموجود السابق بعينه ، وأما احتمال تجدد خصوصيات موجبة للنسخ والرفع والأزالة فهو أمر لا ربط له بموضوع الوجود المحمولى المستصحب ، وإنما هي على فرض تجدها مقتضيات وعلل للرفع والأزالة اجنبية عن ناحية الموضوع .

وأما الاستصحاب في سائر الشبهات الحكمية فالشك فيها دائماً شك في سعة

الحكم وضيقه ، وناشيء عن الشك والتردد في سعة الموضوع وضيقه ، لتردده بين ما هو متحد ومحفوظ في القضيتين ، وبين ما كان متحققاً في القضية المتيقنة ومنتهياً قطعاً في القضية المشكوكة ، ولذا يكون الشك فيها دائماً شكاً في ناحية المفتضى لا الراجع ، ولا يبرز كون التعبد ببقاء الحكم الكلي تعبداً ببقاء ما كان على ما كان وقد عرفت في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه ، أن التعبد بسعة الحكم في هذه الشبهات ليس تعبداً بالبقاء ، فلا تشمله أدلة اعتبار الاستصحاب المتكفلة لتشريع التعبد ببقاء ما كان ، ولكن لو اغمضنا النظر عن ذلك الاشكال ، وبيننا على أن التعبد بسعة الحكم الكلي المجمول نحو تعبد ببقائه واستمراره ، فلاشكال في ناحية عدم احراز اتحاد الموضوع في القضيتين باق على حاله ، وإنه لو بني على اعتبار احراز الاتحاد بالدقة العقلية لا يبقى للاستصحاب مجال في شيء منها ، وذلك لوضوح أن كل ماله المدخل في الحكم الكلي المنشأ معلقاً على فرض وجوده ، داخل في موضوع الحكم المجمول بنظر العقل ولو بنحو الجزئية أو القيدية ، فكل ما يحتمل دخله في ثبوت الحكم من الامور الوجودية أو العدمية ، لا محالة يحتمل كونه داخل في موضوع الحكم ، وكل ماله المدخل في متعلقات الاحكام جزءاً أو قيداً ، فهو داخل في الموضوع النصف بذلك الحكم ، فكل ما يحتمل دخله فيها من الامور الوجودية والعدمية ، فهو مما يحتمل دخله في موضوع الحكم المستصحب ، وحيث أن الشك في بقاء الحكم الكلي فيها لا محالة ينشأ عن احتمال قيدية أمر قد فقد أو قيدية عدم أمر قد وجد ، فلا يمكن احراز اتحاد الموضوع في القضيتين بنظر العقل في شيء من هذه الشبهات .

وقد اتضح مما ذكرناه أن اشكال عدم احراز اتحاد الموضوع في القضيتين بالدقة العقلية أمر مطرد في كثير من موارد استصحاب نفس الموضوعات ، وكثير من موارد استصحاب احكامها الجزئية في الشبهات المصدافية ، وفي جميع موارد

استصحاب الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية في غير موارد الشك في النسخ :  
 إذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر يدور في المقام بين امور ثلاثة :  
 ( احدها ) : ان يبني على أن المناط في أحراز اتحاد الموضوع في القضية  
 وصدق عنوان البقاء وصحة التعبد به عملاً وعدم صدقه وعدم صحة التعبد به إنحطاً  
 نظر العقل ، فكل ما أحرز فيه الاتحاد بنظر العقل فهو مجرى الاستصحاب ، وهو  
 مشمول لأدلة اعتباره سواء وافقه نظر العرف أو ما هو ظاهر الدليل المنبثق للحكم  
 أم لا ، وأما ما لم يحرز فيه الاتحاد أو أحرز عدمه بنظره فهو ليس مجرى الاستصحاب  
 ولا سبيل إلى كونه مشمولاً لأدلة اعتباره ، لكون الشبهة في صدق عنوان البقاء في  
 مثله مصادقية لا محالة ، ولا وجه للتمسك بعموم دليل الاعتبار ما لم يحرز كون  
 التعبد في المورد تعبدأ بعنوان البقاء ، ولازم ذلك كما عرفت عدم اعتبار الاستصحاب  
 في غير موارد الشك في النسخ من الشبهات الحكمية مطلقاً ، وفي كثير من موارد  
 استصحاب نفس الموضوعات ، أو استصحاب احكامها الجزئية في الشبهات المصادقية .  
 ( ثانيها ) : أن يبني على ان المناط في احراز اتحاد الموضوع في التضيئين  
 وصدق عنوان البقاء على ما كان والزوال والارتفاع عما كان ، السنة أدلة للشبهة  
 الاحكام الشرعية ، فيكون العبارة بما هو المستفاد من ظواهر الأدلة المتضمنة للاحكام  
 الكلية التي يراد استصحابها بكلياتها ، أو استصحاب شيء من مصاديقها ، بملاحظة  
 تلك الأدلة في حد انفسها وبما لها من الخصوصيات والقرائن اللفظية ، مع قطع النظر  
 عما تقتضيه المناسبات المغروسة في إذهان عامة أهل العرف ، وحينئذ فتختلف  
 موضوعات الاحكام باختلاف السنة الأدلة المتضمنة لعناوينها ، والمتكفلة لانشاء الحكم  
 معلماً عليها فما كان منها متضمناً لانشاء حكم معلقاً على فرض وجود وصف من  
 الاوصاف العنوانية ، فهو ان يقال يجب الحجج على المستطيع ، أو يجب الزكوة على واجد

النصاب ، أو ان الماء القليل يتفعل بملاقات النجس ، أو ان الماء المتغير باوصاف النجاسة يتنجس ، أو نحو ذلك مما اخذ فيه وصف عنواني موضوعا للحكم من الاحكام لا يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم لو فرض احراز زوال ذلك العنوان والشك في بقاء الحكم بموجب آخر ، أو شك في بقاء ذلك الحكم من جهة الشك في بقاء ذلك العنوان وانتفائه ، وما كان منها متضمناً لانشاء حكم معلقاً على وصف قد أخذ في موضوعه لا بنحو العنوان والتوصيف ، بل بنحو القيدية والشرطية نحو أن يقال في الامثلة المتقدمة : يجب الحج على البالغ العاقل إذا استطاع ، او يجب الزكوة على البالغ العاقل إذا ملك النصاب ، أو ان الماء يتنجس إذا تغير باوصاف النجاسة وعلى هذا القياس ، فيجرى الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم بعد ما فرض تحققه سابقاً بتحقق موضوعه بما أخذ قيداً فيه ، ثم شك في بقاءه وزواله من جهة زوال ذلك القيد أو احتمال زواله .

والفرق بين الفرضين في عدم جريان الاستصحاب في الاول وجريانه في الثاني هو ان الموضوع في القضية المتيقنة في الفرض الاول بحسب ظاهر الدليل المثبت للحكم هو المكلف البالغ العاقل معنوياً بوصفه العنوانى كالستطيع مثلاً أو هو الماء معنوياً بوصفه العنوانى كالتغير مثلاً ، وما يراد اثبات الحكم له في القضية المشكوكة بمعونة التعبد الاستصحابى هو المسمى عن هذا العنوان . ومن الواضح انه مغاير للموضوع الاول وهذا بخلاف الفرض الثانى ، فان الموضوع في القضية المتيقنة في هذا الفرض بحسب ظاهر الدليل المثبت للحكم المعلق عليه ، هو نفس المكلف البالغ العاقل أو نفس الماء والمفروض انه بيمينه موضوع في القضية المشكوكة ، فيتحد موضوع القضيتين ويتمحض الشك لاحتمال في ناحية بقاء ما كان على ما كان عليه ، وما كان منها لا دلالة له على شيء من الخصوصيتين لكونه ابياً مثلاً ، فحكم هذا الفرض حكم الفرض الاول في

عدم جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم وإرتفاعه الناشئ عن انقضاء ما يحتمل دخل وجوده في الموضوع أو حدوث ما يحتمل دخل عدمه فيه ، وذلك لعدم احراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء من جهة احتمال كونه من قبيل الفرض الأول وقد يحصل مما ذكر ان الضابط لجريان الاستصحاب وعدمه على هذا البنيانه انه مما استفيد بملاحظة نفس الدليل المثبت للحكم معلقاً على وصف من الاوصاف في ذلك الوصف عنوان للموضوع وموضوع للحكم المقاد فيه ، ولا يجري الاستصحاب في ذلك الحكم في موارد الشك في بقاءه بعد تبديل ذلك الوصف أو احتمال تبديله ومما استفيد منه ان الموضوع نفس ذلك الشيء الموصوف بذلك الوصف والمعنون به وإن ذلك الوصف علة لثبوت الحكم المفروض على موضوعه ، جرى الاستصحاب في ذلك الحكم في موارد الشك في بقاءه ، ويلحق بالفرض الأول ما إذا لم يستفيد من الدليل شيء من الامرين ، فلا يجري الاستصحاب فيه ايضاً والبناء على هذا الوجه كما ترى لا يهدى شيئاً لا في جريان الاستصحاب في بعض موارد الشبهات الحكمية ولا في تصحيح جريانه في موارد الاشكال فيه في الشبهات المصادقية على ما هو واضح .

( ثالثها ) : أن يبنى على ان المناط في احراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء الصحيح لجريان الاستصحاب ، ما يستفاد من الادلة المثبتة الاحكام الشرعية ، من موضوعية الحكم المقاد فيها وكونه واسطة في العروض ، أو علمته ووساطته في الثبوت ، ولكن ذلك لا بملاحظة تلك الادلة في حد انفسها وبما لها من الخصوصيات النظرية فقط كما في الوجه الثاني ، بل بملاحظتها معها ومع سائر الخصوصيات الموجودة في الاحكام وموضوعاتها الموجبة لمناسبات بينهما مفروسة في اذهان العرف ومقتضية لموضوعية شيء بخصوصه لحكم كذلك ، فانه ربما ينعقد للدليل الوارد بسبب المناسبات

المفروسة في الأذهان ظهور في أمر لم يكن ظاهراً فيه في ححد نفسه ، وربما ينتفي بسببها الظهور المنعقد له في حد نفسه في أمر ، أو يصير ظاهراً في أمر بعد أن كان ظاهراً في نفسه في غيره ، وذلك لأن التناسب المفروض في الأذهان قد يكون بحيث لا يسبق منه إلى الذهن من الدليل إلا إرادة معنى خاص ما لم يصرح بخلافه وعليه فكل حكم استفيد من الدليل المثبت له بمهونة ما هو المفروض في الأذهان من التناسب موضوعية شيء له لكن لا يماهر في نفسه بل بما أنه متصف ومعنون بمنوان خاص ، كما في وجوب إعطاء الزكوة للفقير ، والرجوع إلى الطبيب ، وعبادة المريض ، وتقليد العالم وأمثال ذلك ، فلا يحصى عن البناء في مثله على موضوعية ذلك الوصف ووساطته في العروض ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون ذلك الوصف مأخوذاً في لسان الدليل على وجه التعمون والتوصيف ، أو على وجه الشرطية والقيدية وذلك لأن تلك المناسبة المفروسة توجب ظهور الدليل في إرادة موضوعية ذلك الوصف ، وإنسباها منه إلى الذهن أن لم يكن ظاهراً فيها في ححد نفسه ، بل كان ظاهراً في إرادة الشرطية والقيدية ، فاستصحاب الحكم المفروض في موارد الشك في بقائه لا يجري في مثله بعد فرض زوال ذلك الوصف أو احتمال زواله وكل حكم استفيد من الدليل المثبت له بسبب التناسب المفروض في الأذهان موضوعية الشيء بنفسه لذلك الحكم ومحكوميته به كذلك وإن كل ما يمرض له المدخلية في جعل الحكم له ، إنما تكون عللاً ووسائط في الثبوت لذلك الحكم ، كما أن اضدادها ونقائضها علل لانعدام ذلك الحكم وروافع له عن موضوعه الذي كان محمولا عليه لولا رفعها له ، وذلك كما في الطهارة عن الحدث أو الخبث ، وفي الحدث والخبث ، ووجوب الصوم أو القصر أو التمام ونحو ذلك في الأحكام الوضعية أو التكليمية ، فإن المتردد في الأذهان والمناسب في نظر العرف في مثل هذه الأحكام أن يكون الموضوع لها

مطلق الجسم مثلاً أو النفس أو البدن ، أو المعنون بعنوان البالغ العاقل ، أو نحو ذلك  
وأما تعذره بوصف التغير بأوصاف النجس مثلاً أو بوصف كونه حاضراً  
مسافراً أو نحو ذلك ، فهو مما لا مدخل له في معروض تلك الأحكام وموضوعاتها  
وإنما هي علل ووسائط في ثبوتها لها ، كما أن اضدادها ونقائضها علل لانعدامها  
وإرتفاعها عن موضوعاتها ، فلا يحميص في هذا الفرض عن البناء على إرادة ما ينسب  
إلى الأذهان من ذلك الدليل بملاحظة تلك الخصوصيات والمناسبات المغروسة  
من موضوعية نفس تلك المعنونات وعلية تلك الأوصاف والعناوين ووساطتها في ثبوت  
تلك الأحكام لها ، من دون فرق في هذا الفرض أيضاً بين أن يكون تلك الأوصاف  
مأخوذة في السنة الأدلة المثبتة للأحكام على وجه التعمون والتوصيف ، أو على وجه  
الشرطية والقيدية ، وذلك لأن البناء المذكور لازم تحكيم العرف في أخذ الظهورات  
وتعيين مداليل الجمل التركيبية لكلام المتكلم ، ومعرفة ما هو المنتحل من مقالته  
بملاحظة جميع ما يمتف بكلامه من الخصوصيات على انحائها ، كما هو المحكم في تشخيص  
مداليل مفردات الألفاظ بما يرتكز في إذهانهم من التبادر والانسباق ونحو ذلك  
كما يشخص به سعة المفهوم وضيقه نعم : بعد ما فرض المعرفة بالمداليل التركيبية  
ومفاهيم الألفاظ بمحدودها وفرض المعرفة بما إراد المتكلم منها بالتحكيمين السابقين  
فالرجع في مقام تطبيقها على الخارجيات وتعيين مصاديقها ، إنما هو العقل وأما التسامح  
الرائج بين العرف وتساؤلهم في تعيين المصداق بعد تعيين المفهوم وتبين المراد ، فلا  
يعذر به في ، قام امتثال الأمر ولا يحصل معه انقراض عن عهدة التكليف ، كما إذا  
وجب إعطاء صاع من الخنطة في زكاة الفطرة فلا يجتزى بإعطاء ما ينقص منه بما  
يتسامح العرف بمثله في معاملاتهم أخذوا إعطاء في طرفي النقص والزيادة ، ورون  
في الصورتين إنهم أخذوا أعطوا تمام الصاع مثلاً بالتسامح العرفي ، فلا يحكم العرف



في مثل هذه المساهلات ولا يمدر بها في امتثال الاحكام .

نعم : لو استفيد من الدليل إرادة التميميم لما ينقص أو يزيد بقليل يتسامح فيه عند العرف ، كان ذلك راجعاً إلى تعيين مراد المولى بتحكيم العرف في أخذ مدلول الجملة التركيبية . ثم ان العرف كما يحكم في تعيين المراد من الأدلة المثبتة للاحكام المستصحة ، كذلك يحكم في تعيين المراد من الأدلة الولودة في اعتبار الاستصحاب بمجملها التركيبية ، كجملة « لا تنقض اليقين بالشك » مثلاً ، ومن الواضح أن المنسب إلى الاذهان من مثل هذه الجملة ، ليس إلا النهي عن النقص بمعنى رفع اليد عما يقتضيه ذلك اليقين من الجرى العملي على طبق المتيقن من حيث البقاء والامر بإبقاء المستصحب في الحالة اللاحقة وفرض محرزته فيها نظر إلى ترتيب الأثر العملي المفروض له من حيث البقاء .

والحاصل انه يحكم العرف ويتبع نظره في موارد استصحابات الموضوعات الخارجية ، وموارد استصحابات الاحكام الشرعية مطلقاً ، غاية الامر ان ذلك في الاولى بتحكيمة في تعيين المراد من الجملة الراقعة في أدلة الاستصحاب فقط ، وفي الثانية بتحكيمة في تعيين المراد منها ومن اجل الواقعة في الأدلة المثبتة للاحكام الكلمية ، ونتيجة تحكيمة فيه انه او كان لها في حد انفسها وبدلائها اللفظية ظهور في موضوعية وصف قد أخذ فيها في الموضوع على وجه التعنون والتوصيف ، أو كان لها ظهور في شرطية وصف قد أخذ فيها في الموضوع على وجه الاشتراط والتقييد الموجب لظهورها في علية ذلك الوصف ووساطته في ثبوت الحكم على موضوعه إما بكون حدوده علة لحدوث الحكم ، وبقائه علة لبقائه ، أو كون حدوده علة لحدوث الحكم وبقائه معاً ، وكان هناك تناسب عرفي إرتكازي يقتضي خلاف ما هو الظاهر من الدليل ، انصرف الدليل عماله من الظهور والدلالة في نفسه إلى ما يقتضيه الارتكاز

## (أن المناط في اتحاد الموضوع نظر العرف)

العرفي ، فيعتمد له ظهور بالفعل في إرادته ، وإن كان ظاهراً في حد نفسه في إيراد خلافه ، فضلاً عما إذا كان ظاهراً في نفسه أيضاً في إرادة ما هو المرتكز عندهم وعليه فلا يجري الاستصحاب في موارد الشك وتبدل الحالة السابقة ، لو كان الموضوع هو موضوعية العنوان ، ويجري لو كان المرتكز موضوعية العنوان . وقس على ما ذكرناه ما إذا لم يكن للدليل ظهور في أحد الأمرين لكونه ليلاً مثلاً ، فإن للتبع فيه ابطل نظر العرف وما هو المرتكز في إذهانهم في تشخيص أحد الأمرين وجريان الاستصحاب وعدمه .

هذا كله إذا كان الحكم مما له تناسب مرتكز في إذهان العرف ، وأما إذا لم يكن كذلك ، فإن كان للدليل بحسب دلالة اللفظية ظهور في إرادة أحد الأمرين بمقتضى تحكيم العرف في تعيين المراد منه ، كان المتبع في جريان الاستصحاب وعدمه ظاهر الدليل ، وإلا فلا يجري للاستصحاب لعدم إحراز ما هو المصحح لجريانه من اتحاد الموضوع في القضيتين ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى سائر الأصول العملية . إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا الوجه الثالث وهو كون المناط في إحراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء نظر العرف وتشخيصهم بحسب المناسبات المركوزة في أذهانهم ، هو الذي اختاره المحققون من أصحابنا (قدم) ، وهو الحق الذي لا يحصى عنه بمقتضى الصناعة وتحكيم العرف في تشخيص مداليل الجمل التركيبية في الأدلة المشبهة للأحكام ، وفي الأدلة الدالة على اعتبار الاستصحاب ، بمد وضوح أنها باجمها مفادات محاورية قد سبقت لتفهم العرف العام وأبناء المحاورة ، والمنظور هو ما يفهمونه بحسب مرتكزاتهم .

وقد عرفت بما أوضحناه أنه لا محل للمناقشة فيه بان المسامحات العرفية في تطبيق المفاهيم على مصاديقها مما يضرب على الجدار ، ولا ينبغي إتباعها في الأمور

الشرعية ، كما لا محل للمناقشة فيه ، بانه لو كان المتبع نظر العرف فبعد استفادتهم من الدليل موضوعية نفس العنوان وفرض تبده ، لا يبقى شك في إرتفاع الحكم وزواله حتي يحتاج إلى الاستصحاب ، كما انه بعد استفادتهم منه موضوعية نفس المعنون وفرض بقاءه لا يبقى شك في بقاء الحكم واستمراره حتى يستصحب ، فانه يندفع ( الاول ) : بما أوضحناه سابقاً من أن تحكيم العرف في تعيين المدليل الافراية والتركيبية اجنبي عن تحكيمه في تعيين المصاديق الخارجية بوجه من التساهل والتسامح ، ويندفع ( الثاني ) : ايضاً بما ليس فيه خفاء من عدم التلازم بين فرض موضوعية نفس المعنون ، وبين العلم ببقاء الحكم تبعاً لبقائه ولو بعد زوال العنوان المفروض دخله فيه بنحو العلية والوساطة في الثبوت ، مع الشك في انه بحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه معاً ، أو انه بحدوثه علة لحدوثه وبقائه علة لبقائه ، فانه يتولد من هذا الشك لاحتمال الشك في بقاء ما كان على ما كان فيستصحب . وهذا الوجه كما ترى يجدى في تصحيح جريان الاستصحاب في كثير من موارد الاشكال في الطوائف الثلاث ، اعني استصحاب نفس الموضوعات ، واستصحاب أحكامها الجزئية في الشبهات المصادقية ، واستصحاب الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية . هذا وعليك بالتأمل التام في المسألة ومن الله الهداية .

( الثاني ) : يعتبر في جريان الاستصحاب وتمحض التعبد في ناحية البقاء وفرضه كالمحرز بالوجدان من حيث الجرى العملي ، بقاء اليقين باصل تحقق الشيء واجتماعه مع الشك في بقاءه في زمان واحد ، وبذلك يفترق التعبد الاستصحابي ويمتاز عن التعبد بمقاد قاعدة اليقين في موارد الشك الساري ، فان المفروض هناك زوال اليقين باصل التحقق لمروض الشك فيه ، ويكون التعبد فيها متمحصاً إما في ناحية الحدوث فقط ، أو فيها وفي ناحية البقاء ، وعلى أى حال فهما وظفتان متباينتان

في مقام الاحتياط ، بحيث لا يمكن اجتماعهما في جمل واحد ، وقد تقدم الكلام في توضيح ذلك في أوائل بحث الاستصحاب عند التكلم في مفاد الاخبار التي استدلل بها على اعتباره ، وأوضحنا هناك ان احتمال إرادة اعتبار القاعدة بخصوصها أو هي مع الاستصحاب من تلك الاخبار في غاية السقوط ، وإنه لا يحصى عن تمحصها في الدلالة على اعتبار الاستصحاب فقط . فراجع . ولا حاجة إلى الاعادة والتكرار .

وحاصل الفرق بينهما ما عرفت من ان التبعيد في مورد الاستصحاب متمحص في ناحية البقاء فقط ، وفي مورد القاعدة متمحص إما في أصل الحدوث فقط ، أو فيه وفي ناحية البقاء ، ولذلك ربما يتواردان على بعض الموارد ويجتمعان في الجملة ، فيتوافقان في النتيجة أو يتخالفان فيها ، فلا يعمل بشي . منهما لعدم الترجيح به . فرض اعتبار القاعدة ايضاً في حد نفسها .

توضيح ذلك : انه ربما يفرض ان الزائل في ظرف الشك هو اليقين باصل التحقق مع فرض اليقين بالبقاء أو الزوال على تقدير الحدوث ، فلا بد في مثل هذا الفرض من تمحص التبعيد في مفاد القاعدة في أصل الحدوث ، ولا محالة ينافي التبعيد باستصحاب العدم الجاري في موردها ، وأما طرف الوجود في هذا الفرض فلا يجري فيه للاستصحاب لفرض تمحص الشك في أصل الحدوث فقط . وربما يفرض الزائل هو اليقين باصل التحقق مع فرض الشك ايضاً في البقاء والزوال على تقدير الحدوث وفي هذا الفرض ايضاً لا بد من تمحص التبعيد بمفاد القاعدة في أصل الحدوث ووقوع المناقات بينه وبين الاستصحاب الجاري في طرف العدم كما في الفرض السابق .

هذا بالنظر إلى حال الحدوث ، وأما بلحاظ حال البقاء ، فليس مورداً للقاعدة ، لفرض عدم تعلق اليقين به ثم زواله . وأما كونه مورداً للتبعيد الاستصحابي واستصحاب الوجود ، فهو مبني على كفاية احراز الجملة السابقة ولو باصل محرز في

جريان الاستصحاب ، ولكنه في خصوص القام لا يجري الاستصحاب الوجودي ، وإن قلنا بكفاية مطلق الاحراز السابق ، وذلك لمعارضة القاعدة في إحراز اصل الحدوث بالاستصحاب العمدي ، فلا يبقى مجال للتعبد الاستصحابي في الوجود . وربما يفرض الزائل هو اليقين باصل الحدوث والبقاء كليهما ، فيكون ، ورداً للتعبد بالقاعدة من الجهتين ولكنه يمارضها ويناقضها التعبد الاستصحابي في المدم ، وقد عرفت أنه لا يبقى معه مجال لجريان استصحاب الوجود . وربما يفرض الزائل هو اليقين بالبقاء فقط مع فرض احراز أصل التحقق فعلا عكس الفرض الاول ، فيكون مورداً للتعبد بكل من الامرين من مفاد القاعدة واستصحاب الوجود ، أما ( الاول ) فبعناية تنزيل اليقين الزائل منزلة ما لم يزل وأما ( الثاني ) فبعناية تنزيل اليقين الموجود التعلق باصل التحقق منزلة التعلق به وبالبقاء ، فيتوافقان في النتيجة .

وقد اتضح بما ذكرناه انه لو كان المفروض تكفل اخبار الاستصحاب للجهل كلنا القاعدتين ، كان مرجعه إلى الغاء قاعدة اليقين رأساً وذلك لما عرفت من انه يعمل بالاستصحاب في موارد افتراقه ، وأما في موارد الاجتماع فمع فرض التخالف لا يعمل بشيء منهما ، لما عرفت . وفي فرض التوافق لا حاجة إلى التعبد بمفاد القاعدة ، وليس في البين مورد يختص بجريان القاعدة فقط بحيث لا يكون مورداً لجريان الاستصحاب مطلقاً ، حتى تكون الاخبار ناظرة إلى مثل ذلك المورد . وعلى أي حال فيمكنني في إنصرافها إلى ارادة الاستصحاب دون القاعدة . إرتكاز اعتبار الأخذ بالحالة السابقة في الجملة ، وعدم إرتكاز الأخذ باليقين الزائل ، وذلك لما حرروناه في محله من أنها ليست بصدد أفادة امر تأسيسي وإنما هي إرشادات إلى ماهو الثابت عند العقلاء .

نعم : لا محذور في إرادة جعل كلنا القاعدتين بمقد فرض تمدد الجمل

والجبول واللاحاظ وفرض الدلالة الواضحة على ذلك . وإنما الاشكال في إمكانية  
استظهار اعتبارها من اخبار الباب مع عدم التصريح بالتعميم كما هو المفروض ، وقد  
أوضحنا سابقاً عدم إمكانية ، بل مقتضى ما عرفت من تنافيهما في مقام اللاحاظ إن  
فرض عدم ظهورها في إرادة اعتبار الاستصحاب بخصوصه ، ولم يكن أحد اللاحاظين  
بالخصوص متيقناً ، بل اجتمعت أيضاً إرادة اعتبار القاعدة ولاحاظ تمام اليقين به  
ما تعلق به الشك من حيث التحقق في زمان خاص فلا يحبس عن اجمال الكلام  
ولا معنى للتمسك في مثله بالعموم والاطلاق الاحوالى لليقين المفروض ، بالنظر إلى  
حاشي تعلقه بهين ما تعلق به للشك الزيل له من حيث التحقق في زمان خاص  
اعني عدالة زيد في يوم الجمعة . مثلاً كما في مورد القاعدة ، وتعلقه بهين ما تعلق به  
الشك المجامع له ، أعني نفس تحقق العدالة مع صرف النظر عن زمان تحققها كما في  
موارد الاستصحاب ، والبناء على تحقق كلا اللاحاظين ، وذلك لوضوح أن مثل التمسك  
بالاطلاق في مثله إلى انه يبنى على إرادة المتكلم بقوله : « لا تنقض اليقين بالشك »  
مثلاً للنهي عن نقضه سواء كان لا حظه بذلك اللاحاظ أو بذلك اللاحاظ الآخر ،  
لا البناء على انه لا حظه بكلا اللاحاظين فلا يبنى على ذلك ما لم يدل عليه  
دليل بالخصوص .

وهذا نظير ما يقال في تقريب عدم إمكان التمسك باطلاق مثل قوله : الظن  
مثلاً كالمعلم فيما له من الاثر ، لأنبت إرادة تنزيل الظن المتعلق بشيء منزلة العلم  
المتعلق به في كنانة حيث يتي طريقته موضوعيته ، وهذا التقريب يظهر بالتأمل في كلمات  
شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) والحق كما افاده .

والحاصل ان التعبد بمحمل الوظيفتين بالنظر إلى كنانة الحالتين كجعل كل منهما  
بخصوصها بما لا محذور فيه في حد نفسه ، لا في مقام الثبوت به - فرض تعدد الجمل

واللحاظ ، ولا في مقام الاثبات بعد فرض الدلالة الواضحة وإنما الكلام في إنعقاد الظهور المعين المراد ، وقد أوضحنا فيما تقدم في مطاوي الأبحاث المتعلقة بمفاد أخبار الاستصحاب ما يوجب ظهورها في إرادة جعل الوظيفة بمفاد الاستصحاب فقط ، وسقوط احتمال إرادة جعل الوظيفة بمفاد القاعدة فقط ، أو جعلها بمفاد كلتا القاعدتين فكان من القرآئن عدم صحة استعمال الألفاظ المستعملة فيها ، كلفظ التقض والمقضى والدفع ونحو ذلك إلا مع إرادة جعل الوظيفة بمفاد الاستصحاب فقط على ما بيناه في محله .

و( منها ) أن إرادة جعل كلتا الوظيفتين في تلك الأخبار العامة توجب لاحتمال لغوية جعل قاعدة اليقين ، وعدم بقاء مورد للعمل بها وحدها ، وذلك لما عرفت من تعيين العمل بالاستصحاب في مورد افتراقه ، وتساقطها بالتعارض في مورد الاجتماع مع الاختلاف في النتيجة والاستثناء عنها بجعل الاستصحاب مع التوافق في النتيجة ، وعدم تصور مورد الافتراق للقاعدة ولو نادراً ، وغاربهما يتوهم من تحقق مورد الافتراق لها نادراً ، كما إذا فرض اليقين بوجود زيد يوم الجمعة من دون إحراز أنه بنحو الحدوث فيه أو بنحو البقاء من الزمن السابق ، ثم زال اليقين بذلك وتبدل بالشك فهو باطل جداً لوضوح أن مثل هذا الفرض أيضاً مورد لاستصحاب العدم الأزلي ، فهو من موارد اجتماع القاعدة مع الاستصحاب فيتساقطان بالتعارض .

نعم : لو فرض قيام دليل يدل على اعتبار القاعدة بالخصوص ، فلا محالة يكون أظهر من أخبار الاستصحاب ، ومناط الاظهرية فيه أن العمل بأخبار الاستصحاب على الإطلاق حتى في موارد الاجتماع وتخالف النتيجة مستلزم لغوية جعل القاعدة لعدم بقاء مورد للعمل بها بخلاف العكس ، فيتمين العمل بالقاعدة في موارد الاجتماع

مع المخالفة بينهما في النتيجة .

بقي الكلام في وجود مدرك لقاعدة اليقين غير الاخبار النهائية عن تقضى اليقين بالشك ، فلا يذهب عليك أن الظاهر عدم وجود مدرك للتعبد بمفاد القاعدة بمعنى الأخذ باليقين السابق بما أنه يقين متعلق بموضوع أو حكم من الاحكام ، بعلم فرض زوال ذلك اليقين وتبدله بالشك سواء أريد منها مجرد البناء على صحة ماضى من الاعمال التي رتبها على يقينه السابق المفروض زواله وتبدله بالشك ، كالبناء على صحة الطلاق الذي أوقعه عند زيد في يوم الجمعة مثلا المفروض كونه متيقناً بتبدله فيه ، وشاكا فيها بالفعل ، أو صحة الصلاة التي صلاها في ذلك اليوم مثلا وكان متيقناً بطهارته فيه فشك فيها فعلا ، او اريد ذلك مع البناء ايضاً على ترتيب الآثار المترتبة على أصل تحقق المتيقن السابق في الازمنة اللاحقة ، كالتصدق في كل يوم لو فرض كونه نادراً له على تقدير صحة طلاقه الذي أوقعه في يوم الجمعة ، او اريد ذلك كله مع البناء ايضاً على ترتيب الآثار المترتبة على بقاءه ، مع فرض الشك في البقاء على تقدير التحقق وعدم حصول العلم بالخلاف ، كالانيمان بصلاة اخرى بتلك الطهارة المتيقنة في السابق ، وسواء فرض تذكره فعلا بمدرك اعتقاده وعلمه بعدم صلاحيته للمدركة ، او فرض نسيانه وتردده في انه كان صالحاً لا قادة العلم أم لا ، وذلك لعدم ما يصلح ان يعتمد عليه في إثبات اعتبارها بوجه من الوجوه المذكورة ، من نص أو اجماع أو سيرة قطعية .

نعم : يمكن البناء على صحة الاعمال الماضية فقط ، بمقتضى اطلاق ادلة قاعدة الفراغ وإصالة الصحة ، وأخذاً بالسيرة المتحققة في موردها ، وهذا على تقدير تماميته مما لا ربط له بمفاد قاعدة اليقين كما لا يخفى ، ولكن ذلك ايضاً في غاية الاشكال . بناءً على ما سيأتي في مفاد قاعدة الفراغ



من ان اعتبارها فيما فرض فيه انحفاظ صورة العمل بالفعل ، وتذكره بأنه كان غافلاً حين العمل أو قاطعاً بوجود الشرط أو شاكاً فيه ، وإنما يحتمل الصحة بنحو من الصدفة مشكل جداً ، نظراً إلى ما ورد في بعض اخبارها من التعليل بمثل قوله عليه السلام : « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » .

فتحصل مما ذكرناه انه لا يكون في البين وجه مصحح للاخذ بمفاد قاعدة اليقين في موارد الشك الساري بوجه من الوجوه .

( الامر الثالث ) يعتبر في جريان الاستصحاب وصحة التعبد ببقاء ما احرز أصل تحققه عدم احراز حاله من حيث بقاءه على ما كان عليه أو ارتفاعه عنه حين الأخذ بالاستصحاب ، و ( بعبارة أخرى ) : يعتبر في جريان الاستصحاب الشك والتردد في بقاء المتيقن السابق وزواله وارتفاعه وعدم احراز شيء منهما لا بالاحراز الوجداني ولا بالتعبد ، وذلك لوضوح انه لو احرز احدي الحالتين باحد الوجهين لما بقي مجال للتعبد بالاستصحابي ببقاء ما كان على ما كان عليه من جهة ارتفاع موضعه - وهو شك المكلف وتحميره وتردده في حكم الواقعة ببقاء المتيقن السابق - فيخرج الفرض عن نحت أدلة اعتبار الاستصحاب .

وهذا في موارد حصول العلم الوجداني باحد الامرين مما لا اشكال ولا كلام فيه وفي انه من باب التخصص وإنما الكلام في موارد احرازه بشيء من الطرق التمهيدية والأدلة الاجتهادية المثبتة للاحكام الكلية أو الامارات المعتبرة في موارد الاحكام الجزئية ، فوق الخلاف في جهة تقدمها على الاستصحاب وانه هل هو من باب الوجود ، أو الحكومة ، أو تخصيص أدلة اعتبار الاصل بأدلة اعتبار الطرق والامارات ، بعد الاتفاق على أصل تقدمها عليه في الجملة كما هو التحقيق ؟؟ وما يوجه بعض عبارات الاصحاب ( قدم ) من ملاحظته التناسفي وفرض التعارض بين

الدليل الاجتهادي والاستصحاب وتقدم الاول في صورة التخالف في النتيجة وتأيدته  
بالثاني في صورة التوافق فيها فهو خلاف التحقيق من عدم صلاحية الاصل للمعارضة  
مع الدليل الاجتهادي، لكنه قابل للتأويل الى ما لا ينافيه بحمل كلامهم (قدم) على  
إرادة الاصل الجاري في المسألة لو خلى ونفسه وفرض اعتباره مع قطع النظر عن  
الدليل المخالف أو الموافق له .

وكيف كان فما هو المهم والمقصود في هذا المقام بيان جهة تقدم أدلة الطرق  
والامارات على أدلة اعتبار الاستصحاب وانه هل هو من باب الحكومة ، كما ذهب  
اليه شيخنا العلامة الانصاري ، وتبعه شيخنا الاستاد العلامة (قدما) ، أو من باب  
الورود ، كما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية فده ، أو هو من باب التخصيص  
أو التخصص وتحقيق الحال في ذلك وتوضيحه يحتاج إلى بيان معاني هذه الأمور  
وضوابطها أولاً ليتضح به ما هو الحق في المسألة ، وحيث انه قد طال بنا الكلام في  
الاجمات السابقة وانه يأتي التعرض لها على التفصيل في اوائل بحث التعادل والترجيح  
انشاء الله تعالى ينبغي الاكتفاء هنا بذكرها على سبيل الاجمال .

فنقول : التخصيص عبارة عن نفي الحكم الثابت بدليل العام عن بعض افراد  
موضوعه وإثبات نقيضه . أو ضده له مع الحفاظ الموضوع ، وعدم التعرض له نفيًا  
وإثباتًا ، وعدم التصرف فيه بالتوسعة أو التضييق . و ( بعبارة اخرى ) : التخصيص  
عبارة عن تعرض أحد الدليلين لعقد الحمل الثابت للدليل الاخر ونفي المحمول فيه عن  
بعض الافراد للموضوع المحمول عليه في عقد الوضع لذلك الدليل ، وإثبات نقيض  
ذلك الحكم أو ضده له مع عدم التعرض لعقد الوضع منه بوجه ، من دون فرق فيما  
ذكرناه بين أن يكون المحصص النافي لحكم العام في الجملة دليلاً قطعياً ، ومحرزاً وجدانياً  
أو يكون من الظنون المعتبرة والمحرزات التعبدية ثم لا يخفى انه لا يعتبر في التخصيص

أن يكون لدليل الخاص نظر إلى مدلول دليل العام على وجه الشارحية والتفسير بل هو مستقل في مدلوله ويتم في نفسه وإن لم يكن في البين دليل العام ، وإنما يستكشف بدلائل الخاص وبدلالته اللفظية بنحو من انحاء الدلالة عدم ثبوت الحكم العام واقفاً لبعض افراد موضوعه بعد فرض تحققه ، فاذا ورد دلائل عام كقوله : ( اكرم العلماء ) أو ( يجب اكرام العلماء ) كان ظاهره شمول الحكم وهو وجوب الاكرام لكل من وجد وكان عالماً فاذا ورد دليل خاص كقوله ( لا تكرم للفساق من العلماء ) أو ( لا تكرم زيد العالم ) كان هذا الدليل الخاص قرينة على عدم إرادة جعل ذلك الحكم المقاد في الدلائل العام بالنسبة إلى بعض افراد موضوعه وهو مورد الخاص - اعنى الفساق من العلماء - أو زيد العالم ، بل المراد جعل نقيض ذلك الحكم ، كعدم الوجوب ، أو ضد ذلك الحكم - كالحرمة أو الكراهة - فيحمل العام حينئذ على الخاص ويخصص به بمقتضى التوفيق العرفي واظهرته من الدلائل العام الموجبة في طريق المحاورة العرفية لتقديم الاظهر على الظاهر في مقام العمل ، من دون فرق في ذلك بين تقدمه عليه أو تأخره عنه أو تقارنه معه ، فانه على جميع التقادير من وجوه الجمع والتوفيق العرفي بين الدليلين .

وأما التخصص فهو عبارة عن خروج بعض الافراد عن موضوع الدليل العام وجداناً بلا حاجة إلى تعبد وتشريع بل كما قد يبرز اندراج بعض الافراد في موضوع الدلائل المثبت للحكم مثلاً ، وإنطباقه عليه قطعاً ، وجداناً كذلك قد يبرز عدم اندراج بعض آخر فيه ، وعدم انطباقه عليه بالقطع والاحراز الوجداني كما إذا علمنا في المثال المتقدم بان زيداً ليس من العلماء .

والحاصل : ان الخروج في مورد التخصص خروج قطعي وجداني ولا يرتبط بباب التعبد والتشريع ولذا لا يكون التخصص في الحقيقة من وجوه التوفيق العرفي

بين الأدلة والنسب الملحوظة بينها في المحاورات العرفية فالتعرض له وعده منها مبني على نحو من التسامح .

وأما الحكومة فهي عبارة عن تعرض أحد الدليلين لما يرتبط بمفاد الدليل الآخر من عقد وضعه بان يتعرض لنفيه . أو إثباته ، أو لسمه دائرته ، أو ضيقها ، أو عقد حملها بان يتعرض لكيفية الحكم المقاد فيه ، أو نحو ذلك من الجهات المربوطة بمفاد الدليل الآخر مما لا يمكن ان يتكفل لبيانه ، ولا يصلح أن يتعرض لحاله ذلك الدليل الآخر المحكوم من جهة تقدم رتبته أو تأخرها عما هو بصدد بيانه من الحكم المنشأ على فرض وجود موضوعه ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون تعرض دليل الحاكم له بلسان الشرح والتفسير ، لاشتماله على التعبير بمثل كلمة ( اعنى ) أو ( اريد ) أو كلمة ( أي ) أو نحو ذلك . أو لا يكون كذلك بل كان تعرضه له بنحو من انحاء الدلالة اللفظية .

وهذا مراد شيخنا العلامة الانصاري ( قدس ) مما أفاده في تعريف الحكومة من اعتبار الدلالة اللفظية وكون احد الدليلين بمثابة ( أي ) المفسرة فان معنى ذلك انه كما لا مجال لأي المفسرة مع عدم ما يفسر بها كذلك لا مجال لدليل الحاكم على تقدير عدم دليل المحكوم كما هو كذلك في جميع موارد الحكومة ، لانه لا بد في صدق الحكومة ان يكون دليل الحاكم شارحا ومفسراً .

ويشهد بذلك اعترافه ( قدس ) بان النسبة بين أدلة اعتبار الامارات وأدلة اعتبار الاصول العملية ، وكذلك النسبة بين الاصل السببي والاصل المسببي ، هي الحكومة مع انه لا يكون هناك شرح وتفسير في السنة تلك الأدلة .

فما استظهره المحقق صاحب الكفاية من كلامه ( قدس ) من ان الضابط للحكومة ان يكون احد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الآخر على وجه الشرحية .

ولذا أورد عليه بانه لا وجه لان يكون تقدم أدلة الامارات على أدلة الاصول من باب الحكومة مع عدم النظر لتلك الادلة إلى مدلول دليل اعتبار الاصل بوجه الشرح والتفسير ، فيتمين أن يكون من باب الورد فهو خلاف التحقيق .

والحاصل : ان الدليل الحاكم ما يكون بدلالته اللفظية متعرضاً لموضوع الدليل الآخر نفيًا أو اثباتًا أو شيء من حالاته وطواريه ، أو متعرضاً لمتملقه نفيًا أو اثباتًا أو شيء من طواريه بوصف متعلقيته، أو متعرضاً لشيء من الكيفيات اللاحقة لنفس الحكم ونعوته مما لا يصلح للتعرض له الدليل المحكوم المشبث للحكم ، وذلك أما لتقدمها عليه في الرتبة كما في الوضرات العلقية على فرض وجوداتها الاحكام المنشأة على نحو الفضايا الحقيقة. فان وصف الموضوعية وإن كان يتنزع عن مرحلة الجعل بمجرد الانشاء والتعليق ، إلا ان وجود الموضوع وتحققه في ظرفه المناسب له متقدم في الرتبة على عملية الحكم المنشأ وتحققه بوجوده الاعتباري . فاذا كان احد الدالين متعرضاً لحال موضوع الاخر ، ونفيه أو اثباته مثلا ، كان لا محالة حاكما عليه وموجبا للسعة في دائرته او الضيق فيها .

وكذلك الكلام بالنسبة الى متعلقات المتعلقات التي تدور مدارها ايضا وجوداً وعندما تلك الاحكام المنشأة وإما لتأخرها عنه كما في متعلقات الاحكام وهي الافعال الاختيارية الصادر عن المكلفين فان وصف المتعلقية وإن كان كوصف الموضوعية إنما يتنزع بمجرد انشاء الحكم متعلقاً بشيء من الافعال أو التروك ويكون تعلقه به قبل تحققه وإلا يلزم المحذور وهو الطلب للحاصل إلا ان تحققاتها بهذا الوصف متأخرة لا محالة عن تحقق الحكم وفعليته فاذا كان احد الدالين متعرضاً لحال المتعلق المفروض الدليل الاخر بنفي أو اثبات كان لا محالة حاكما عليه وموجبا لسعة دائرته او ضيقها .

وكذلك الكلام في الكيفيات والنعوت اللاحقة الاحكام - ككون الحكم

حرجياً أو ضرورياً أو نحو ذلك - فإذا كان أحد الدليلين متعرضاً لشيء منها بالنظر إلى الحكم المقاد في الدليل الآخر تقدم عليه بالحكومة .

هذا وقد اتضح بما ذكر أن الحكومة المنتجة لسعة دائرة مدلول الدليل المحكوم أو ضيقها متصورة في موارد ثلاثة :

(الاول) ما إذا كان أحد الدليلين متكفلاً لبيان تحقق موضوع الآخر أو نفي

نفيه ، ويلحق به متعلق المتعلق ، وهذه إحدى الجهات التي لا يمكن استفادتها من الدليل المحكوم وذلك لما عرفت من اختلافهما في الرتبة .

(الثاني) : ما إذا كان أحد الدليلين متكفلاً لبيان تحقق المتعلق للحكم المقاد بالآخر أو نفي

تحقيقه ، وهذه الجهة أيضاً مما لا يمكن استفادته من الدليل المتكفل لجعل الحكم لما عرفت

(الثالث) : ما إذا كان أحد الدليلين متعرضاً لشيء من نعوت الحكم المقاد

في الآخر والكيفيات اللاحقة له المتأخرة عنه طبعاً ، فإذا ورد مثلاً « اكرم كل عالم »

وأثبت وجوب الاكرام لكل فرد من افراد العلماء متعلقاً بكل ما يصدق عليه الاكرام

فورد دليل آخر دل بنحو من انحاء الدلالة على ان زيدا مثلاً ليس بعالم ، أو ان

الفعل الغلاني ليس باكرام ، أو ان ذلك الحكم بالنسبة الى بعض الفروض حرجي

أو ضرري نفي في الشريعة ، كان ذلك الدليل الآخر لا محالة حاكماً على الدليل العام

المثبت للحكم ومقدماً عليه في جميع الصور المتقدمة ، وذلك لعدم التنافي بينهما في شيء

من الصور المتصورة لموارد الحكومة ، وعدم وجود ما يصلح سبباً لتعارض بينهما في

نظر العرف ، ولتعيين العمل بالحكام في طريقة المحاوره والمرتكزات العرفية ، فان

التحكيم في نظرهم في الحقيقة عمل بكلا الدليلين الحاكم والمحكوم كل منهما فيما له من

المقاد ، إذ المفروض ان النفي والاثبات في مفاد الحاكم لا يرد ان على ما يردان عليه في الدليل المحكوم .

هذا مضافا إلى ان شمول أدلة الاعتبار للدليل الحاكم خال عن المحذور . وأما شموله للدليل المحكوم مستلزم لمحذور التخصيص بلا تخصص أو التخصيص بوجهه دأر على ما سيوضح لك فيما يأتي . وكذلك الكلام في وجه تقدم الدليل الوارد .

ثم لا يخفى عليك ان التوفيق العرفي بين الدليلين بهذا الوجه وصدق عنوان الحكومة منحصر - في الفرض الاول من الثلاثة - فيما إذا كان الدليل الحاكم من الادلة التعبدية الغير الراجعة للشك والترديد وجدانا بالانظر الى الواقع ونفس الاسم ، وأما لو حصل منه القطع بما تكفل ابيانه وإرتفع معه الشك في الواقع بالوجدان ، لم يكن تقدمه من باب الحكومة بل لخروج مورده من باب التخصص كما لا يخفى بخلاف الفرضين الاخيرين فان العمل بالدليلين تحكيم لا محالة على كل حال . ثم انه يتفرع على ما ذكرناه في تعريف الحكومة امور :

( الاول ) : انه لا فرق في حكومة احد الدليلين على الاخر بين ان يكون الدليل الاخر متكفلا لبيان الحكم الواقعي معلقا على تحقق ما أخذ في موضوعه بعنوانه الاولى ، أو متكفلا لبيان الحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الشك في الواقع ( وبعبارة أخرى ) : لا فرق في باب الحكومة بين أن يكون الدليل الحاكم أو المحكوم او كليهما من الطرق والامارات أو من الاصول العملية ، ويعبر عنها بتعبير من المحقق شيخنا الاستاد العلامة النائيني ( قدس ) بالحكومة الواقعية في القسم الاول ، وبالحكومة الظاهرية في القسم الثاني ، ولا مشاحة في الاصطلاح ولا بأس به هنا بلحاظ النتيجة ، بان يقال ان الحكومة ان انتجت حكما واقعيا فهي حكومة واقعية ، كما في حكومة الأدلة الاجتهادية بمضها على بعض ، وإن أنتجت حكما ظاهريا فهي حكومة ظاهرية كما في حكومة الاصول العملية ، وإلا فالحكومة هي النسبة المعهودة للمحوظة المتحققة بين الدليلين اللذين يتكفل احدهما لما لا يمكن ان يتكفل له الدليل الاخر ، وهذه النسبة

إِنَّمَا تَحَقَّقَتْ فِيهِ مَصْدَاقٌ حَقِيقِي الْكَلِمِي الْحُكُومَةِ سِوَاهُ كَانَتْ فِي الْأَدَلَّةِ الْأَجْتِهَادِيَّةِ أَوْ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ .

(الثاني) : أَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي حُكُومَةِ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ بَيْنَ أَنْ يَسْتَلْجِمَ بِالْوَجْدَانِ خِلَافَ مَا يَثْبُتُهُ وَيَتَعَبَّدُ بِهِ أَوْ يَشْكُ فِيهِ ، غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ لَوْ عَـلِمَ الْخِلَافَ يَسْتَكْشِفُ مِنْهُ بِدَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ أَنَّ النِّفْيَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْحُكْمُ بِلِسَانِ نَفْيِ مَوْضُوعِهِ ، كَمَا فِي قَوْلِهِ : ( لَا شَكَّ لَكثير الشك ) .

(الثالث) : أَنَّ حُكُومَةَ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ تَخْتَصُّ فِي بَعْضِ فُرُوعِهَا كَمَا عَرَفْتَ بِمَا إِذَا كَانَ مَقَادِرُ دَلِيلِ الْحَاكِمِ ثَابِتًا بِالتَّعَبُّدِ لَا بِالْأَحْرَازِ الْقَطْعِيَّةِ الْوَجْدَانِيَّةِ هَذَا . وَبِالتَّمَلُّقِ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ يَتَضَحُّ أَنَّ ضَابِطَ الْحُكُومَةِ يَنْطَبِقُ عَلَى أَدَلَّةِ الطَّرِيقِ وَالْإِمَارَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَدَلَّةِ اِعْتِبَارِ الْأَصُولِ ، فَإِنَّ دَلِيلَ اِعْتِبَارِ قَوْلِ الْعَادِلِ مِثْلًا يَقْتَضِي اِعْتِبَارَ الشَّكِّ فِي مَوْرَدِهِ وَيَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْعَدَمِ ، فَيَنْتَفِي فِي مَوْرَدِهَا مَوْضُوعُ الْأَصُولِ ، وَهُوَ الشَّكُّ فِي الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ بِالتَّعَبُّدِ وَالتَّنْزِيلِ ، وَيَنْطَبِقُ أَيْضًا عَلَى بَعْضِ الْأَصُولِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ آخَرِ ، كَحُكُومَةِ الْأَصْلِ الْمَحْرُزِ عَلَى الْأَصْلِ الْمَحْضِ وَحُكُومَةِ الْأَصْلِ السَّبْبِيِّ عَلَى الْأَصْلِ السَّبْبِيِّ ، وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ حُكُومَةَ الْأَصُولِ كَحُكُومَةِ الْإِمَارَاتِ إِنَّمَا تَكُونُ بِأَدَلَّتِهَا لَا بِأَنْفُسِهَا ، لِوَضُوحِ أَنَّ الْإِمَارَةَ وَالْأَصْلَ بِنَفْسِهِ لَا يَجُوبُ تَصَرُّفًا فِي الْآخَرِ .

نَعَمْ الْإِمَارَاتُ الْحَاكِمِيَّةُ عَنِ تَحَقُّقَاتِ الْمَوْضُوعَاتِ الْمَأْخُوذَةِ فِي الْأَدَلَّةِ الْأَجْتِهَادِيَّةِ أَوْ عَنِ عَدَمِ تَحَقُّقِهَا ، لَا بِحَالَةٍ بِأَنْفُسِهَا حَاكِمَةٌ عَلَيْهَا كَحُكُومَةِ الْأَدَلَّةِ الْأَجْتِهَادِيَّةِ بِأَنْفُسِهَا عَلَيْهَا فَالتَّحَقُّقُ : بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَأْخُوذَ فِي مَوْضُوعِ الْأَصُولِ هُوَ الْجَهْلُ وَالشَّكُّ بِمَا هُوَ جَهْلٌ وَشَكٌّ ، هُوَ مَا أَقَادَهُ شَيْخُنَا الْعَلَمَةُ الْإِنصَارِيُّ ( قَدَسَ ) : مَنْ أَنْ تَقْدَمَ أَدَلَّةُ اِعْتِبَارِ الطَّرِيقِ وَالْإِمَارَاتِ عَلَى أَدَلَّةِ اِعْتِبَارِ الْأَصُولِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ الْحُكُومَةِ لَا الْوُرُودِ نَعَمْ : بِنَاءً عَلَى مَا اسْتَفْدَنَاهُ وَاسْتَظْهَرْنَا مِنْ أَدَلَّةِ اِعْتِبَارِ اِلْتِمَاصِهَا ، وَهُوَ كَوْنُ



المراد من اليقين والشك المعتبرين في موردده هو مطلق الاحراز واللااحرازية ، يكون تقدم دليل اعتبار الطريق والامارة على دليل اعتبار الاستصحاب من باب الورد على ما يأتي من الضابط له .

وأما الورد فهو عبارة عن نفي أحد الدليلين أو إثباته بمقتضى التعبد بملو موضوع الدليل الآخر نفيًا أو اثباتًا وجدانيًا ، وذلك بان يكون الموضوع في أحد الدليلين ، وهو الدليل المورود مغنونا بعنوان عام شامل لما هو مصداق حقيقي تكويفي له ، وما هو مصداق تعبدى تشريعي له ، فالدليل الوارد عليه هو الدليل المثبت لذلك المصداق التعبدى أو النافي له حقيقتهما وجدانيًا ، غاية الامر أن هذا النفي والاثبات الوجداني إنما هو بمقتضى التعبد بمفاد ذلك الدليل التعبدى ، وهذا كما في مثال النهي عن التشريع بعد القول بانه عبارة عن إدخال ما لم يعلم انه من الدين أى ما لم تقم حجة على انه من الدين ، فان الموضوع في دليل التحريم حينئذ معنون بعنوان عام شامل للحجة الذاتية وهي الاحراز الوجداني وللحجة التعبدية من الطرق والامارات ، فاذا ورد دليل معتبر على ان الامر الغلاني من الدين كان لا محالة وأردأ على دليل التحريم لان مقتضى التعبد بهذا الدليل الوارد انتفاء موضوع ذلك الدليل المورود بالوجدان كما لا يخفى ، وكما انه لو فرض ورود دليل على وجوب التصديق على من ثبت عنده الهلال فقامت الامارة على ثبوته كان دليل اعتبار الامارة لا محالة واردة على دليل وجوب التصديق . لان مقتضى التعبد بالامارة تحقق الموضوع لوجوب التصديق بالوجدان والحاصل : ان الورد عبارة عن كون التعبد بأحد الدليلين . وجباً لتحقيق الموضوع للدليل الآخر أو موجباً لانقائه بالوجدان ، فيمتاز عن الحكومة بان النفي والاثبات والخروج والدخول هناك بالتعبد والتنزيل وهنا بالقطع والاحراز الوجداني وإن كان ذلك ايضاً بمركة التعبد بالدليل الوارد ، ويمتاز عن التخصص بوجوده :

( منها ) ان التخصص صادق مع وحدة الدليل ، والورد لا يصدق إلا في فرض تعدده .

و ( منها ) ان الورد من النسب الملحوظة بين الدليلين بخلاف التخصص كما عرفت

و ( منها ) : ان الخروج في مورد التخصص يكون وجدانياً بلا حاجة إلى التعبد في شيء ، وهنا يكون ببركة التعبد بالدليل الوارد ويمتاز عن التخصيص بان النفي والاثبات هناك راجع إلى نفس الحكم المقاد بدليل العام ، ولذا يقع التنافي بين التخصص والعام في بدو النظر ويزول بملاحظة الاظرية الثابتة للخاص والتوفيق العرفي بتقديم ما هو الاظهر ، وفي المقام راجع إلى موضوع ذلك الحكم ، ولذا لا يبرى بين الدليلين تنافي اصلا .

هذا مجمل الكلام في توضيح معاني هذه المناوين وتحقق ضوابطها . وبالنأمل فيما ذكرناه يظهر لك ان أدلة الطارق والامارات وكذلك أدلة الاصول العملية الشرعية محرزة كانت او محضة واردة على الاصول العملية العقلية من البراهمة والاحتياط والتخيير .

توضيح ذلك : ان الموضوع لحكم العقل بالبراهمة وقيح العقاب على مخالفة ما يحتمل من التكليف على تقدير ثبوته في الواقع ، هو عدم البيان من المولى وعدم قيام الحجة منه عليه بمعنى عدم وجود ما يصلح ان يجتج به المولى على العبد ، ومن الواضح انه بعد تمامية أدلة اعتبار الامارة أو الاصل يتم البيان ويتصدق الحجة ويصح الاحتجاج بها في صورة المخالفة فينتفي مقتضى التعبد بتلك الأدلة موضوع البراهمة العقلية بالوجدان ، فيكون دليل الأصل والامارة حاكماً عليها ، كما أن الموضوع لحكم العقل بلزوم الاحتياط والعمل بما يحصل منه الوثوق بالخروج عن عهدة التكليف على تقدير تحققه في الواقع ،

وهو احتمال الضرر والعقوبة الآخروية وعدم الأمن من العقاب ، ينتفي بالوجدان بمقتضى التعبد بدليل الامارة أو الأصل ، وكذلك الموضوع لحكم العقل بالتخيير في موارد دوران الامر بين حكيم مع عدم امكان الاحتياط هو عدم وجود المرجح لأحدهما ومن الواضح أنه بعد قيام الحججة التعبدية بمقتضى التعبد بمقاد الامارة أو الأصل الموجود على طبق أحد الطرفين بتحقيق المرجح له ، ويزول الموضوع للتخيير العقلي .

ولا يخفى ان التعبير عن موضوع البرائة العقلية بعدم البيان أو عدم التبين مسامحى ، وإلا فينتقض الاول بموارد الشبهات الموضوعية ، فان بيان الاحكام الجزئية وتشخيص الموضوعات الخارجية ليس في مهدة الشارع حتى يكون العقاب بدونه قبيحا . وينتقض الثانى بموارد الاحتياط ، فان المفروض عدم تبين الواقع فيها والمفروض عدم قبح العقاب فيها مع عدم وجوب الاحتياط ، فالاولى التعبير عند بعدم قيام الحججة .

وكيف كان فقد اتضح بما ذكرناه ان من وجوه التوفيق العرفي بين الدليلين هي الحكومة والورود والتخصيص ، ومنها التوفيق العرفي بالمعنى الاخص وسيأتى توضيحه .

ثم أعلم ان هذه الوجوه مشتركة في الجملة في ما هو مناط التوفيق العرفي بين الدليلين ، والعمل بكليهما وهو أولوية الجمع معهما أمكن من الطرح ، وإن كانت تختلف في مناط الاظهرية لأحد الدليلين ، فان مناط الاظهرية للاخص والمقيد مثلا شيوع التخصيص وكثرة التمييز ، وصلاحيه الخاص والمقيد للقربنية المراد من العام والمطلق دون العكس ، ومناط الاظهرية للحاكم والوارد عدم توارد النفي أو الاثبات المقاد فيهما مع النفي أو الاثبات المقاد فى الدليل المحكوم او المورد عليه على محل واحد مع ما عرفت من خلو اعتبار الحاكم والوارد عن المحذور بخلاف اعتبار المحكوم

والمورود عليه بالنظر إلى مورد الاجتماع وغير ذلك من موجبات الاظهرية ، وهذه الاولوية حتمية تعيينية كاولوية أولى الارحام لابعنى مطلق الرجحان ، ثم ان التوفيق والجمع العرفي إنما يكون في موارد ثبوت التحير في بادى النظر من حيث العمل وإن لم يكن بين الدليلين بحسب المدلول اللفظي تناف اصلا ، ولذا قلنا بان التخصص ليس من وجوه التوفيق العرفي ، لأنه لا تحير في مورد اصلا ، وقد عرفت انه ليس من أوصاف الدليل ولا من النسب الملحوظة بين الدليلين بخلاف الحكومة والورود والتخصيص ، فانها نسب متحققة بين الدليلين ملحوظة في مقام العمل بهما .

وقد تبين مما قدمناه في تحقيق ضوابطها : ان تقدم دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب ليس من باب التخصيص ، لعدم انطباق ضابطه عليه كما انه لا يكون ايضاً من باب التوفيق العرفي بالمعنى الاخص ، والمراد منه ان يكون أحد الدليلين متضمناً للحكم الواقعي على تقدير وجود موضوع بعنوانه الاولى ، والآخر متضمناً للحكم على تقدير وجود ذلك الموضوع بعنوانه الثانوي ومقتضى التوفيق والجمع العرفي في مثل هذا الفرض أن يكون الحكم المفاد في الدليل الاول اقتضائياً والحكم المفاد في الدليل الآخر فملياً بعدفلية ذلك العنوان الثانوي - بل هو إما من باب الحكومة ان كان الموضوع الاصل هو الشك بما انه شك ، أو من باب الورود أن قلنا بان المراد من الشك المعتبر في مورد الاستصحاب ، هو مطلق عدم الاحراز وإن المراد من اليقين الناقض كاليقين باصل التحقق المعتبر في مورد هو مطلق الاحراز وقد عرفت انه الحق فيتعين الثاني وانه من باب الورود فقط ، وهو الذي ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية ( قوله ) ، إلا انه يشكل على مسلكه ، ولا يمكنه الالتزام به بناءً على ما افاده في مفاد اخبار الاستصحاب من ان المعتبر في مورد الاستصحاب

هو وصف اليقين لا مطلق الاحراز ، وانه بما انه يقين وفيه استحكام وإبرام لا ينبغي نقضه بالشك بما انه شك .

وأما ، أفاده ( قدس ) في المقام في تعليل الورود فتوضيحه يحتاج إلى نقل كلامه أولاً ، ثم التعرض لما فيه بمقدار يناسبه المقام قال ( قدس ) في الكفاية بمد ما اعترف بان تقدم الامارة على الاستصحاب إنما هو من باب الورود لامن باب الحكومة ( فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب امارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين [ وهو اليقين باعتبار الامارة ] وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجة انتهى ) .

وحاصل ما أفاده ( قدس ) : انه يعتبر في جريان الاستصحاب وتامة موضوعه ان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة المتيقنة في مورده من نقض اليقين بالشك ومن الواضح : انه بمد قيام الامارة على خلافها لا يصدق عليه هذا العنوان بل هو حينئذ من نقض اليقين باليقين اعني اليقين باعتبار الامارة كما أن البناء على تلك الحالة وعدم رفع اليد عنها في الجرى العملي في مورد قيام الامارة على وفقها إنما هو من جهة اليقين بالحجة الموجودة ولزوم العمل بها .

هذا وملخص ما يرد عليه أن المستفاد من اخبار الاستصحاب كما أوضحناه في محله وقد اعترف به هو ( قدس ) اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك في مورد الاستصحاب فرفع اليد عن الحالة السابقة حتى مع وجود الامارة على خلافها يكون من نقض اليقين بالشك لا باليقين ، وذلك لان اليقين باعتبار الامارة لا ينافي الشك الوجداني في بقاء عين ما تحقق سابقاً على ما كان .

وأما ما أفاده ( قدس ) في ابطال القول بالحكومة ( من انه لا نظر لدليل اعتبار الامارة إلى مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً . . . الخ ) فقد عرفت ما فيه اجمالاً عند

بيان ضابط الحكومه والورود وسيأتي الكلام فيه على التفصيل في مقدمة مباحث التمارض - انشاء الله تعالى -

والحاصل : أن القول بالورود لا يستقيم على ما اختاره (قده) في اعتبار اليقين والشك ، نعم ، يستقيم على ما اخترناه من أن المراد من اليقين هو مطلق الاحراز المتعلق بالشيء من حيث أصل تحققه ومن الشك مطلق عدم الاحراز المتعلق به من حيث بقاءه واستمراره أو زواله وإرتفاعه ، وإن ذكر اليقين والشك في اخبار الباب إنما هو من باب المثال ، وإلا فلا مدخل لهما بخصوصهما في موضوع الاصل وجرى ان الاستصحاب فيث أن دليل اعتبار الامارة والتعبد بمفادها يقتضى ثبوت الاحراز التعبدي في مورد قيامها على وفق الحالة السابقة أو على خلافها ، ويتنفي معه موضوع الاستصحاب بالوجدان ، فلا محالة يتقدم دليلها على دليله بوجه الورود .

هذا ملخص الكلام في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب وكذلك الكلام في وجه تقدمها على ساير الأصول العملية لانقضاء موضوعها بالوجدان في موارد قيام الامارة بعد التعبد بمفادها بمقتضى دليل اعتبارها بل وكذلك الكلام في وجه تقدم الأصول المحرزة على المحضة .

هذا وقد تحصل مما ذكرناه أنه لو علم بأن ما اعتبره الشارع وتعبدنا به إنما اعتبره من باب الطريقة والامارية فلا اشكال في تقدمه على ما ثبت اعتباراً من باب الأصلية ، كما أنه لو علم بأن ما اعتبر شرعاً إنما اعتبر اصلاً محرزاً بتقديم على ما اعتبر اصلاً محضاً بلا اشكال إلا أنه قد يتردد الامر في بعض ما ثبت اعتباره من الشرع في الجملة بين أن يكون من الامارات أو من الأصول ، وعلى الثاني ربما يتردد ايضاً في أنه من الأصول المحرزة أو المحضة ، وذلك لعدم العلم بأنه قد اعتبر نظراً إلى كاشفيته وحكايته عن الواقع أو اعتبر من غير هذه الجهة وقد وقع الخلاف

والترديد في ذلك في بعض الأمور التي ثبت اعتبارها ، والتعبد بها وتقدمها على الاستصحاب في الجملة .. كاليد ، وقاعدة الفراغ ، والتجاوز ، وإصالة الصحة .. ( أقول وحيث انها من المسائل الفقهية المشتملة على مباحث كثيرة فقهية ولا بسببنا المجال لتوضيح الحال هنا على وجه يؤدي حقا خوفاً من خروج الكتاب عن حده مع عدم ارتباط تام بينها وبين المباحث الاستصحابية ولذلك صممنا على وضع رسالة خاصة تستوعب ما يتعلق بهاميك المباحث بتوفيق من الله وعونه معتذرين عن عدم الوفاء بما وعدنا به قراءنا الكرام في المقدمة ) .

ومجمل الكلام فيها بمقدار يناسبه المقام انه لا اشكال ولا خلاف في الجملة في تقدم تلك القواعد الفقهية سواء كانت من الامارات أو من الاصول العملية على الاستصحابات الجارية في موارد ، سواء كان هو ايضاً من الامارات أو من الاصول العملية .

وأما وجه التقدم فان استظهرنا من أدلة اعتبار تلك القواعد إنها اعتبرت بنحو الطريقة والامارية ومن أدلة اعتبار الاستصحاب انه من الاصول فلا يحصى عن تقدمها على الاستصحاب ، إما من باب الحكومة بناءً على أن المراد من اليقين والشك المعتبرين في موردده خصوص وصف اليقين بما فيه من الابرام والاستحكام وخصوص وصف الشك بما انه شك وذلك نظراً إلى ان دليل اعتبار القاعدة بوجوب انتفاء موضوع الاصل تعبداً ، فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في موردده من نقض اليقين بالشك وإما من باب ورود بناءً على ان المراد منها مطلق الاحراز واللاحرازية كما حققناه في محله .

وأما ان استظهرنا من أدلة اعتبار تلك القواعد إنها من الاصول العملية فسواء قلنا بان الاستصحاب ايضاً كذلك أو قلنا بانه معتبر من باب الامارية لا محيص ايضاً

عن تقدمها على الاستصحاب إلا انه ليس من باب الحكومة ولا من باب الورود ، لعدم انطباق الضابط لهما على الفرض بل إنما هو من جهة اظهرية أدلة اعتبارها من أدلة اعتبار الاستصحاب بالنظر إلى موارد الاجتماع .

وأما وجه الاظهرية الموجبة لتقدم تلك القواعد في نظر العرف ، فخاصه : انه لو قلنا بتقدم الاستصحابات الجارية في موارد يلزم أن يكون جعل تلك القواعد والتعمد بها لغواً أو مستهجننا لعدم بقاء مورد لاعتبارها وجريانها إلا قليلاً فإن اغلب موارد جعل لجران الاستصحاب الموافق لها في النتيجة أو المخالف لها في ذلك ، فيلزم حينئذ من تقدم الاستصحاب عليها لغوية جعلها وخلوها عن الفائدة أو قلة الفائدة لها .

وجعل القول أن عموماً اعتبار الاستصحاب كما خصصت بأدلة اعتبار القواعد الخاصة في خصوص الشك في عدد ركعات الصلاة كذلك قد خصصت بأدلة اعتبار اليد ، وقواعد الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ، فنطاق تقديمها على الاستصحاب إنما هو التوفيق العرفي بين أدلة الاعتبار بحمل الظاهر منها على الاظهر منها .

هذا كله بالنظر إلى الاستصحابات الجارية في نفس مجاري هذه القواعد ومؤدياتها . وأما الاستصحابات الجارية في تنقيح قيود اعتبار هذه القواعد - كالأستصحابات الجارية في حال اليد من حيث كونها في السابق مالكية ، أو أمانية ، أو عادية أو في حال ما في اليد من حيث كونه في السابق غير قابل للتملك والانتقال ونحو ذلك ، فلا يحيص عن حكومتها على دليل اعتبار اليد مثلاً بمناطق تقدم الاصول الموضوعية المنقحة لموضوع ما هو المعتبر طريقاً كان أو اصلاً على ما فصل القول فيه في محله .

بقي الكلام في بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية الشرعية



والمقلية وبيان تعارض الاستصحابين فينبغي التكلم في مقامين :

( الاول ) في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره من الاصول العملية العقلية أو النقلية ، فاعلم انه لا خلاف ولا إشكال في تقدم الاستصحاب على ساير الاصول العملية مطلقاً شرهية كانت أو عقلية .

وقد انضح وجه التقدم مما أوضحناه في تحقيق ضوابط الحكومة والورود فلا ينبغي أن نطيل بالاعادة وإنما المقصود هنا هي الاشارة الاجمالية إلى وجه عدم صلاحية تلك الاصول المعارضة مع الاستصحاب وإن تقدمه عليها هل هو من باب الحكومة أو الورود .

والتحقيق : ان النسبة بينه وبينها هي النسبة بينه وبين الامارات بعينها فكما أن تقدم الطرق والامارات على الاستصحاب كان من باب الورود على ما حققناه سابقاً فكذلك تقدم الاستصحاب على غيره من الاصول العملية مطلقاً ، وذلك لان الاصول الشرعية ليست إلا وظائف ظاهرة مقررة من الشرع لموارد الجهل بالوظيفة الواقعية وعدم إحرازها بشيء من المحرزات ومن الواضح انه بامد ثبوت اعتبار الاستصحاب بمعنى التعبد بكون مؤداه كالمحرز بالوجدان بدون جعل شيء محرزاً له وطريقاً كاشفاً عنه ينتفي في مورده الموضوع لتلك الاصول العملية الشرعية وجداناً بمتضى التعبد بمقاد أدلة اعتبار الاستصحاب فلا محالة يكون وارداً على تلك الاصول نعم لو قلنا بان الموضوع لتلك الاصول هو خصوص الجهل بالواقع وعدم العلم به وجداناً كان تقدمه عليها لا محالة من باب الحكومة ، لعدم إرتفاع الموضوع إلا بنحو التعبد والتنزيل وعلى التندرين فاعمل بأدلة اعتبار الاستصحاب وتقدمه على غيره من الاصول العملية خال عن كل محذور ، لعدم كونه من التخصيص حتى يلزم منه محذور بخلاف العكس ، فانه مستلزم لأحد المحذورين من التخصيص بلا تخصص أو التخصيص

بوجه دأبر.

والخلاص : انه لا يصلح شيء منها للمماضة مع الاستصحاب .

وأما الأصول العقلية فلا تنفاه في ان تقدم الاستصحاب عليهم بالاعتقاد من بلعبه  
 ورود بداهة : أن التعبد بمقاد الاستصحاب موجب الانتفاء هو خوض علمنا في اجورده  
 انتفاءه وبعد انبعاثه فان الموضوع لحكم العقل بالبرائة هو قبح العقاب بلا بيان وحجة  
 من اللول على العبد والموضوع بملكه بالاحتياط احتمال الضرر والقوة الاجرؤية وعدم  
 المؤمن منها ، والموضوع بملكه بالتخيير ، كافي موارد دور ان الامر بين الختور وبين  
 هو عدم وجود ترجيح لأحد الطرفين ، ومن الواضح ان دليل اعتبار الاستصحاب  
 وصحيتها حجة من المولى ، ودافع لاحتمال الضرر ومؤمن من القوة الاجرؤية على  
 فرض المخالفة مع الواقع وصالح لترجيح فلا يبقى معه موضوع لتلك الاحكام العقلية  
 بالوجدان والفاصل : ان الأصول العقلية احكام مادانية لو لآنية غير قابلة للاجتماع  
 مع شيء من الاحول الشرعية وان كانت محضة فضلا عن الاستصحاب الواردة عليها .  
 (الثاني) في تعارض الاستصحابين الذي منشاء العلم بانتقاض الحالة المتعاقبة  
 في اجتماع مع عدم امكان الجمع بينهما في مقام العمل ، ايمان جهة لزوم المخالفة  
 للقطعية العملية للتكليف النجس ، وأما لأجل دليل ملغ عن الجمع بينهما في  
 مقام العمل .

فان لم ان الاستصحابين المتنافيين في مقام العمل سواء كانا حكيمن ، أو موضوعيين  
 أو مختلفين ، وسواء كانا وجوديين أو عدميين أو مختلفين ، بل ان يكون الشك في  
 مورد احدهما مسبباً عن الشك في مورد الآخر ، وإيمان يكون الشك في كليهما  
 مسبباً عن الشك في أمر ثالث ، وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في  
 الآخر فامر غير معقول ، لوضوح أن علة الشيء لا تقصر معلولة له ، للزوم تقديم الشيء

على نفسه . وكيف كان فينبغي بسط الكلام في موضعين :

( الاول ) ما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر - والتعبير بالنسبية والمسببية هنا كالتعبير بهما في باب الموضوعات والاحكام مبني على نحو من اللداحة . .

والظاهر : انه لا خلاف ولا اشكال في تقدم الأصل الجاري في ناحية السبب على الأصل الجاري في ناحية السبب إذا كان أحد طرفي الشك في ناحية السبب من الآثار الشرعية المترتبة على أحد طرفي الشك في ناحية السبب ترتباً شرعياً وبلا واسطة كما إذا غسل الثوب المتنجس بماء قليل مستفصحب طهارته على النحو المعتبر في مقام التطهير بالقليل ، فان الشك في زوال نجاسة الثوب مسبب عن الشك في بقاء الماء على طهارته ، وتكون طهارة الثوب المفصول من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء وأما وجه التقدم .

فليخصه : أن المشكوك فيه في ناحية السبب لو كان من الآثار الشرعية المحمولة على أحد طرفي الشك في ناحية الأصل السببي ، فلا محالة يدور الشك فيه وجوداً وعندما مدار الشك في ناحية السبب ، وذلك لوضوح أن المشكوك فيه في هذه الناحية موضوع بالنسبة إلى المشكوك فيه في ناحية السبب ومن الواضح انه مع فرض زوال الشك عن ناحية الموضوع وجوداً وعندما لا يبقى مجال للشك في ناحية الحصول فلذا أحرز في المثال المذكور طهارة الماء بالتعبد الاستصحابي لا يبقى محل للشك في زوال النجاسة عن الثوب المفصول به بل يتعين البناء على زوالها تبعياً وذلك لوضوح أن الغاء الشك في بقاء الموضوع لا يكون إلا بالنظر إلى ما يرتب على بقاءه من الآثار الشرعية ، فالغاء الشك في بقاء الموضوع والبناء على بقاءه عين الغاء الشك في ترتب تلك الآثار والبناء على ترتبها .

والحاصل : انه مع جريان الاصل السببي لا تصل التوبة إلى جريان الاصل السببي من جهة إرتفاع موضوعه وهو الشك في بقاء المستصحب بالتهديد والتنزيل فيكون الأصل السببي حينئذ حاكماً على الاصل المسيبي لما أوضحنا سابقاً في بيان ضابطة الحكومة أن من اقسامها تصرف أحد الدليلين في موضوع الدليل الآخر تصدياً بالتوسعة فيه أو التضييق أو الرفع أو الاثبات .

نعم ، لا بد في تقدم الاصل السببي ان يكون محرراً للموضوع بالنسبة إلى ما شك فيه في ناحية المسبب ليزول الشك في هذه الناحية بزواله في ناحية السبب ، فاصالة الطهارة الجارية فيما شك في تزكيته لا تكون حاكمة على أصالة عدم جواز الصلاة فيه ، إذ لا يحرز بها التذكية ليزول به الشك في الجواز ، وإنما يحرز بها الطهارة .  
فتمحصل مما ذكرناه ان جريان الاصل السببي وتقدمه على الأصل المسيبي متوقف على امرين :

( الاول ) أن يكون أحد طرفي الشك في ناحية الاصل المسيبي أثراً شرعياً مترتباً على المستصحب في ناحية الاصل السببي .

( الثاني ) : أن يكون الاصل السببي محرراً لما هو الموضوع والمعلق عليه للحكم المشكوك فيه في ناحية المسبب سواء كان من الاعيان والامور التكوينية أو كان من المجموعات الشرعية ، فبعد إحراز الأمرين لا يبقى محل للتأمل في جريان الاصل السببي وعدم جريان الاصل المسيبي في ظرف جريانه وذلك ، لما عرفت من أن شمول أدلة الاعتبار للاصل السببي حينئذ خال عن المحذور .

وأما شمولها للاصل المسيبي في مثل الفرض مستلزم للمحذور التخصيص بلاوجه أو بوجهه دائر ، فان دلالة مثل قوله **لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ** ( ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ) على اعتبار الاصل السببي لا يتوقف على شيء فيشمله .

وأما دلالته على اعتبار المسيبي موقوف على عدم شموله للاصل السببي لان مقتضى اعتبار الاصل السببي كما عرفت الغاء الشك تمهيداً في ناحية المسبب فلا يبقى مع اعتباره وجه لاعتبار الاصل السببي كما لا يخفى .

فالحاصل ان دليل اعتبار الاصل في عرض شموله للاصل السببي لا يمكن شموله للاصل السببي هذا خلاصة الكلام في الموضوع الاول .

( الثاني ) ما إذا لم يكن الشك في أحد الاصلين مسبباً عن الشك في الآخر فالمسئلة فروض لأنه ( تارة ) يفرض عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في شيء منهما فيجريان معاً وبعمل بهما بلا تعارض بمد فرض القدرة على الجمع بينهما في مقام العمل وأما مع عجز المكلف عن العمل بهما معاً فتكون المسألة من صغريات باب التزام فالرجع فيها ما تقتضيه قواعده و ( أخرى ) يفرض العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما من دون تعيين كما هو المفروض ، في محل الكلام وحينئذ فاما ان يترتب على المستصحب في كل منهما اثر شرعي ، - بلا واسطة أو بخص الاثر الشرعي العملي باحد المستصحبين دون الاخر ، لخروجه عن محل الابتلاء أو لأجل تعلق الاضرار باحدهما بالخصوص ، أو لغير ذلك من الوانع عن جريان الاصل في أحدهما .

( فاعلى الثاني ) يجرى الاصل فيما يترتب عليه الاثر العملي من دون معارض لفرض المانع عن جريانه في الاخر فهذه الصورة ايضاً خارجة عن صغريات تعارض الاصلين .

وأما ( على الاول ) فاما ان يلزم من جريان كلا الاصلين والجمع بينهما في مقام العمل مخالفة قطعية عملية لتكليف فاعلى كما إذا علم بنجاسة احد الكأسين المسبوقين بالطهارة ، وإما أن لا يلزم منه هذا المحذور .

( فاعلى الاول ) لاخفاء ولا إشكال في انطباق عنوان التعارض عليه وإن دراجه

في غير ذلك على الجانب على ما يوضح لك في مبحث التمارض على التخصيل إنشاء أعمال .  
 وأما على الثاني (وهو ما إذا لم يكن جريان الاستصحاب معاً مستلزماً للقطع بالتحالف  
 العملية لتكليف المنجز من دون فرق في ذلك بين كونه مستلزماً للتحالف الاستصحابية  
 كما إذا تراض بالبيع المراد بين كونه ماء أو بولاً بعد فرض غشي القرينة منه ، وبين  
 عدم كونه مستلزماً لتحالف التكليف أصلاً . كما إذا علم بطهارة أحد الكأسين المشروبين  
 بالنجاسة فالتحقق ينهض دليل تعبدى - كالأجماع ونحوه على ان الثابت على البين حكم  
 واحد موافق لأحد الاستصحابيين لا الختان المختلفان فيوجب عروض التعارض بينهما ،  
 كلفي صورة تفرغ البلدة التنجيس بالماء الطاهر إلى ان يبلغ حد الكثرة وفرض الشك  
 في طهارة هذا الماء المتعم كراً ونجاسته ، قلن الفروض في هذه ترتب الأثر الشرعي  
 على كل من الاستصحابين وإنه لا يلزم من جريانها معاً القطع بالتحالف العملية لتكليف  
 المنجز وإنما يلزم بالتحالف الاحتمالية وهي غير قاطعة بعد فرض عدم ثبوت تكليف منجز  
 وإنما المنع عن جريان الاستصحابين معاً في مثل هذه الصورة هو قيام الأجماع على ان الماء  
 الواحد لا يكون محكوماً بحدوث الطهارة والنجاسة ، وإما ان لا ينهض دليل على ذلك  
 بل ينشأ الصلوص من الملازمة الواقعية بين بقاء أحد المستصحبين وزوال الآخر كما  
 في الفروض المبين وهو التوضي . بل ما يلزم المراد بين الماء والبول ، فاق التعارض بين  
 استصحاب بقاء الحدث واستصحاب الطهارة للمضو المباشر للبايع المحتمل كونه بولاً ناشئاً  
 من الملازمة بين طهارة الاعضاء وإرتفاع الحدث وكذلك بين بقاء الحدث ونجاسة الاعضاء  
 (فقط الأول) وهو ما إذا قام الدليل على اتحاد الحكم في الواقعة لا يبقى مجال  
 لجرياني الاستصحابين معاً لقيام الدليل على المنع بعد ثبوت مقتضى للجريان ، فتصكون  
 هذه الصورة كالصورة السابقة من صغريات باب التعارض .

وأما (الصورة الأخيرة) وهي صورة ترتب الأثر الشرعي على كل من

الاصليين مع عدم لزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف وعدم قطع الدلول من اجماع  
 أو غيره على المنع من الجزيان فالآراء فيها مختلفة باختلاف الجاني ، فعلى من سالت عن  
 يقول بعدم جريان الاستصحابية بل مطلق الاصول المحرز في المواقف العلم الاجمالي  
 إنما انصرف التمسك المأخوذ في موضوعاتها إلى الشك الظاهري لا الإبهامي وهو من  
 المبرزين بالعلم الاجمالي وإنما لنا استفاد من كلمات شيخنا العلامة الانصاري ( قدسه )  
 من لزوم التناقض في أدلة الاستصحاب صدر أو فيلأولاً إنما المقدم المحقق الثاني ( قدسه )  
 من استحالة التعبد بكلا الاصليين أو احتناع اجتماعهما في أصل العمل بعد فرض الكذب  
 في أحد المستصحبين بمعنى مخالفة أحدهما للواقع فلا يمكن جعلهما معاً وجعل أحدهما  
 بالخصوص ترجيح بلا مرجح ، وجعل أحدهما مخيراً عما لا يوجد له ، فترجح هذه البدوثة  
 من صفريات التعارض ، لعدم ثبوت مقتضى الجزيان الاصليين فيها أصلاً فليس مع غيرها  
 من أوّل الأمر سائر الاصول العملية التي تعمل النوبة اليها ، وقد فرض عدم جريان هذا  
 الاصل وأما على القول بثبوت مقتضى الجزيان الاصول المجزأة حتى في اطراف العلم  
 الاجمالي ، كما حقق ذلك في محله وإنما السالم من الجزيان لزوم المخالفة القطعية العملية  
 أو قيام الداهل الخاص على المنع فلا مانع من جريان كلا الاصليين في التعميل على ما  
 في الفرض الأخير ، لفرض ثبوت مقتضى أو عدم المنع ، ولزوم التفكيك بين  
 التلازماته ليس يبرز في التبعلييات بل هو كثير في الفقه بعد ،

وبالجملة فبعد تشخيص مواد تمارض الاصليين بومرفة صفرياته لا يصح  
 عليك أنه بناء على ما ذهب إليه شيخنا العلامة الانصاري ( قدسه ) من عدم ثبوت  
 مقتضى الجزيان الاصول في اطراف العلم الاجمالي .

وما ذهب إليه المحقق الثاني ( قدسه ) من استحالة التعبد بكلا الاصليين مع  
 العلم بمخالفة أحدهما مع الواقع يكون التنافي بين الاصليين ممن قبيل التنافي بين

اللاجئين ، ويكون التساقط على هذين المبنيين في غاية الموضوع ، والمراد من التساقط حينئذ سقوط الاصلين عن الحجية من أول الامر لانهما يتعارضان فيساقطان ولكن كل ذلك خلاف التحقيق ، فان التحقيق ان التناقض بين الامرين عملاً من حيث المدلول والمؤدي أمر وراء عنوان التعارض وتماثل الامرين من حيث التعويل والاستناد ، والاول أمر معقول في الحجيتين والحجة واللاحجة واللاجئين بخلاف الثاني ، وهو التعارض المصطلح عليه الذي بوجب التحير ويحوج إلى تعيين وظيفة شرعية أو عقلية لهذه المرحلة من التحير في العمل بالحجيتين الفعليتين ، سواء فرضناهما من الطرق أو الأصول وفرض خروج مثل هذين المتعارضين عن تحت دليل الاعتبار بالتعارض خاف وتناقض بالبداهة ، وسيأتي في مباحث التعارض - انشاء الله تعالى - ان مقتضى القاعدة العقلية في مثله هو التساقط ، لكن لا بمعنى الخروج عن تحت أدلة الاعتبار بل بمعنى عدم صلاحية شيء منهما فعلاً للتعويل عليه في إثبات خصوص مؤداه ، لعدم الترجيح وعدم حكم العقل بالتحخير في ابواب الحجج المتعارضة ولا يقاس بالتكاليف المتزاوجة ، ولنكتف في المقام بهذا المقدار من الاشارة ، ونسئل الله تعالى ان يوفقنا لبسط الكلام لتوضيح المرامم وشرح آراء الاعلام وابعاد المسألة حقها في مبحث التعارض - انشاء الله تعالى - والله ولي التوفيق هذا آخر ما استفدناه وأردنا نحريره في هذا الجزء من افادات شيخنا وملاذنا سماحة الاستاذ العلامة آدام الله ظلاله ، وتمعنا وجميع رواد العلم بطول بقائه وبركات وجوده ، والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين الفر الميامين وامنه الله على اعدائهم اجمنين وقد وقع الفراغ من تحرير هذا الجزء في ليلة العشرين من شهر رجب المرجب من سنة ١٣٧٣ هـ الهجرة النبوية على هاجرها الآف الشاه والنهية

محمد الموسوي الشاعرودي



## فهرست الكتاب

الموضوع	ص	الموضوع	ص
الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب	٢٦	تقريب الكتاب	٣
الصحيحة الاولى لزارة	٢٧	مقدمة الكتاب	٤
الصحيحة الثانية لزارة	٣٧	تعريف الاستصحاب	٥
الصحيحة الثالثة	٥٢	أن الاستصحاب من المسائل الاصولية	٨
الاستدلال بموثقهاين عمار	٥٥	اختلاف جهة البحث في الاستصحاب	٩
الاستدلال بالعوى المشهور	٥٦	المميز بين الاستصحاب وبين ثلاث قواعد اخر	١٠
خبر الصغار وتقريب الاستدلال به	٦٠	استصحاب القمري	١٢
الاخبار الخاصة الدالة على اعتبار الاستصحاب	٦٤	قاعدة اليقين	١٢
الاستدلال باخبار قاعدني	٦٥	توافق قاعدة اليقين مع بعض القواعد المعبرة	١٤
الحل والطهارة	٧٢	قاعدة المقتضى والمنع	١٥
الاستدلال باخبار الطهارة في المياه	٧٢	الانقسامات اللاحقة للاستصحاب	١٦
مفاد الاخبار العامة	٧٧	أدلة اعتبار الاستصحاب	١٩
اختصاص اعتبار الاستصحاب بموارد الشك في الرافع	٧٨		

الموضوع	ص	الموضوع	ص
الاحكام الوضعية		ضابط الشك في الراجع	٨٣
في التنبيهات	١١٣	والمقتضى	
اعتبار فعالية اليقين والشك	١١٤	صور الشك في الراجع	٨٦
في الاستصحاب		توضيح الحال في الشبهات	٨٧
بعض الفروع الفقهية	١١٦	الحكمية	
قيام الطارق مقام اليقين في	١١٧	اعتبار الاستصحاب في مورد	٨٨
جريان الاستصحاب		الشك في النسخ	
ما افاده صاحب الكفاية (ره)	١٢١	الاحكام الوضعية والفرق	٩٠
ما افاده الميرز النائيني (قده)	١٢٥	بينها وبين الاحكام التكليفية	
عدم جريان الاستصحاب	١٢٦	اتقسام المفاهيم إلى اربعة	٩٢
في المحرز بالاصل		اقسام وبياناتها	
وجه عدم الجريان	١٢٨	الكلام في المجموعات الشرعية	٩٦
التنبيه الثالث	١٣٢	انحاء الوضعيات	٩٨
القسم الاول من اقسام	١٣٣	الوضعيات الغير القابلة إلا	١٠٣
استصحاب الكلّي		للتشريع	
جريان الاستصحاب في	١٣٦	توضيح الحال في بعض	١٠٦
الفرد المرود		الوضعيات	
القسم الثاني من اقسام	١٣٩	جريان الاستصحاب في	١١٢
استصحاب الكلّي			

ص	الموضوع	ص	الموضوع	ص
١٤٠	عدم جريان الاستصحاب في الفرد المراد في هذا القسم	١٦٩	استصحاب الزمانيات للفهر القارة	
١٤٢	بيان الاشكال في استصحاب القدر الجامع والجواب عنه	١٧٢	استصحاب الاحكام المتعلقة بالامور المقيدة بالزمان	
١٤٥	القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلبي	١٨٥	ما افاده الفاضل العراقي (ره) التنبيه الخامس	
١٤٩	ما افاده الشيخ الانصاري (قده)	١٨٨	استصحاب الاحكام العقلية	
١٥١	ثمرة جريان الاستصحاب في هذا القسم	١٨٩	استصحاب الاحكام المنكشفة بقاعدة الملازمة	
١٥٦	اشكال الفـاضل التوني (قده) على المشهور	١٩٤	التنبيه السادس	
١٥٨	التنبيه الرابع	١٩٥	الاستصحاب التعليقي	
١٥٩	في استصحاب الزمان	٢٠٣	عدم اعتبار الاستصحاب في الشبهة الحكمية من غير ناحية النسخ	
١٦٥	اندفاع الاشكال في استصحاب الزمان بنفس تقربيه	٢١٢	بعض المناقشات في استصحاب الحكم الكلبي	
١٦٧	حجية الاصل المثبت من خفاء الوسطة	٢١٧	اعتراض النائيني (قده) على القول بالاستصحاب التعليقي	

الموضوع	ص	الموضوع	ص
ما افاده صاحب الكفاية	٢٥٧	في حكومة الاستصحاب	٢١٩
ماورده الميرزا النائيني (قده)	٢٥٩	التعليق على التنجيزي وعدمها	
التنبيه العاشر	٢٦٣	التنبيه السابع	٢٢٢
استصحاب الصحة	٢٦٤	استصحاب احكام الشرايع	٢٢٣
ما افاده الشيخ (قده)	٢٦٥	السابقة	
التنبيه الحادي عشر	٢٦٦	التنبيه الثامن	٢٣٠
استصحاب الاعتقادات	٢٦٦	اعتبار شتات الطارق دون	٢٣١
التنبيه الثاني عشر	٢٦٨	الاصول	
دوران الامر بين عموم	٢٦٩	وجه الفرق بين الامارات	٢٣٢
العام واستصحاب حكم		والاصول	
الخاص		ما هو المجمول في باب الطارق	٢٣٨
ما هو المختار من التفصيل	٢٧٠	عدم اعتبار الاصل المثبت	٢٤١
الفروض المتصورة للسئلة	٢٧٢	واستثناء الموردين	
وبيان احكامها		ان الاستصحاب اصل	٢٤٤
ما افاده الميرزا النائيني (ره)	٢٨٤	محرز	
ما يرد على ما افاده	٢٩٠	الصور المتصورة في مجرى	٢٤٥
الضابط لتشخيص موارد	٢٩٢	الاستصحاب وبيان احكامها	
الرجوع الى عموم العام او		التنبيه التاسع	٢٤٧
استصحاب حكم الخاص		اصالة عدم تأخر الحادث	٢٤٧

الموضوع	ص	الموضوع	ص
عدم صحة التمسك بإخبار	٣٢٥	التنبية الثالث عشر	٢٩٨
الاستصحاب لاعتبار القاعدة		ما افاده الشيخ (قده)	٢٩٩
عدم ثبوت مدرك لقاعدة	٣٢٨	التنبية الرابع عشر	٣٠١
اليقين		ان المراد من الشك المعتبر	٣٠١
اعتبار الشك في البقاء في	٣٢٩	في جريان استصحاب	
مورد الاستصحاب		خلاف اليقين	
وجه تقدم الطرق والامارات	٣٣٠	خاتمة الاستصحاب	٣٠٣
على الاستصحاب		اعتبار اتحاد الموضوع في	٣٠٤
ضابط التخصيص والتخصص	٣٣١	القضيتين	
ضابط الحكومة	٣٣٢	الاشكال في عموم اعتبار	٣٠٦
معنى الورود والفرق بينه	٣٣٧	هذا الشرط	
وبين الحكومة		المراد من اتحاد الموضوع	٣٠٧
ورود أدلة الحجج التعبدية	٣٣٩	منسائط اتحاد الموضوع في	٣١٦
على الاصول العقلية		القضيتين	
ورود دلائل الامارة على	٣٤٠	ان العبرة في اتحاد الموضوع	١٩٣
الاستصحاب		بنظر العرف	
وجه تقدم الامارة على	٣٤٢	اعتبار اجتماع اليقين والشك	٣٢٣
سائر الاصول		في جريان الاستصحاب	
وجه تقدم أدلة اعتبار بعض	٣٤٣	المسايز بين الاستصحاب	٣٢٤
القواعد		وقاعدة الشك الساري	

النسبة بين الاستصحاب وغيره من الاصول العملية	٣٤٥
في تعارض الاستصحابين	٣٤٦
تقدم الاصل السببي على السببي	٣٤٧
الفروض المتصورة لموارد التعارض	٣٤٩
في تعارض الاستصحابين	٣٥٠

## استمرار

قد وقع في صفحة : [ ١٤٠ ] جملة ( ولا مانع في كلا الفرضين ) خطأ والصواب  
أما الفرض الثاني فهو عين ما تقدم حكمه سابقاً من انه لا مانع من جريان الاستصحاب  
في القدر الجامع وفي الفرد ايضاً علي ترده وإيهامه وأما الفرض الاول فلا مانع فيه  
من جريان ... الخ .

وفي صفحة [ ١٤٥ ] : ( أو الخصوصية الفردية فقد عرفت ما فيه ) : وللصواب  
فقد عرفت جريانه في بعض فروضه وأما استصحاب الخصوصية الفردية فقد عرفت  
مدى جريانه في جميع فروضه هذا ... الخ .

## جدول الخطأ والصواب

ص	من خطأ	صواب	ص	من خطأ	صواب
٧	١٠	مورد	٩٧	١	معلوماتها معلوماتها
٧	١٢	أو الانكشاف	١٠١	١١	معلومات معلولات
		فليس	١٠٣	١٦	اخبار في اخبار
٧	١٤	رعد وعدم	١٢٥	١٦	الاشكالم الاشكال
١٦	٣	أنا أنى	١٣٥	١١	وفي رتبة
١٩	٤	قول قولاً			واحدة لا
٢١	٧	تعلق كانت	١٤١	١١	او الزوال والزوال
٢٦	١١	ويسأل عنه ويسأله	١٤١	١٤	ناشئاً عن مع
٢٨	٢	وهو لا يعلم ولم يعلم به	١٤٢	١٣	أربعة خمسة
٢٩	١١	مطلقاً أو في	١٤٦	٦	تقررهما تفردها
٥٦	٩	موار موارد	١٥٧	١٤	بل الجزء
٦٦	٣	في و	١٦٩	٣	التحقق التحقق
٦٦	١٢	موضوعات موضوعاً	١٧٨	١٧	المنذور المنظور
٧٨	٤	وهو وهو نقض			
٧٩	١٤	عمود في عمود	١٨٩	١٤	المثال الذي يذكر الامثلة
٨٤	١٦	المطلق المكلف			التي تذكر
٨٦	١٦	لاصل لأجل	١٩٥	١٤	تحققه تحققة
٨٨	٢١	بقاء بقاء	١٩٥	١٦	الاستصحاب الاستصحابات
٩١	٣	الاشتباه الاختلاف في	٧	١٠	مورد موارد

ص	من خطأ	صواب	ص	من خطأ	صواب
١٩٩	٩	عمود	٢٦٨	٢٠	الزمان الحكم
٢٢٠	٢١	كونف بوصه بوصف كونه	٢٧٠	١٨	سواء اعتبرت
٢٢٢	٨	إنما	٢٨٤	١٦	أو
٢٣٦	٢٠	الحكم الواقعي	٢٨٤	١٩	تعرض أفاد
٢٤٥	١٨	أو المختلفين	٢٩٠	٦	جمل لا جمل
٢٥٦	٦	من أزمته	٣١٤	٣	المور فيما ذكر المذكور فيما
		الشك جارياً	٣١٨	١٧	الحكم شيء للحكم
٢٥٦	١٤	الحادثين	٣٢١	٩	نظراً
٢٥٨	٣	منه	٣٣٨	٢٠	حاكماً واردة
٢٥٨	١٣	المتيقن	٣٤١	٣	أفاده ما أفاده
		السابق وهو			
٢٦١	١٣	من الحادثين فيه الحادثان			
		مما			
٢٦٣	٨	ولا يكون ويكون			
٢٦٥	١	في المقام			

وقد توجد بعض اغلاط بسيطة اخر ومن جهة بساطتها لم نجعلها في جدول

المؤلف

الخطأ والصواب