

مَهْجَى الدِّمَةِ

في

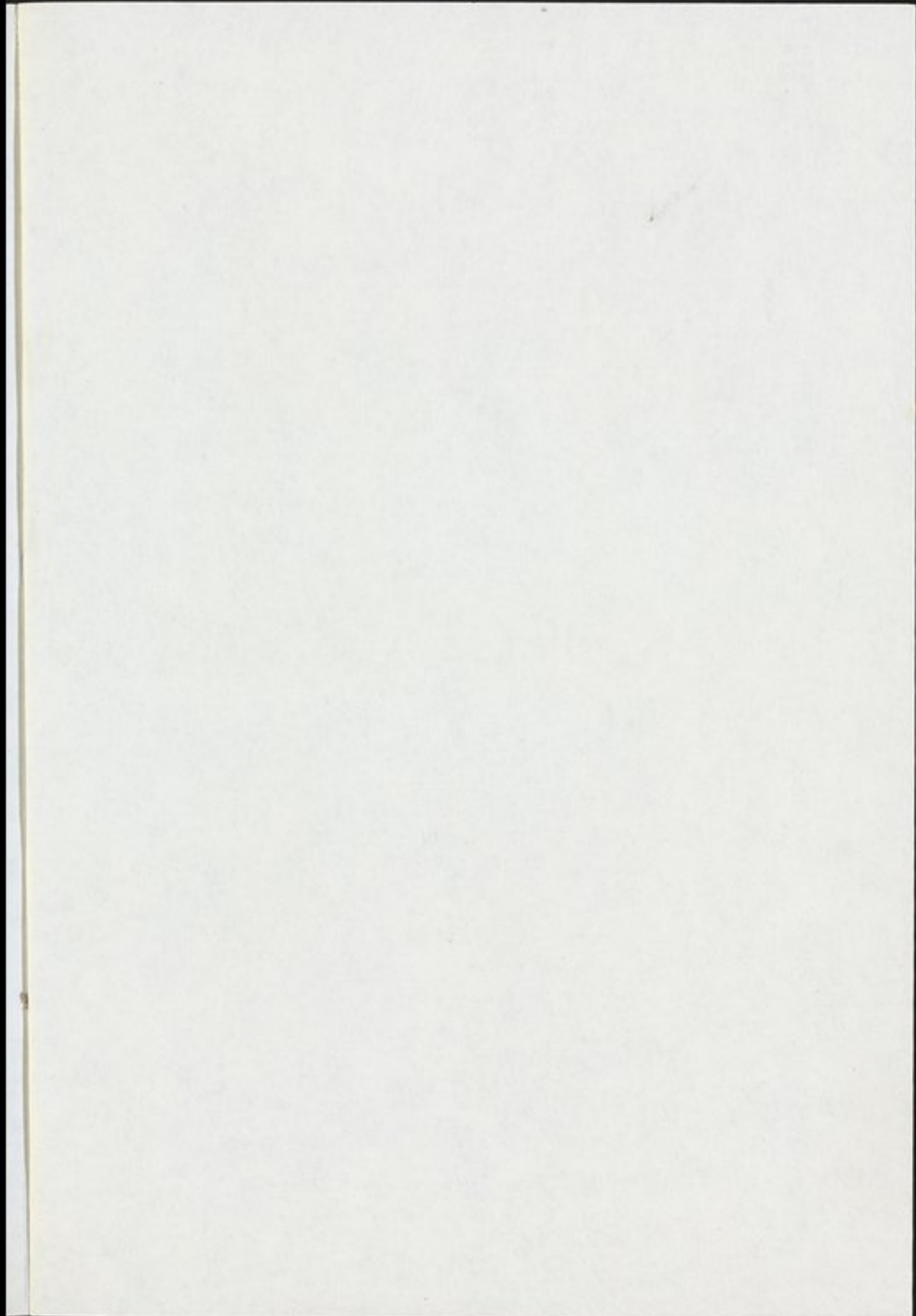
بُحْرَى الشِّكَايَةِ

المجلد الرابع





8



مَدِينَةُ الدِّينِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

تأليف

السيد محمد جعفر الحسيني المرقوم

الجزء السابع

BUTSTAX

KBL

• M8668

1989g

v.7

تكملة كتاب الدرر

في

تكملة كتاب الدرر

في

- * انتهى الدراية في توضيح الكفاية
- * السيد محمد جعفر الجزائري المروج
- * الجزء السابع
- * الطبعة الاولى ١٤١٠ هـ
- * طبع في مطبعة الخيام - قم المقدسة
- * الكمية : ٢٠٠٠ نسخة
- * عنى بنشره : المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته وأكمل تحياته على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الأئمة الطيبين الطاهرين سيما الامام المبين وغيث المضطر المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف ، واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين . أما بعد فهذا هو الجزء السابع من كتابنا « منتهى الدراية في توضيح » وفقنا لاعداده للطبع ، وهو يتبع الأجزاء المتقدمة في النهج والترتيب . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

فصل

في الاستصحاب^(١) وفي حججته اثباتاً ونفيّاً أقوال للاصحاب^(٢)

الاستصحاب

(١) وهو في اللغة بمعنى الملازمة، قال في المجمع : « واستصحاب الشيء لازمه، واستصحب الكتاب وغيره حملته صحبتي، ومن هذا القبيل استصحاب الحال اذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة» ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل في الصلاة، واستصحاب الخاتم الذي عليه لفظ الجلالة في بعض المواضع، ونحوهما . وفي الاصطلاح عرف بوجوه سيأتي التعرض لبعضها . ثم انه لما فرغ المصنف (قد ه) من مباحث الأصول الثلاثة التي لا يلاحظ فيها الحالة السابقة من أصالة البراءة والتخيير والاشتغال شرع في الاستصحاب الذي يكون الملحوظ فيه الحالة السابقة . وتظهر مرتبة هذا الأصل العملي في الأصول العملية بكونه أول مرجع للفتية في مقام الاستنباط بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل اجتهادي يكشف عن الواقع، ولأجله لاتصل النوبة الى الأصول الثلاثة المتقدمة حتى في ظرف الموافقة عند اجتماع أركان الاستصحاب في المسألة . وسيأتي في خاتمة هذا الفصل وجه تقدمه عليها ، وان استفيد ذلك اجمالاً مما تقدم في أول بحث البراءة عند ضبط مجاري الأصول ، هذا .

(٢) قال في أوثق الوسائل : « قيل تبلغ الأقوال في المسألة نيفاً وخمسين »

واقصر الشيخ كصاحب الفصول (قدهما) على نقل أحد عشر قولاً، واختار الفصول التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع وعدّه القول الثاني عشر في المسألة . ولا بأس بالإشارة إلى الأقوال التي تعرض لها الشيخ (قده) .

الأول: الحجية مطلقاً، قال في الأوثق: «عزاه الشهيد الثاني إلى أكثر المحققين»

الثاني : عدم الحجية مطلقاً ، قال في الأوثق : « ذهب إليه السيدان وصاحبها

المدارك والمعالم » .

الثالث : التفصيل بين الوجودي والعدمي ، نسب ذلك إلى بعض العامة .

الرابع : التفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي بالاعتبار في الثاني

دون الأول، قال في الأوثق : « حكاه المحقق الخوانساري عن بعضهم ، وقد أنكر

المصنف عند التعرض لأدلة الأقوال وجود قائل بهذا التفصيل » .

الخامس : التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره بالاعتبار في الثاني

دون الأول الا في عدم النسخ ، قال في الأوثق : « اختاره الأخباريون » .

السادس : التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره ، فلا يعتبر في غير الجزئي ،

حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانساري . لكن

الشيخ في مقام بيان أدلة الأقوال قال : « على تقدير وجود القائل به » وفي الأوثق :

« المستفاد منها - أي من حاشية المحقق الخوانساري - هو التفصيل بين الأمور

الخارجية وغيرها سواء أكان حكماً جزئياً أم كلياً » .

السابع : التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية وما يترتب عليها من

التكليف بالاعتبار في الثاني دون الأول . حكاه الشيخ عن الفاضل التوني ،

وسياتي بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعية .

الثامن : التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره ، بعدم الاعتبار في الأول ،

حكى عن الغزالي . ولكن تأمل الشيخ عند بيان الأدلة في صحة النسبة .

التاسع : التفصيل بين الشك في المقتضي والرفع ، استظهره الشيخ من كلام

ولا يخفى أن عباراتهم^١ في تعريفه وان كانت شتى

- المحقق في المعارج واختاره كصاحب الفصول في الجملة .
- العاشر : هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية لا الرفع . وقد تعرض شيخنا الأعظم لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها ، ولكن المصنف لأجل تحرير الاصول أعرض عن التعرض لها واقتصر على الاستدلال على مختاره أعني حجية الاستصحاب مطلقاً وتفصيلاً أربعة :
- أولها : التفصيل في الحكم الشرعي بين كونه مستنداً الى حجة شرعية من الكتاب والسنة وبين كونه مستنداً الى حكم العقل .
- ثانيها : التفصيل بين الشك في الممتضي والرافع ، وهو خيرة جمع من المحققين منهم شيخنا الأعظم .
- ثالثها : التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي .
- رابعها : التفصيل بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية ، أشار اليه في طي البحث عن اعتبار وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، وسيأتي قريباً أن شاء الله تعالى .
- (١) أشار المصنف (قده) قبل الخوض في أدلة اعتبار الاستصحاب الى أمور ثلاثة أولها تعريفه ، ثانيها اثبات كونه مسألة أصولية ، ثالثها اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً . وقوله : « ولا يخفى أن عباراتهم » إشارة الى أول هذه الامور ، وحاصله : أن الاستصحاب عرف في كلمات القوم بتعاريف مختلفة :
- منها : ما عن الشيخ البهائي (قده) في الزبدة من « أنه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول » بل نسب هذا التعريف الى القوم .
- ومنها : ما عن الفاضل التوني في الوافية من « أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال » .
- ومنها : ما في القوانين من « انه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق » .

الأنها^١ تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد ، وهو « الحكم

ومنها : ما في الفصول من « أنه ابقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق » .

ومنها : ما في كشف الغطاء من « أنه الحكم باستمرار ما كان الى أن يعلم زواله »
ومنها : غير ذلك .

وحيث ان شيئاً من هذه التعاريف غير سليم من الخلل عدل شيخنا الأعظم (قده) الى تحديده بقوله: « وعند الاصوليين عرف بتعاريف أسدها وأخصرها ابقاء ما كان، والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم ، فعلة الابقاء أنه كان » .

ولما لم يكن هذا التعريف كسائر التعاريف المتقدمة صحيحاً بنظر المصنف لوجوه من الخلل ذكرها في حاشية الرسائل كما تقف عليها في التعليقة عدل عنه الى تعريفين آخرين اختار الأول في الحاشية والثاني في المتن ، فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة من الاشكالات التي أوجبت عدوله عن تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان (*) .

(١) أي : أن التعاريف الواردة في كتب القوم تشير ... ، وغرضه أن اختلاف القوم في تعريف الاستصحاب بتكثير القيود وغير ذلك لم ينشأ عن الاختلاف في حقيقته ومفهومه ، بل حقيقته واحدة ، والغرض من التعريف الاشارة الى ذلك المفهوم الفارد ، غاية الامر أن الجهات المشيرة اليه مختلفة ، فكل واحد من تلك التعريفات يشير الى ذلك المفهوم الوجداني بالجهة المأخوذة في ذلك التعريف .

(*) فمنها: عدم صحة أخذ كلمة « ابقاء » في التعريف ، لوجهين أحدهما: عدم صدق معناه لاحتيقه ولا مجازاً ، أما عدم صدق معناه الحقيقي في المقام فلأن الاستصحاب ابقاء ظاهري لحكم أو لموضوع ذي حكم ولو لم يكن موجوداً واقعاً . وأما عدم انطباق معناه المجازي فلغرض تعدد معانيه المجازية وعدم قرينة على تعيين واحد منها بالخصوص ، والتعريف لا بد أن يكون بالمبين لا بالمجمل . أما تعدد المعاني

ببقاء حكم "أ" أو موضوع ذي حكم "ب" شك في بقاءه (٣)»

(١) هذا في الشبهة الحكمية ، وقوله : « أو موضوع » اشارة الى جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية ، ومقتضى التعبد الاستصحابي في الجميع جعل الحكم المماثل للحكم المشكوك فيه أو لحكم الموضوع المشكوك فيه .

(٢) سواء أكان الحكم تكليفاً بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ، أم وضعياً . وأما اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم فلأن الاستصحاب من الاصول العملية التي هي وظائف شرعية للشاك في مقام العمل ، فإذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له فلا معنى للتعبد ببقائه .

(٣) أي : شك في بقاء الحكم المتيقن أو موضوعه .

المجازية فلاحتمال ارادة حكم الشارع بالبقاء ان كان معتبراً من باب الأخبار ، أو ارادة التزام العقلاء بالبقاء عملاً ، أو ارادة الظن بالبقاء بناء على اعتباره من باب الظن . وحيث انه لامعین لواحدة من المعاني المجازية لتردد الابقاء بين احتمالات ثلاث ، فلاوجه لتعريف الاستصحاب بالابقاء المفروض كونه مجملاً .

ثانيهما : أن الابقاء بمعنى الحكم بالبقاء لا يلائم جميع المباني في الاستصحاب ، اذ بناء على أخذه من الأخبار يصح تعريفه بالحكم بالبقاء ، وأما بناء على حجته من باب الظن فهو ظن خاص بالبقاء ، كما أنه بناء على أخذه من بناء العقلاء فهو التزام العقلاء به في مقام العمل بلا حكم منهم .

ومنها : أن تعريفه بـ « ابقاء ما كان » فاقد لما يقوم الاستصحاب به من اليقين السابق والشك اللاحق ، والاعتماد على شاهد الحال أو على الأشعار غير سديد ، لاقتضاء التعريف التصريح بهما ، لما تسالموا عليه من لزوم كون المعرف أجلى من المعرف .

ولوبني على كفاية الأشعار للزم كون كلمة « ما كان » مستدركة ، للاستغناء عنها بلفظ الابقاء المشعر بكون أصل الحدوث مفروغاً عنه . مع أن الشيخ (قد ه) أضاف كلمة « ما كان » ومن المعلوم أن عدم كفاية الأشعار يقتضي التصريح بركني الاستصحاب لا اشارة الى أحدهما وترك الآخر رأساً .

ومنها : أن تعليل الأخذ بالحالة السابقة في ظرف الشك بالكيونة السابقة غير وجيه ، لعدم التعويل في التعبد الاستصحابي على مجرد الكون السابق ، ضرورة أن حكم الشارع بالبقاء إنما هو لحكمة موجبة لجعله ، فان تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لا تختص بالأحكام الواقعية ، فالأحكام الظاهرية أيضاً تنبعث عن ملاكات تقتضي جعلها ، فالداعي للحكم بالبقاء مصلحة تقتضيه لا مجرد اليقين بثبوت الشيء في زمان . بل وكذا الحال لو كان الدليل عليه بناء العقلاء ، إذ الموجب لهذا البناء كما يظهر من كلمات أكثرهم هو غلبة البقاء الموجبة للظن به ، لا مجرد الثبوت السابق .

وبعد هذه المناقشات قال المصنف : « ان الأولى أن يعرف الاستصحاب بأنه الزام الشارع ببقاء ما لم يتم على بقائه دليل »^(١) . ويمكن دفع بعض هذه المناقشات عن تعريف الشيخ الاعظم (قده) كما أن شيخنا المحقق العراقي (قده) تصدي لدفع بعضها . أما اشكال عدم جامعية التعريف للمباني المتشتمة فبأن « حقيقة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء سواء أكان بانشاء الشارع أم بادراك العقل ، لاندرج الكل في عنوان الحكم . وأما اشكال عدم وفاء الحد بما هو ركن المحدود أعني اليقين والشك ، فبأن الحكم بالبقاء لما كان لأجل الكيونة السابقة للشيء آخر - وهو يتوقف على الشك في البقاء ، إذ لا معنى للأخذ بالحالة السابقة تعبداً أو ظناً ما لم يشك فيه - يدل على ركني الاستصحاب أعني اليقين السابق والشك اللاحق »^(٢) . لكنك خبير بما في كليهما ، إذ في الأول أنه لاجمع بين حكم الشارع الذي هو من مقولة الفعل وبين ادراك العقل الذي هو من مقولة الانفعال أو الكيف النفساني ، لتباين المقولات وعدم جامع بينها .

وعليه فاطلاق الحكم عليها لا يكون الا بالاشتراك اللفظي الذي لا سبيل لأخذه

(١) حاشية الرسائل ، ص ١٧١

(٢) نهاية الأفكار ، ج ٤ ، ص ٢

.....

في الحدود .

وفي الثاني : أن العمل باليقين السابق تعبداً وان لم يعقل لولا عروض الشك ، الا أن هذا المقدار لا يدل على موضوعيته في الاصول العملية ، لوضوح أن الأمر كذلك في جميع الأمارات والطرق غير العلمية، فانه لولا الجهل بالواقع لا معنى للتعبد بخبر العدل والبينة ونحوهما، مع أنه لم يؤخذ الشك فيها موضوعاً بل أخذ فيها مورداً كما تقرر في محله . وعليه فالتصريح بالشك في التعريف أولى من اهماله اتكالا على الاشعار الذي لا يكتفى به في الحدود .

هذا كله مضافاً الى أن غرض الأصحاب تعريف الاستصحاب الذي يعد من الأدلة ، ومقتضاه صلاحية المعرف للاتصاف بالدليلية والحجية بحيث يصح حمل الحجة عليه بالحمل الشائع، مع وضوح أن «ابقاء ما كان» بمعنى الحكم ببقائه مما لا يصح حمل الحجة عليه ، لتصريح الشيخ الاعظم (قده) في رد كلام السيد العلامة الطباطبائي القائل بأن «لاتنقض» دليل الاستصحاب ، وهو دليل الحكم الشرعي «بأن لاتنقض دليل الاستصحاب ، وليس هو دليلاً على شيء من الأحكام ، لكونه بنفسه حكماً كلياً مثل لاضرر» ومن المعلوم أن هذا المعنى أجنبي عن دعوى الأصحاب لحجية الاستصحاب وعدمهم له من الحجج . هذا ما يتعلق بتعريف الشيخ .

والظاهر أن هذا الاشكال يرد على كلا التعريفين اللذين ذكرهما المصنف في الحاشية والمنن ، ولكنه (قده) تخلص منه بجعل مفاد الحجة هنا الثبوت وارجاع البحث الى تحقق الصغرى كما هو الحال في نزاع مفهوم الوصف واللقب، لا بمعنى الطريقة والوسطية في الاثبات كما هو الحال في حجية خبر الثقة ، فمعنى حجية الاستصحاب : ثبوت حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، والافهم فرض تحققه لامجال للنزاع في حجيته ، كما لاخلاف في حجية مفهوم الوصف واللقب ، إذ البحث فيهما صغروي ، فالقائل به انما يقول بانعقاد المفهوم وثبوته ،

ولا حاجة الى البحث عن حجته ، لأن المفهوم كالمنتوق مما يعمه دليل اعتبار
ظواهر الألفاظ ، فمعنى قولنا : « الاستصحاب حجة » ثبوت الزام الشارع بالبقاء
أو حكمه به ، ومعنى عدم حجته عدم ثبوت هذا الجعل .

والظاهر صحة اطلاق الحجة على الاستصحاب وتوصيفه بها بارادة المنجز
والمعذر منها كما هو حال غيره من الاصول العملية كقولنا : « البراءة حجة
والاحتياط حجة » فان حمل الحجة عليهما بمعنى الوسطية في مقام الاثبات وايصال
الواقع عنواناً كما في خبر الثقة وان لم يكن صحيحاً لفقدتهما جهة الكشف وارادة
الواقع ، الا أن المناط في أحدهما هو التسهيل بالترخيص فسي مخالفة الواقع
أحياناً كما في البراءة ، وفي الآخر هو التضييق على المكلف وجعل الواقع المجهول
على عهده رعاية لأهمية ملاكه كما في ايجاب الاحتياط شرعاً في الموارد الثلاثة ،
فانه حجة قاطعة لعذره الجهلي ، ولذا يصح الاحتجاج به من قبل المولى ، كما
يصح الاحتجاج من العبد على المولى بابداء العذر فسي مخالفة الالزام الواقعي
في غير موارد ايجاب الاحتياط اتكالا على مثل حديث الرفع كما في الشبهة البدوية .
فكما يصح حمل الحجة على البراءة والاحتياط بالحمل الشائع فكذلك
يصح حملها على الاستصحاب ، لعدم خروج مفاده عما يقتضيه الأصلان المتقدمان
فان نتيجة استصحاب الحكم أو الموضوع ذي الحكم اما نفي التكليف ظاهراً واما
اثباته كذلك ، فيكون الاستصحاب وهو الابقاء العملي حجة أي معذراً أو منجزاً
عند الشارع .

وعلى هذا فما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) في المقام من « عدم صحة
توصيف الاستصحاب بالحجية مطلقاً سواء أكان الحكم بالبقاء بمعنى ابقاء المكلف
عملاً أم بمعنى الزام الشارع بالبقاء ، أما على الأول فلعدم كون الابقاء العملي دليلاً
على شييء ولا حجة عليه . وأما على الثاني فلأن الالزام الشرعي بالبقاء مدلول الدليل
لأنه دليل على نفسه سواء أكانت الحجية بمعنى الوسطية في مقام الاثبات كما

في حجية خبر الثقة أم بمعنى المنجزية والمعدرية . أما بمعنى الوسطية فلان انشاء الحكم المماثل كوجوب صلاة الجمعة لامعنى لكونه حجة على نفسه ولا على غيره ، فالزام الشارع بالبقاء لا يتصف بالحجية بهذا المعنى ، وانما يتصف به مثل خبر الثقة الموصل للواقع عنواناً . وأما بمعنى المنجزية والمعدرية فلأن الحكم الظاهري لا ينجز نفسه ولا غيره بل يتنجز بدليل آخر، فلا بد أن يكون في المقام أمر آخر هو المنجز والمعدر غير الاستصحاب الذي عرف بالالزام الشرعي، والقابل للبحث عن حجية ذلك الموصل لهذا الالزام أو المنجز له لانفسه «^(١) .

لا يخلو من تأمل، فانه وان لم يصح توصيفه بالحجية بمعنى الوسطية في مقام الاثبات الا أنه لا مانع من حمل الحجية بمعنى الاعذار والتنجز عليه كما عرفت ، وتنجز الحكم الظاهري كالواقعي انما هو بوصول دليله الدال عليه الى المكلف من دون حاجة الى دليل آخر كما يتضح ذلك بملاحظة أدلة البراءة والاحتياط ، فانها بوصولها الى المكلف تنجز ما يستفاد منها من الأحكام الظاهرية .

نعم يرد على تعريف الاستصحاب بما أفاده المصنف في الحاشية والتمتن اشكال عدم جامعيته لشتات المباني في المسألة مع أنه (قده) ذكره أيضاً في جملة ما أورده على تعريف الشيخ الأعظم (قده) وبيانه: أن الزام الشارع بالبقاء تأسيساً أو امضاء لما عليه العقلاء ينافيه تصريحه في الحاشية بعدم صحته ، لعدم مساعدة كلماتهم عليه، فلا يتم التعريف الا بناء على أخذه من الأخبار ، وأما بناء على كونه حكماً عقلياً ظنياً فلا .

مضافاً الى: أنه يختص بالشبهات الحكمية، ولذا أضاف اليه في المتن قوله :

أو موضوع ذي حكم .

والى: أن بقاء الحكم كأصل حدوثه فعل الشارع ، والالزام انما يتعلق بفعل المكلف الذي هو الابقاء والعجري العملي المقابل للنقض كذلك ، فيتعين حذف

كلمة «الالزام» أو تبديل «البقاء» بالابقاء ليتطابق التعريف مع المعروف، بأن يقال: الاستصحاب هو الابقاء العملي للمتيقن لحكم الشارع ببقائه ظاهراً موضوعاً كان أو حكماً .

وأما قياس المقام بباب المفاهيم بارجاع النزاع الى صغرى حجبية الظواهر ففيه : أنه مع الفارق ، لأن اثبات المفهوم للوصف ونحوه مساوق لحجبيته ، لاندراجه في كبرى حجبية الظاهر ، حيث ان اللفظ بدلالته الالتزامية يدل على المفهوم ويكون ظاهراً فيه ، وهذا بخلاف المقام ، اذ لو تم دليل الاعتبار كان مفاده الالزام الشرعي أو الحكم بالبقاء ، وهو بنفسه حكم شرعي كنجاسة الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه ، لعدم كون استصحابها اثباتاً للحجة كما هو واضح .

فالمتحصل : أن تعريف الاستصحاب بما في الرسائل والتمن والحاشية بل وغيرها من كلمات المتأخرين لا يخلو من شيء ، ولو تم ما ادعاه المصنف من كون التعاريف لفظية لا يقصد بها تمييز المعروف بكنهه وذاته فالأمر سهل . وحيث انه ظهر معناه اجمالاً فاعلم : أن للاستصحاب قواعد مشابهة لها وهي قاعدة اليقين والمقتضي والمانع والاستصحاب القهقري ، ينبغي التعرض لها ، وسيأتي الكلام حول القاعدة الاولى في مفاد بعض الأخبار المستدل به على الاستصحاب ، كما سيأتي التعرض لقاعدة الاقتضاء والمنع بعد الفراغ من دلالة أولى صحاح زرارة على الاستصحاب ، ولا بأس بالاشارة هنا الى القاعدة الثالثة وهي التي تسمى بالاستصحاب القهقري تارة وبأصالة الثبات في اللغة أخرى وبأصالة عدم النقل ثالثة ، وهو من الاصول العقلية ، وذلك عبارة عن شيء متيقن في الزمان المتأخر ومشكوك في الزمان المتقدم كالعلم بكون لفظ «البينة» مثلاً حقيقة في شهادة رجلين عادلين والشك في كونها كذلك سابقاً ، وكلفظ « القلة » فانه يعلم بكونه فعلاً حقيقة فيما دون الكرويشك في كونه كذلك في الزمان السابق . وهذا عكس الاستصحاب المصطلح ، حيث انه يكون زمان المتيقن فيه متقدماً وزمان المشكوك

اما (١) من جهة بناء العقلاء

(١) غرض المصنف (قدّه) اثبات أن ما ذكره من تعريف الاستصحاب جامع لما يعتبر في التعريف ، وذلك لأنه يعتبر فسي تحديد ما يكون من الحجج الشرعية أمور :

الاول : التيام التعريف مع دليل الاعتبار .

الثاني : اشتمال التعريف على ما يكون دخيلاً في حقيقة المعروف - بالفتح - ومقوماً له ، اذ بدونه لا يكون التعريف وجهاً وشارحاً للمعرف كما هو ظاهر .

الثالث : كون التعريف جامعاً للمباني والأقوال المختلفة حتى يكون مورد النفي والاثبات واحداً ، والا كان النزاع فيه لفظياً كما سيوضح .
وما أفاده (قدّه) بقوله : « اما من جهة . . . » بيان للأمر الأول ، وحاصله :

متأخراً ، فهو أجنبي عن الاستصحاب وان كان مشتملاً على اليقين والشك ، لكنه ليس من الشك في البقاء ، بل من الشك في الحدوث ، فأدلة الاستصحاب لاتشمه .
ولو سلم ذلك فانصراف أدلته عنه كاف في عدم شمولهاله ، فاعتباره انما هو ببناء العقلاء ، لغلبة بقاء المعاني اللغوية والعرفية وعدم تغيرها بمرور الأزمنة ، وعدم الردع في أمثال هذا البناء كاف في الامضاء .

وقد ظهر من أجنبية أدلة الاستصحاب عن هذا الاصل العقلاني أمور :
الأول : أن الاستصحاب القهقري أصلي لفظي وليس أصلاً عملياً ، ويكون من قبيل أصالتي العموم والاطلاق وأصل عدم الاشتراك .

الثاني : حججته في اللوازم والملزومات .

الثالث : أنه لاوجه لدعوى معارضته باستصحاب عدم هذا المعنى سابقاً حتى يسقط بها الاستصحاب القهقري عن الاعتبار ، وذلك لما مر من أنه أصل عقلائي حاكم على الاستصحاب المصطلح ، ولا يجري الأصل مع دليل حتى يعارضه . كما لاوجه لدعوى دلالة أخبار الاستصحاب على عدم اعتباره ، لما عرفت من أجنبية الاستصحاب القهقري عن مداليل تلك الأخبار .

على ذلك ^(١) في أحكامهم العرفية مطلقاً ^(٢) أو في الجملة ^(٣)
 تعبداً ^(٤) أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً .

أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحالة السابقة أو النص والاجماع الاتيين ، أو الإدراك العقلي الظني بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة - منطبق على تعريف المتن ، لأن مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه . وهذا بخلاف أكثر التعاريف ، لظهورها في استناد الأبقاء الى خصوص الظن بالبقاء ، ومن المعلوم أن هذا لا يلتزم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً مستنداً الى الأخبار لا الظن ، هذا بيان الأمر الأول .
 وأما الأمر الثاني فتوضيحه : أن اليقين السابق والشك اللاحق ركنان في الاستصحاب ، وقد لوحظ كل منهما في التعريف ، أما الشك في البقاء فللتصريح به ، وأما اليقين بالحدوث فللدلالة « بقاء حكم أو موضوع » عليه ، فالتعريف من هذه الجهة تام .

وأما الأمر الثالث فسيأتي .

(١) أي : على الحكم بالبقاء .

(٢) يعني : في جميع الموارد من الشك في المقتضي والرافع ، وكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ، وكلياً أو جزئياً ، وغير ذلك من التفاصيل المتقدمة .
 (٣) إشارة الى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء في بعض الموارد كالعمل به في الشك في الرافع أو رافعية الموجود خاصة .

(٤) يعني : ولو لم يحصل الظن الشخصي ولا النوعي ببقاء الحالة السابقة المتيقنة بأن كان بناؤهم رجاء واحتياطاً . وعليه فكل من قوله : « تعبداً ، أو للظن به » قيد لبناء العقلاء ، يعني : أن بناءهم على ابقاء ما كان أما أن يكون للظن به وأما للتعبد ولو لم يحصل لهم ظن بالبقاء ، وعلى الثاني يندرج الاستصحاب في الأصول العملية ، وعلى الأول في الامارات . وضميراً « ثبوته ، به » راجعان الى الحكم المتيقن أو الموضوع ذي حكم .

واما ^(١) من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك ^(٢) حسبما يأتي الإشارة ^(٣) الى ذلك مفصلاً .
ولا يخفى أن هذا المعنى ^(٤) هو القابل لان يقع فيه النزاع

(١) معطوف على « اما من جهة » وسيأتي بيانها عند التعرض للأدلة .

(٢) أي : على الحكم بالبقاء مطلقاً أو في الجملة .

(٣) الأولى تبديلها بـ « بيان » ونحوه ، اذ لا مناسبة بين الإشارة والتفصيل .

(٤) أي : الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ، وهذا اشارة الى الأمر

الثالث مما يعتبر في التعريف ، وغرضه : أن المعنى الذي يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفي والاثبات كما هو شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية هو المعنى المذكور أعني كون الاستصحاب عبارة عن « الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه » وتوضيح ما أفاده : أنه لا ريب في كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من زمان القدماء بل الأقدمين الى عصرنا هذا ، فأثبتته قوم ونفاه آخرون اما مطلقاً أو في الجملة كما عرفت فسي الإشارة الى الأقوال ، ومن المعلوم أن اختلاف الأصحاب فيه معنوي ، لعدم استحقاق النزاع اللفظي للبحث والنظر ، وفي المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما في المتن ، دون غيره من التعاريف .

احدهما : اقتضاء كون النزاع في أصل اعتبار الاستصحاب وعدمه معنوياً لتعريفه بما ذكر ، لتوارد النفي والاثبات حينئذ على مفهوم وحداني جامع للمباني المتشعبة في المسألة ، فالقائل بالاعتبار يدعي حججته بالتحديد المذكور في المتن ، والنافي له ينكر نفس هذا المعنى ، وأن « الحكم ببقاء حكم أو موضوع . . . » غير ثابت ، لعدم الدليل عليه لامن الأخبار ولا العقل ولا سيرة العقلاء ، كما أن المفصل يقول بثبوت اعتباره في الشك في الراجع دون الشك في المقتضي ، والنزاع على هذا معنوي . بخلاف ما اذا عرف الاستصحاب بأنه « التمسك بثبوت ما ثبت في وقت بعد ذلك الوقت » فانه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت

والخلاف في نفيه واثباته^(١) مطلقاً^(٢) أو في الجملة ، وفي^(٣) وجه
ثبوته [على أقوال]^(٤) ، ضرورة أنه^(٥) أو كان الاستصحاب

سابقاً ، ومن المعلوم صيرورة النزاع لفظياً حينئذ ، إذ المنكر لهذه السيرة قد يقول
باعتبار الاستصحاب لكونه حكماً لانفس البناء العملي ، فلم يتوارد النفي والاثبات
على أمر واحد حتى يكون النزاع معنوياً .

ثانيتها : اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم ، وبيانه : أن القائلين
بحجيته اختلفوا في الاستدلال عليها ، فمنهم من استدل عليها بالأخبار ، ومنهم من
تمسك لها ببناء العقلاء ، ومنهم من تشبث بالعقل ، ومنهم من احتج عليها بالاجماع ،
والمفهوم الجامع الذي يمكن اثباته بكل واحد من هذه الأدلة هو كونه « الحكم
ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم » لصحة أن يقال : بثبوت الحكم بالبقاء بالنص
أو بالعقل أو بسيرة العقلاء ، في قبال النافي المنكر لدلالة النص وغيره عليه ،
فيتحد مورد النفي والاثبات ، وهذا بخلاف تعريف الفاضل التونى الظاهر في
كون الاستصحاب نفس البناء العقلاني بلا حكم في البين ، ومن المعلوم أن هذا
البناء أجنبي عما إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء ، فيصير النزاع حينئذ لفظياً .
(١) هذا الضمير وضميرا « فيه ، نفيه » راجعة الى هذا المعنى .

(٢) هذا وما بعده اشارة الى الأقوال في المسألة ، وقد تقدمت .

(٣) معطوف على « في نفيه » وهذا اشارة الى الجهة الثانية المتقدمة بقولنا :

ثانيتها اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب ... الخ .

(٤) متعلق بـ « النزاع والخلاف » .

(٥) الضمير للشأن ، وهذا تعليل لقوله : « هو القابل لأن يقع ... » يعني :

أن الاستصحاب بناء على كونه هو الحكم ببقاء حكم ... مجمع للأقوال المختلفة ،
فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعض وغير ثابت عند آخر ، وهكذا .

وأما كونه مورداً لتقابل الأقوال من جهة الدليل فلما عرفته آنفاً من أنه إذا لم يكن

الاستصحاب بمعنى « الحكم ببقاء حكم ... » لم تتقابل الأقوال فيه من ناحية دليل

هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به^(١) الناشئ من العلم بثبوتها^(٢) لما^(٣) تقابل فيه الاقوال ، ولما^(٤) كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد ، بل موردين^(٥) . وتعريفه^(٥) بما ينطبق

اعتباره ، اذ المثبت للاستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء غير المثبت له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ، لمغايرة الحكم الشرعي بالبقاء لبناء العقلاء .

(١) أي : بالبقاء ، الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكم أو موضوع ذي

حكم .

(٢) جواب « لو كان » وضمير « بثبوتها » راجع الى « حكم أو موضوع ذي

حكم » .

(٣) معطوف على « لما تقابل » ومفسر له ، وقد تقدم بيانه .

(٤) مع أن النزاع في أمر يقتضي معلومية مورد النزاع ، وعليه فلامناص من

اختيار ما ذكره من التعريف دون سائر ما ذكره .

(٥) أي : وتعريف الاستصحاب ، والمراد بالموصول في « بما ينطبق » تعريف

الاستصحاب ، وغرضه من هذا الكلام الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب بعد

اثبات كون تعريفه الصحيح الذي يكون مجعماً للأقوال المتشتمة هو ما تقدم بقوله :

« الحكم ببقاء حكم أو موضوع . . . الخ » فقوله : « وتعريفه بما ينطبق » اشارة

الى وهم ودفع ذكرهما في حاشية الرسائل أيضاً في التعليق على تعريف الفاضل

التونسي للاستصحاب . أما الوهم فهو : أن تعريف الاستصحاب بأنه « التمسك

بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه » يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكم

أو موضوع ذي حكم ، بل الاستصحاب هو نفس البناء العملي على الحالة السابقة ،

لظهور « التمسك بثبوتها . . . » في أن الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوتها السابق

في ابقائه عملاً ، مع عدم كون الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت ، بل ما به

التمسك ، لأن الاستصحاب بناء على حججته من باب الظن - كما هو مبني التعريف

على بعضها^(١) وان كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل
ذاك الوجه^(٢) ، الا أنه^(٣) حيث لم يكن

المزبور - هو الظن بالبقاء أو الظن بالملازمة بين الثبوت والبقاء، والمناسب له أن
يقال : انه التمسك بما ثبت بمعنى ابقاء ما ثبت وعدم الانفكاك عنه عملا .

وبعبارة أخرى : حيث ان المستصحب - بالكسر - هو المكلف ففعله ابقاء
ما ثبت تعويلا على ثبوته في السابق ، وهذا الابقاء هو الحكم بالبقاء الذي أفاده
الماتن ، وأما تعريفه بـ « التمسك بثبوت ما ثبت » فظاهر في جعل نفس الثبوت
السابق حجة ودليلا على ثبوته في اللاحق، وهذا ليس هو الاستصحاب المصطلح ،
فان كون الثبوت السابق أمانة على البقاء لاربط له بفعل المكلف أعني ابقاء ما
ثبت . هذا حاصل الوهم .

وأما الدفع فهو : أن منافاة تعريف الفاضل التوني لما في المتن من كونه
« الحكم ببقاء حكم أو موضوع ... » مبنية على كون هذه التعريفات حقيقية أي
مبينة لمطلب « ما » الحقيقية ، وأما بناء على كونها تعريفات لفظية أي مبينة لمطلب
« ما » الشارحة - كما هو كذلك - فلا يرد عليها اشكال أصلا، ضرورة كون مقصود
الجميع الاشارة الى ما هو المعلوم المرتكز عند الكل من الحكم بالبقاء، وليست
هذه التعاريف في مقام بيان حقيقة الاستصحاب حتى يكون اختلاف الحدود كاشفاً
عن اختلاف ماهية المحدود .

(١) أي: بعض الأقوال دون جميعها ، لانطباق تعريف الفاضل التوني وغيره
على استناد حجية الاستصحاب الى الظن ، ومن المعلوم أن مثله أجنبي عن تعريفه
بالحكم بالبقاء كما عرفت في تقريب الوهم .

(٢) أي : الوجه المذكور في التعريف من أنه نفس « التمسك بثبوت ما
ثبت ... الخ » أو « كون حكم أو وصف يقيني الحصول .. » لعدم كون الاستصحاب
بناء على هذين التعريفين هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم .

(٣) هذا اشارة الى دفع التوهم، وقد تقدم بقولنا: « وأما الدفع ... » وضمير

بحد^(١) ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم^(٢) كما هو الحال في التعريفات غالباً^(٣) لم يكن له^(٤) دلالة على أنه^(٥) نفس الوجه، بل للإشارة إليه^(٦) من هذا الوجه، ولذا^(٧) لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه لعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به^(٨) إذا لم يكن^(٩)

« انه » كالمستر في « لم يكن » راجع الى التعريف .

(١) وهو التعريف بالفصل القريب ، والرسم هو التعريف بالخاصة، فان كانا مع الجنس القريب فنام ، والافناقص .

(٢) الظاهر أن مقصوده من شرح الاسم هو التعريف اللفظي، فالعبارة لا تخلو من مسامحة .

(٣) نبه على ذلك في مواضع من الكتاب كبحث الواجب المطلق والمشروط والعام والخاص .

(٤) أي : لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال ، وقوله : « لم يكن » جواب « حيث » .

(٥) أي : أن الاستصحاب نفس الوجه وهو البناء العملي المذكور في تعريف بعضهم له .

(٦) أي : الى الاستصحاب، يعني : أن غرض من عرفه بالبناء العملي هو تحقق هذا البناء في الاستصحاب، وليس بصدد بيان أن هويته هذا البناء حتى ينافي تعريف المصنف له بأنه هو الحكم بالبقاء .

(٧) يعني : ولأجل كون التعريف من قبيل شرح الاسم لا وقع للاشكال على التعريفات بعدم الطرد تارة وعدم العكس أخرى، اذ مورد هذه الاشكالات هو التعريف الحقيقي المبين لمطلب « ما » الحقيقية، دون التعريف اللفظي المبين لمطلب « ما » الشارحة .

(٨) هذا الضمير وضمير « فانه » راجعان الى « ما ذكر في تعريفه » .

(٩) اسمه ضمير مستتر راجع الى قوله : « ما ذكر » .

بالحد أو الرسم بأس^١ .

فانقدح^٢ أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الاشكال

بلا حاصل^٣ وتطويل بلا طائل .

ثم لا يخفى^٤ أن البحث في حجيته مسألة أصولية، حيث يبحث

(١) اسم « يكن » في قوله : « لم يكن به » .

(٢) هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقية، إذ لا يبقى حينئذ

مجال للاشكال عليها طرداً أو عكساً ، فلا جدوى للمناقشة فيها أصلاً، وضمير « له » راجع الى الاستصحاب، وضمير « فيها » الى « تعريفات » و« ما » الموصول معطوف

على « تعريفات » .

(٣) خبر « أن » و« تطويل » بالرفع معطوف على « بلا حاصل » .

هذا تمام الكلام في الأمر الأول وهو تعريف الاستصحاب .

(٤) هذا اشارة الى الأمر الثاني الذي تعرض له قبل بيان الأدلة ، وهو اثبات

كون الاستصحاب من مسائل علم الاصول لامن مبادئه ولا قاعدة فقهية ، ولا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسألة الاصولية والفقهية ، والقاعدة الفقهية اجمالاً

فنقول : أما ضابط المسألة الاصولية فهو ما يكون دخيلاً في الاستنباط بنحو دخل

الجزء الأخير من العلة التامة ، فيخرج ما عدا علم الاصول طراً عن هذا التعريف

وان كان لجملة من العلوم دخل أيضاً في الاستنباط كالعلوم العربية والرجال وغيرهما

لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير، بل الدخول الاعدادي على التفصيل المقرر في

محلّه .

وأما ضابط القاعدة الفقهية – كقاعدة « ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده » و

عكسها، و« كل شرط مخالف للكتاب والسنة باطل » و« كل حكم ضروري أو حرجي

مرفوع » و« من ملك شيئاً ملك الاقرار به » الى غير ذلك – فهو كالمسألة الاصولية

من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها ، لكنها تمتاز عنها في أن المسألة الاصولية

لا تتعلق أولاً وبالذات بالعمل كحجية الخبر والنواهر وغيرهما ، بخلاف القاعدة

فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام

الفقهية ، فانها تتعلق بعمل المكلف بلا واسطة كحكم الفعل الضروري والحرجي وغير ذلك .

وأما ضابط المسألة الفقهية فهو أيضاً ما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويكون نتيجة للمسألة الاصولية ، الا أن أمر تطبيقها بيد العامي ، لا المجتهد ، لأن وظيفة الفقيه الاتقاء بالحكم الكلي كحرمة شرب الخمر ، ووجوب التصديق ونحوهما . وأما تطبيق عنواني الخمر والتصديق على أفرادهما فهو أجنبي عن وظيفة المجتهد . والفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية أيضاً - بعد اشتراكهما في تعلق كل منهما بالعمل بلا واسطة كما مر - هو : أن موضوع المسألة الفقهية نوع واحد كالخمر والخل والماء والحنطة وغيرها من الطبائع التي هي موضوعات المسائل الفقهية بخلاف القاعدة الفقهية ، فان موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديدة كعنوان الضرر والحرج و« ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده » فان الضرر والحرج مثلا يندرج تحتها الصلاة والوضوء والبيع وغيرها ، وكذا « ما يضمن » لاندرج جميع العقود المعاوضة تحته ، من دون فرق في ذلك بين كون محمولها حكماً واقعياً أولياً كقاعدة « ما يضمن » وبين كونه حكماً واقعياً ثانوياً كقاعدتي الضرر والحرج ونحوهما ، وبين كونه حكماً ظاهرياً كقاعدتي الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة وغيرها .

إذا عرفت ضوابط القاعدة الفقهية والمسألة الاصولية والفقهية فاعلم : أن الاستصحاب يجري تارة في الحكم الاصولي كاستصحاب حجية العام بعد الفحص عن المخصص ، واستصحاب عدم وجود المعارض . وأخرى في الحكم الكلي الفرعي كنجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه ، وحرمة العصير الزبيبي اذا غلى واشتد قبل ذهاب ثلثيه اذا شك في حليته وحرمة . وثالثة في الموضوعات الخارجية كاستصحاب حياة زيد أو عدالته مثلا ، وكالجارى في الأحكام الجزئية كاستصحاب نجاسة ثوبه ببول بعد غسله مرة في الكثير ، للشك في اعتبار التعدد حتى

الفرعية (١) ،

في الغسل به .

أما الجاري في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية فليس مسألة أصولية، ويقتضيه قول المصنف في تعريف علم الاصول في أول الكتاب : « ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية » .

وأما الجاري في القسمين الأولين فحاصل ما أفاده (قدّه) فيهما هو : أن الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء أكان من الاصول العملية التي هي وظيفة الشاك ، ويكون الشك موضوعها ، أم من الأدلة الثانية . أما على الأول فلانطباق ضابط المسألة الاصولية عليه ، اذ يقال : « ان نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره بنفسه أو بعلاج مما شك في بقاءه ، وكلما شك في بقاءه فهو باق ، فينتج بقاء نجاسة الماء المزبور » والحكم بنجاسته في هذه الصورة حكم كلي فرعي يتعلق بالعمل ، فالاستصحاب حينئذ قاعدة مهدت لاستنباط الأحكام الفرعية ، وكلما كان كذلك فهو مسألة أصولية .

وأما الاستصحاب الجاري في المسألة الاصولية كالحجية فكونه من مسائل علم الاصول أظهر ، اذ ليس مجراه حكماً فرعياً حتى يتوهم كونه من القواعد الفقهية . وأما على الثاني - وهو كون الاستصحاب بناء العقلاء على ما علم ثبوته سابقاً - فلأن البحث عن حججته بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث والبقاء عند العقلاء وعدمه ، وعلى تقدير ثبوته فهل هذا البناء منهم حجة أم لا ؟ وكذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمة ، فانه يبحث فيه تارة عن وجود هذا الظن وأخرى عن حججته ، ومن المعلوم أن البحث عن دليلية الظن بالبقاء كالبحث عن حجية غيره من سائر الظنون أصولي لافقهي ، لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطة كالبحث عن حجية خبر الواحد .

(١) وكل ما كان كذلك فهو مسألة أصولية ، لما تقدم في تعريف علم الاصول بأنه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو

وليس مفادها ^(١) حكم العمل بلا واسطة وان كان ينتهي اليه ^(٢) ،
كيف ^(٣) ؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكماً أصولياً

التي ينتهي اليها في مقام العمل « فالاستصحاب الجاري في الموضوعات الجزئية كحياة المفقود وعدالة زيد، وكذا الجاري في الأحكام الجزئية كحلية هذا المائع أو طهارة هذا الثوب ليس مسألة أصولية ، بل هو من الأحكام الفرعية كقاعدي التجاوز والفراغ .

(١) الظاهر رجوع الضمير الى الاستصحاب ، فالأولى تذكيره ، وكذا ضمير « فيها » ويحتمل قوياً رجوعهما الى « حجيته » أو الى المسألة الاصولية ، وهذا اشارة الى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعي كما في القوانين وغيره بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة كوجوب الصلاة والحج وغيرهما ، ومقصود المصنف من هذه العبارة بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل الفرعية ، لأن الحكم الفرعي على هذا لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة ، وليس الاستصحاب كذلك ، لأن حقيقة الاستصحاب « الحكم ببقاء ما علم سابقاً من حكم أو موضوع » سواء أكان دليلاً النقل من النص أو الاجماع أم العقل ، ومن المعلوم أن « الحكم ببقاء » يعم الحكم الفرعي كالوجوب والوضعي كحجية رأي الميت بقاء ، فلو كان مفاد الاستصحاب حكماً فرعياً لما جرى في الأحكام الاصولية كالحجية .

وان شئت فقل : ان الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء من غير فرق بين كون الجعل الشرعي تأسيسياً كما اذا كان دليلاً النص أو الاجماع وبين كونه امضائياً كما اذا كان دليلاً العقل ، أو بناء العقلاء ، فانه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن الحكم بنجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه مثلاً .

(٢) أي : الى العمل .

(٣) غرضه اقامة الشاهد على أصولية المسألة ، يعني : كيف لا يكون الاستصحاب مسألة أصولية؟ والحال أنه قد يكون مجراه خصوص المسألة الاصولية كاستصحاب حجية رأي الميت على ما يستدل به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت ،

فلولم يكن الاستصحاب مسألة أصولية لما جرى في الحجية التي هي حكم أصولي .
والظاهر أن كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قدّه) في الأمر
الثالث الذي عقده للبحث عن أصولية المسألة بناء على كلا القولين من كونه
أمانة ظنية وأصلاً عملياً ، قال : « ان مسألة الاستصحاب على القول بكونه من
الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم
الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء » الى أن قال : « وأما بناء على القول بكونه
من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض ، لان الاستصحاب
حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة . . .
والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم
السلام : لا تنقض اليقين بالشك . . . نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسألة
أصولية يجري فيها الاستصحاب ، كما تندرج المسألة الاصولية أحياناً تحت أدلة
نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج »
ثم اختار هو (قدّه) ضابطاً آخر للمسألة الاصولية يندرج معه الاستصحاب في علم
الأصول ، وهو ما لا حظ للمتلد في اجرائها في موردها ، هذا ما أفاده الشيخ .
وأما المصنف فلمخالفته القوم في تعريف علم الاصول وفي موضوعه بما
تقدم منه في أول الكتاب عدل عما أفاده الشيخ الأعظم الى ما في المتن ، حيث
استدل على كون الاستصحاب مسألة أصولية بقوله : « حيث يبحث فيها لتمهيد
قاعدة . . . وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة . . . » ولعل غرضه من قوله :
« كيف وربما . . . » منع من تأييد الاستصحاب بقاعدة نفي الحرج الجارية في
مثل وجوب الفحص عن المعارض وهو حكم أصولي ، فان جريانها فيه لا يخرجها
عن القواعد الفقهية ولا يدرجها في علم الاصول ، فالاستصحاب الجاري في الحكم
الاصولي قاعدة فقهية أيضاً .

وجه منع المتأيسة بطلان المقيس عليه ، وذلك لأن وجوب الفحص عن المعارض

كالحجية مثلاً. هذا^(١) لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا^(٢)، وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته^(٣)، فلا^(٤) اشكال في كونه مسألة أصولية.

ليس حكماً أصولياً حتى يقال بأن نفيه بقاعدة الحرج لا يوجب كونها مسألة أصولية، ويتجه النقض حينئذ، لوضوح كون وجوب الفحص حكماً فرعياً متعلقاً بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجر قاعدة نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي عليه. وهذا بخلاف الحجية التي هي حكم أصولي محض، فإن جريان الاستصحاب في الحجية شاهد على كونه مسألة أصولية لافهية، ولا يقاس بتاعدة نفي الحرج، هذا. وإن شئت مزيد بيان لبحث المصنف مع الشيخ فلاحظ التعليقة (*).

(١) أي: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسألة أصولية.
 (٢) من كونه أصلاً عملياً، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع شك في بقائه.
 (٣) أي: ثبوت ما علم ثبوته، والمراد به وبقوله: «ثبوته» قبل ذلك هو ما يتناول البقاء.

(٤) جواب «وأما لو كان» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما على الثاني وهو كون الاستصحاب بناء العقلاء... الخ» وضميراً «ثبوته، به» راجعان إلى «ما علم» من الحكم أو الموضوع، وضميراً «كونه» راجع إلى الاستصحاب.

(* أقول: الظاهر أن مراده (قده) من نفي وجوب الفحص الحرجي عن المعارض اثبات المسألة الأصولية، وهي حجية الخبر حتى يجوز الاستناد إليه في مقام الاستنباط، فإن كان كذلك فيتوجه عليه أولاً: أن وجوب الفحص ليس حكماً شرعياً لأصولياً ولا فقهياً حتى يكون مورداً لقاعدة نفي الحرج، ضرورة أنها لا تجري إلا في المجعول الشرعي، بل هو حكم عقلي ناش من العلم الاجمالي بوجود المعارض للروايات كوجود المخصصات والمقيدات لها، حيث إنها مانعة عن الحجية، فلا بد في اثبات حجيتها من احراز علتها من المقتضي والشرط وعدم المانع،

ومن المعلوم أن احراز عدم المانع منوط بالفحص التام الموجب للاطمينان بعدمه،
فالفحص الناقص الحرجي الذي لا يدفع الاحتمال العقلائي لوجود المعارض
لا ينفي الوجوب العقلي للفحص التام حتى يثبت به حجية الخبر وجواز الافتاء به،
بل لابد للمجتهد حينئذ من التوقف في الفتوى والأخذ بالاحتياط .

وثانياً- بعد تسليم شرعية وجوب الفحص- أن نفي الحرج من القواعد النافية
للأحكام، ومن المعلوم أن شأنها نفي الحكم لا اثباته. وعليه فلا يثبت بنفي وجوب
الفحص عن المعارض حجية الخبر كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم (قده) فتأمل.
فالمتحصل : أن الاصول العقلائية كأصالة عدم المانع وأصالتي العموم
والاطلاق وغيرها مما لا يجريها أبناء المحاورة في تشخيص المرادات واستظهارها
من الخطابات الملقاة اليهم الا بعد الفحص والياس عن الظفر بما يخالف ظواهرها .
وبالجملة : فلم يظهر لنا وجه وجيه لما أفاده رفع الله تعالى مقامه ، وهو أعلم
بما قال .

وأما تحديد المسألة الاصولية بما تقدم في كلام الشيخ من أنها « ما لا حظّ
للمقلد فيها ، وأنها ممهدة لاستنباط الحكم الفرعي منها » فينا فيه قوله (قده) في
جواب العلامة الطباطبائي : « ان معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص
كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء
النجس سابقاً ، وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي ، وهل الدليل عليه الا قولهم
عليهم السلام : لا تنقض اليقين بالشك » اذ لو كانت ضابطة المسألة الاصولية
تمهيداً للاستنباط لزم خروج الاستصحاب عن علم الاصول، لفرض كونه حكماً
شرعياً دل عليه مثل : « لا تنقض اليقين بالشك » وليس كحجية الخبر واقعاً في
طريق الاستنباط .

كما أن جعل المعيار في أصولية المسألة « قدرة المجتهد خاصة على الفحص في
الشبهات الحكمية فيكون نائباً عن العامي » غير ظاهر، للنقض عليه بكثير من القواعد

الفقهية، ضرورة عجز العامي عن تشخيص موضوعاتها، كقاعدة «ما يضمن» اذ تطبيق كل من عقديها الايجابي والسلبي على العقود المعاوضية انما هو بيد المجتهد ، ولا حظاً للمقلد فيه أصلاً ، فان الحكم بموضوعية الاجارة الفاسدة مثلاً للضمان موقوف على اقتضاء صحيحها له ، وتشخيص الموضوع كاستنباط حكم القاعدة وظيفه المجتهد ، ولا ينلن الالتزام بعدم كسوف هذه القاعدة فقهية بمجرد ذلك ، وهذا يكشف عن عدم وفاء الضابطة المذكورة للمسألة الاصولية بحل الاشكال . هذا كله فيما أفاده الشيخ الاعظم (قدہ) .

وأما المصنف (قدہ) فقد عرفت كلامه في ادراج الاستصحاب في علم الاصول، لكنه لا يخلو من غموض . أما أولاً : فلمنافاة حكمه هنا بكونه « قاعدة مهتد لاستنباط الأحكام منها » لما اختاره في تعريف علم الاصول « بأنه صناعة يعرف بها القواعد ... » حيث انه أضاف اليه جملة «أو التي ينتهي اليها في مقام العمل» كي يندرج حجية الظن الانسدادي على الحكومة ومباحث الاصول العملية في مسائل العلم ، ومن المعلوم ظهور هذه الجملة في عدم استنباط حكم شرعي من الاصول العملية التي منها الاستصحاب ، ولكنه (قدہ) عده هنا من الاصول، لكونه قاعدة مهتد للاستنباط ، فلاحظ وتأمل .

وأما ثانياً : فلأن مفاد أدلة الاستصحاب كما صرح به في مواضع هو جعل الحكم المماثل، ومن المعلوم أن هذا المجعول بنفسه حكم شرعي ولا يستنبط منه حكم شرعي آخر كي يكون الاستصحاب قاعدة مهتدة لاستنباط الأحكام منه .

وأما ثالثاً: فلأن جريان الاستصحاب في الحكم الاصولي كالحجية لا يستلزم كونه مسألة أصولية فيما كان المستصحب حكماً فرعياً متعلقاً بالعمل بلا واسطة، بل مقتضاه التفصيل في الموارد بحسب حال المستصحب كما التزم به شيخ مشايخنا الميرزا النائيني (قدہ) . ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى . وذلك لانحلال « لاتنقض » بلحاظ تعدد اليقين والشك الى أفراده ، وكل فرد منها يختص بحرمة

وكيف كان^(١) فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه^(٢) اعتبار أمرين في مورده : القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه ، ولا يكاد^(٣) يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب

(١) يعني : سواء أكان الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية ، وهذا إشارة الى الأمر الثالث الذي تعرض له المصنف قبل الخوض في الاستدلال ، وهو بيان ركني الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً مستنداً الى الأخبار الآتية . وقد تعرض له الشيخ الأعظم (قدده) في الأمر الخامس فقال : « ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا . . . والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه . . . » .

(٢) من كونه « الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه » فان المستفاد منه اعتبار أمرين فيه أحدهما : اليقين بثبوت شيء ، وهو يستفاد من قوله : « شك في بقاءه » اذ الشك في البقاء يدل على الفراغ عن حدوثه . ثانيهما الشك في البقاء ، وهو مصرح به في التعريف .

(٣) حاصله : أن الشك في البقاء - الذي هو أحد ركني الاستصحاب - متقوم باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً ، اذ مسع عدم اتحادهما

النقض ، ولا محذور في كون الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية ، بخلاف الجاري في الأحكام الاصولية والأحكام الكلية ، لأن ضابط المسألة الاصولية هو كون النتيجة مما ينفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها ، وأما الجاري في المسألة الفقهية فهو قاعدة فقهية ، لتعلقه بعمل آحاد المكلفين ابتداء كما في اجراء كل مكلف قاعدة التجاوز والفراغ في عمله نفسه ،^(١) هذا .

لكن بناء على تعريف المسألة الاصولية بما ذكرناه في بحث المشتق من « أنها الدليل على كبرى قياس نتيجته حكم كلي فرعي » يندرج الاستصحاب الجاري

في الشبهات الحكمية في علم الاصول .

الموضوع والمحمول^١ ، وهذا^٢ مما لا غبار عليه في الموضوعات

لا يكون من الشك في البقاء بل من الشك في الحدوث ، ضرورة أن البقاء هو الوجود الاستمراري للموجود السابق، ومن المعلوم اناطة صدقه بالاتحاد المزبور . ومن هنا يظهر أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد الوجودي بأن يكون الوجود اللاحق عين السابق عرفاً حتى تتحقق الوحدة، فلو كان الوجود السابق واللاحق متحدين ماهية ومتعددتين وجوداً ، كما اذا فرض وجود عمرو مقارناً لانعدام زيد لم يكن الوجود السابق واللاحق واحداً بل متعدداً مع اتحادهما في الانسانية . ثم ان محمول القضية قد يكون من المحمولات الأولية كالوجود والعدم المحمولين على الماهيات ، وقد يكون من المحمولات المترتبة كالعدالة والشجاعة وغيرها ، كقولنا : « زيد عادل أو شجاع » وعلى التقديرين يكون المحمول تارة وجودياً وأخرى عدمياً، فالصور أربع . ولا فرق في شرطية اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكه بين هذه الصور .

والحاصل : أنه لا اشكال في اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب سواء أكان المستصحب من الموضوعات الخارجية كحياة زيد ورطوبة الثوب وغير ذلك ، أم من الأحكام الشرعية كوجوب صلاة الجمعة ونجاسة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره بغير الاتصال بالعاصم من الكر أو الجاري .

١) كما عرفت في الأمثلة المتقدمة ، فمثل « زيد عادل » قضية متيقنة فيما مضى كأمس ومشكوكه فعلاً .

٢) يعني : أن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه مما لا غبار عليه في استصحاب غالب الموضوعات من القارة والتدرجية . أما القارة - وهي التي تجتمع أجزاءها في سلسلة الزمان من الجواهر كالحیوان والنبات والأعراض كالسواد والبياض والعلم والعدالة والفسق والغنا والفقر والحدث والخبث وحياة زيد وغير ذلك من الأمور الخارجية، فان موضوعاتها أعني النفس والبدن وماهية زيد التي يعرض عليها

الخارجية في الجملة^(١) (٥) .

الوجود تارة والعدم أخرى - فيمكن للعرف احرازه ، فلا مانع من استصحاب العدالة والظهارة والحياة وغيرها في الأمور القارة .

وأما غير القارة من الأمور التدريجية كالزمان وبعض الزمانيات كالماء النابع من العين والدم الخارج من عرق خاص ، فانه وان أشكل فيها بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتصرم والتجدد ، لكن الحق جريان الاستصحاب فيها كما أفاده المصنف في التنبيه الرابع وفي حاشيته على الرسائل ، فانها وان لم تكن مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود لتصرمها ، الا أن وحدتها حقيقة لا تنلّم بذلك مادامت الأجزاء متصلة لم يتخلل العدم بينها ، فلذا يجوز استصحاب الليل والنهار وجريان الماء من منبعه وغير ذلك .

نعم لا يجري الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية التي لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً ، كما اذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً وهو أزيد من الكر على مذهب المشهور ، فأخذ منه مقدار يشك العرف معه في بقاء الموضوع وهو الكر البالغ ثلاثاً وأربعين شبراً الا ثمن شبر ، فانه لا يمكن الاشارة الى ما بقي من الماء بأن يقال : « كان هذا كراً والآن كما كان » لفرض أن الكر كان الماء قبل نقص مقدار منه . وكذا الكلام في استصحاب الفلة اذا أضيف الى الماء مقدار يحتمل بلوغه حد الكثرة . ونظيرهما استصحاب الاستطاعة المالية في أول عامها اذا كان المال وافياً بمؤونة الحج ثم صرف مقداراً منه بحيث يشك في وفاء الباقي بها ، فانه لا يجري استصحاب الموضوع أعني الاستطاعة .

(١) التقييد به لاجراجه ما اذا شك العرف في بقاء الموضوع وانثلام وحدته ، وقد عرفته بقولنا : « نعم لا يجري الاستصحاب ... » .

(*) قد أفيد في توضيح هذه الكلمة وتفسيرها تارة بما في حاشية العلامة المشكيني (قده) من الفرق في استصحاب الموضوعات الخارجية كالعدالة بين كون منشأ الشك فيها الشك في وجود الرافع والشك في بقاء معروضها ، حيث قال معترضاً

على تفصيل الماتن بين الموضوعات الخارجية ما لفظه : « لاشكال في كون الشك في بقاء الموضوع ناشئاً من جهة الشك في بقاء موضوعه أحياناً ، كما اذا شك في بقاء القيام من جهة الشك في بقاء وجود زيد »^(١) .

وأخرى بما في حاشية العلامة الرشتي (قده) من كونه اشارة الى التفصيل بين الموضوعات القارة والتدرجية^(٢) .

لكنك خبير بما في كليهما، أما الأول فلتوقفه على التزام المصنف بعدم جريان الاستصحاب في المحمول اذا كان منشأ الشك في بقاءه الشك في بقاء موضوعه ومعروضه حتى يورد عليه بعدم الفرق بينه وبين ما اذا كان منشأ الشك فيه متمحضاً في الشك في وجود الرفع ، مع أن هذا خلاف ما صرح به في حاشية الرسائل فيما علقه على مبحث اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمة بقوله : « مثلاً اذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه ولو لأجل الشك في بقاءه صح استصحاب قيامه ، فانه ما شك الا في ثبوت القيام بزيد في الخارج في الان الثاني بعد ما كان على يقين منه في الان الأول »^(٣) .

ومع هذا التصريح تعرف أن ايراد العلامة المشكيني ليس أمراً زائداً على ما تفتن له المصنف ونبه عليه في الحاشية ، ولو كان قوله : « في الجملة » تنبيهاً على انكار الاستصحاب في المحمول من جهة الشك في بقاء موضوعه لاتجه الاشكال عليه بما أفاده المحشي ، والمفروض عدم قرينة على أن مقصود المصنف ذلك التفصيل كي يورد عليه . بل لايناسب حمل قوله : « في الجملة » على ما استظهره المحقق المحشي حتى يجعله مبني الاشكال على الماتن .

وأما الثاني فلمنافاة هذا التفسير لتصريح المصنف بجريان الاستصحاب في

(١) حاشية العلامة المشكيني المطبوعة مع الكفاية ص ٢٧٦

(٢) حاشية العلامة الرشتي ج ٢ ، ص ٢١٥

(٣) حاشية الرسائل ، ص ٢٣٠

الأمور التدريجية المتصرمة كالفارة كما سيأتي في التنبيه الرابع ، ومع بنائه على اعتبار الاستصحاب في كلا هذين القسمين من الموضوعات يلغو التقييد به « في الجملة » .

وبما ذكرناه ظهر الغموض في ما أفاده سيدنا الاستاد (قدّه) في شرح مقصود المصنف من التفرقة بين الأحكام والموضوعات بقوله : « أنه مع الشك في تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده ، فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده كما يكون مثبتاً لذاته ، ومع العلم بتبدلها على تقدير بقاء ذاته أن اختلاف الحالات وتبادلها عليها لا يوجب اختلافاً فيها ، فلا يختل الشك في بقاء الذات فيها .

بخلاف الأحكام الكلية ، فان موضوعاتها نفس المفاهيم الكلية ، ومن الواضح أن اختلاف القيود موجب لاختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم ، فلا يصدق على الشك في الحكم أنه شك في بقاء الحكم ، لأن صدقه يتوقف على وحدة الموضوع لذلك الحكم ، ومع اختلافه يكون الشك في حدوث حكم لموضوع آخر ، لا في بقاء ذلك الحكم لموضوعه »^(١) .

وذلك فان الفارق المذكور على تقدير تماميته يصلح للتفصيل بين الموضوعات بأسرها والأحكام ، وهذا ليس مراد المصنف ظاهراً ، لدلالة قوله : « في الجملة » على أن اتحاد القضيتين في استصحاب الموضوعات مما لا غبار عليه في الجملة لا مطلقاً ، فليس المقصود مجرد التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية بتصوير اشكال عدم احراز وحدة القضيتين فيها وبين الاستصحابات الجارية في مطلق الشبهات الموضوعية ، اذ لو كان كذلك للغا تقييد الموضوعات بقوله : « في الجملة » مع أن صريح كلامه التفصيل بين نفس الموضوعات ، وأن وحدة القضيتين فيها تختلف وضوحاً وخفاءً ، فقوله : « في الجملة » مقسّم للموضوعات الخارجية الى قسمين : أحدهما وضوح اتحاد القضيتين فيها ، والآخر خفاؤه كذلك .
وعلى هذا فلعل الأقرب الى مقصود المصنف ما ذكرناه في التوضيح من

وأما الأحكام الشرعية^(١) سواء كان مدر كها العقل^(٢) أم النقل^(٣) فيشكل حصوله فيها^(٤)، لانه^(٥) لا يكاد يشك في بقاء الحكم الا من

(١) غرضه: أن الشرط المزبور - أعني وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة - يشكل احرازه في استصحاب الأحكام الشرعية، وحاصل وجه الاشكال: أن الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير مورد النسخ - لا ينشأ الا من جهة زوال وصف من أوصاف الموضوع مما يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه دخل في الموضوع، ومعه يرجع الشك في بقاء الحكم الى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم، مثلاً اذا ثبتت النجاسة للماء المتغير بوصف التغير، ووجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الامام عليه الصلاة والسلام، ثم زال تغير الماء بنفسه أو بعلاج، وكذا اذا غاب الامام عليه السلام، فان الشك في بقاء النجاسة ووجوب صلاة الجمعة حينئذ يستند الى الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل التغير والحضور في موضوع النجاسة والوجوب، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، هذا.

ولا يخفى أن ما أفاده المصنف بقوله: «وأما الأحكام الشرعية... الخ» اشارة الى أحد تفاصيل الاستصحاب أعني التفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية والموضوعات الجزئية، حكاها الشيخ الأعظم عن الأمين الاسترابادي وسيأتي نقل كلامه.

(٢) كحكم العقل بقبح الكذب الضار بالمؤمن الذي هو مستند حرمة الشرعية.

(٣) كالكتاب والسنة اللذين يستند اليهما أكثر الأحكام الشرعية.

(٤) أي: حصول اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في الأحكام الشرعية.

(٥) تعليل لقوله: «فيشكل» وقد عرفت تقريبه، قال الأمين الاسترابادي فيما

التفصيل بين نفس الموضوعات، لعدم احراز وحدة القضيتين في بعضها. ويؤيد هذا التفسير ما جاء في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة قدس سره من التصريح بذلك، فلاحظ.

جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه ^(١) مما
احتمل دخله ^(٢) فيه حدوثاً ^(٣) أو بقاء ، والا ^(٤) لا يتخلف الحكم عن

حكاه عنه شيخنا الأعظم ما لفظه : « ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر
الدقيق والتحقيق راجعة الى أنه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال
من حالاته تجريبه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها
فيه ، ومن المعلوم أنه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف
موضوع المسألتين ، فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة الى اسراء حكم
موضوع الى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ، ومن
المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً ... » .

واستدل الفاضل النراقي على هذا القول بوجه آخر سيأتي التعرض له في

التنبيه الرابع ان شاء الله تعالى .

(١) يعني : بسبب تغير بعض الأوصاف التي يكون الموضوع واجداً لها ،
فضمير « هو » راجع الى الموضوع ، وضمير « عليه » الى « ما » الموصول
المراد به أوصاف الموضوع .

(٢) الضمير راجع الى الموصول في « مما » المراد به الوصف الزائل ، يعني :
من الصفات التي يحتمل دخلها في الموضوع .

(٣) يعني : أنه قد يكون احتمال دخل الشيء الزائل في مرحلة الحدوث فقط ،
كاحتمال كون التغير دخيلاً في موضوع الحكم بالنجاسة حدوثاً فقط ، فلا ترتفع
النجاسة بزوال التغير بنفسه بل تبقى بحالها .

وقد يكون احتمال دخله في مرحلة البقاء ، كما اذا احتمل دخل عدم فسخ
الصبي الذي عقده الولي في بقاء العقد بعد بلوغه ورشده ، فاذا فسخه بعد البلوغ
لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد ، لاحتمال دخل عدم فسخ المعقود له في بقاء العقد ،
فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ .

(٤) أي : وان لا يكن الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع بل

موضوعه الا بنحو البداء بالمعنى المستحيل^١ في حقه تعالى ، ولذا^٢ كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لارفعاً .

كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذ في بقاء الحكم، لعدم تخلفه عن موضوعه، ضرورة أن الموضوع كالعلة له، فكما لا يتخلف المعلول عن العلة فكذلك لا يتخلف الحكم عن الموضوع .

نعم يتصور التخلف بنحو البداء ، كما اذا جعل حكماً لموضوع الى الأبد باعتقاد اشتماله على مصلحة دائمية، وبعد مضي زمان ظهر له كون مصلحته موقنة، فيرتفع الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته ، وهذا هو البداء المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ في الأحكام الشرعية دفعاً لارفعاً، والمراد بالدفع أن الحكم من أول الأمر كان محدوداً بهذا الحد ، وتأخر بيان أمده لمصلحة ، لأن الحكم شرع الى الأبد ثم نسخ في هذا الزمان ، فانه مستحيل في حقه سبحانه وتعالى ، لاستلزامه الجهل وعدم احاطته بجهات الحسن والقبح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فليس النسخ رفعاً لأمر ثابت، بل دفعاً أي اظهاراً لعدم تشريع الحكم الا مؤقتاً ، لعدم المقتضي لتشريعه الى الأبد .

فصار المتحصل : أن منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي الفرعي منحصر في اختلال بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف كما عرفت في الأمثلة المذكورة ، ومعه لا يمكن احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه ، وهذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعية .

(١) وهو أن يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه . وأما البداء بالمعنى الممكن أعني الابداء والاظهار فلا مانع منه ، وقد ذكرنا شطراً من الكلام المتعلق بالبداء في بحث العام والخاص ، فلا حظ .

(٢) أي : ولكون البداء - بمعنى الظهور والعلم بالشيء - مستحيلاً في حقه تعالى كان نسخ الحكم الشرعي بمعنى الدفع لا الرفع كما عرفت .

ويندفع هذا الاشكال^(١) بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما^(٢) وان كان مما لا مجيئ عنده في جريانه^(٣) ، الا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه^(٤) وفي صدق الحكم ببقاء ما

(١) أي: اشكال عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكه في الأحكام الكلية ، وحاصل ما أفاده في دفع الاشكال هو : أن وحدة الموضوع وان كانت مما لا بد منه في الاستصحاب ، الا أن المدار في الاتحاد المزبور هو النظر العرفي لا العقلي ، ولا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتي تحقيقة في الخاتمة ان شاء الله تعالى ، ومع حكم العرف باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه - وصدق الابقاء والنقض على اثبات الحكم ونفيه مع اختلال بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في احراز وحدة القضيتين في استصحاب الأحكام اذا احتل بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوماً له ، بل من حالاته وعوارضه وان كان بالنظر الدقي العقلي دخيلاً في الموضوع كما لا يخفى ، ففي مثال وجوب صلاة الجمعة لا يكون حضور الامام عليه السلام مقوماً له بنظر العرف بل من حالاته . وكذا موضوع حكم الشارع بالانفعال هو ذات الماء الذي طرأ عليه التغير ، فلأمانع من استصحاب الأحكام الكلية. ثم ان هذا الجواب قد تكرر في كلمات الشيخ ، فقال هنا في جوابه الحلبي عن كلام الأمين الاسترأبادي ما لفظه: «بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه أمر راجع الى العرف ، لأنه المحكم في باب الألفاظ .»

(٢) أي : بحسب الموضوع والمحمول .

(٣) أي : جريان الاستصحاب ، وضمير «عنه» راجع الى الموصول في «مما»

المراد به الاتحاد .

(٤) أي : تحقق الاتحاد بنظر العرف ، وضمير « أنه » للشأن .

شك في بقاءه ، وكان بعض ما عليه الموضوع من ^(١) الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت المحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته ^(٢) وان كان واقعاً من قيوده ومقوماته ^(٣) ، كان ^(٤) جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لاجل ^(٥) طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عد من حالاتها لامن مقوماتها ^(٦) بمكان ^(٧) من الامكان ، ضرورة ^(٨) صحة امكان دعوى بناء العقلاء

(١) بيان للموصول في « ما عليه » وضمير « معها » راجع الى الخصوصيات وضمير « له » الى الموضوع .

(٢) أي: حالات الموضوع، ومن المعلوم أن شأن الحال عدم ارتفاع الموضوع بارتفاعه .

(٣) الضميران راجعان الى الموضوع ، ومن الواضح أن ما يكون مقوماً عقلاً للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع .

(٤) جواب « لما كان » وقد عرفت توضيحه .

(٥) تعليل للشك ، يعني : أن منشأ الشك في الأحكام هو انتفاء بعض حالات الموضوع ، وضمير « فيها » راجع الى الأحكام .

(٦) هذا الضمير وضمير « فيها » ، حالاتها « راجعة الى الموضوعات ، ومن المعلوم أن شأن المقوم هو انتفاء الموضوع بانتفائه كالعادل والمجتهد ، فإذا زالت العدالة وملكة الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهادة وجواز التقليد، لتقوم موضوعهما بالعدالة والاجتهاد .

(٧) خبر « كان » يعني : لاشكال في جريان الاستصحاب حينئذ .

(٨) تعليل لكفاية الاتحاد عرفاً، وذلك لأن المدار في صحة جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، ومن المعلوم صدقه على الاتحاد العرفي سواء أكان اعتباره ببناء العقلاء أم الثان أم النص أم الاجماع، فلاوجه لتوهم اختصاص كون الموضوع

على البقاء تعبداً ، أو لكونه ^١ مظهراً أو نوعاً . أو ^٢ دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعاً بلا تفاوت ^٣ في ذلك بين كون

عرفياً بما اذا كان دليل الاعتبار النصوص بدعوى كون الاخبار مسوقة بلحاظ الموضوع العرفي ، لأنها ملقاة الى العرف ، فالمتبع في تشخيص الموضوع وصدق الشك في البقاء هو نظر العرف . وجه فساد التوهم : صحة دعوى كون التزام العقلاء وكذا الاجماع والظن بلحاظ الموضوع العرفي أيضاً .

الا أن يقال : ان لبية الدليل من الاجماع وبناء العقلاء تقتضي لزوم الاقتصار على القدر المتيقن ، اذ لا اطلاق له كالنص حتى يؤخذ به .

- ١) معطوف على قوله : « تعبداً » وضمير « لكونه » راجع الى « البقاء » .
- ٢) معطوف على « دعوى بناء » و« أقيام » معطوف على « دلالة النص » .

جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل

(٣) متعلق به « صحة امكان دعوى بناء العقلاء » يعني : بلا تفاوت في بنائهم على

البقاء بين كون دليل الحكم نقلاً ... الخ .

وهذا اشارة الى تفصيل آخر في حجية الاستصحاب ابتكره شيخنا الأعظم وهو التفصيل بين الحكم الشرعي المستند الى الأدلة النقلية كالكتاب والسنة كأغلب التكليف ، والمستند الى الحكم العقلي كحسن العدل ورد الوديعة والصدق النافع ، وقبح الظلم والكذب الضار بالمؤمن ونحوها ، بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ، واعتراض عليه المصنف هنا وفي الحاشية ، قال الشيخ في الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ما لفظه : « نظراً الى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي ، والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع الى الشك في موضوع الحكم ... والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب ... وهذا بخلاف الأحكام الشرعية ، فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ، ولا يعلم أن

دليل الحكم نقلاً أو عقلاً .

المناطق الحقيقي في باق في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي ...» .
 والمستفاد منه أن المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة
 من حكم العقل أمران : أحدهما : عدم احراز وحدة الموضوع في القضيتين
 المتيقنة والمشكوكة مع اشتراط الاستصحاب به ، بيانه : أنه - بناء على القول
 بالتحسين والتقيح العقليين أي درك العقل العملي بأن هذا مما ينبغي فعله وذلك مما
 ينبغي تركه مع الغض عن خطاب الشارع ، وبناء على ثبوت الملازمة بين حكمي
 العقل والشرع - فاذا أدرك العقل حسن رد الوديعة وقبح الكذب الضار بنفس
 محترمة ترتب عليه حكم الشارع بوجوب الرد وحرمة الكذب بماهما موضوعان
 لحكم العقل ، ومن المعلوم أن ادراكه للحسن والقبح لا يتطرق اليه الاهمال
 والاجمال ، لأنه ان أحرز جميع القيود الدخيلة في مناطق التحسين أو التقيح استقل
 بالحكم به ، وان لم يحزره لم يستقل به ، اذ القيود في القضايا العقلية بأجمعها من
 الجهات التقييدية الراجعة الى نفس موضوع الحكم الذي هو فعل المكلف ، فاذا
 زال بعض الأوصاف كانتفاء الضرر عن الكذب ، أو استلزام رد الأمانة للخوف انتفى
 حكم العقل قطعاً ، وينتفي بتبعه أيضاً تحريم الشارع في الأول وإيجابه في الثاني ،
 ضرورة كون الموضوع للحرمة في القضية المتيقنة « الكذب المضر » والموضوع
 في المشكوكة هو مطلق الكذب ، لانتفاء قيد الاضرار حسب الفرض ، ومن المعلوم
 امتناع استصحاب حرمة الكذب المضر - في الشبهة الحكمية - لاثبات حرمة مطلق
 الكذب ، لاحتمال دخل وصف الاضرار في موضوع الحكم الشرعي ، وبمجرد هذا
 الاحتمال لا يحرز وحدة الموضوع .

ثانيهما : اختلال ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء ، قال الشيخ (قده) :
 « ألا ترى أن العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار ، فحكمه يرجع الى أن الضار من
 حيث انه ضار حرام ، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في
 الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً ... » وتوضيحه : أن تقيح العقل للصدق المضر

أما الأول " فواضح . وأما الثاني " فلان الحكم الشرعي

ليس لموضوعية خصوص عنوان « الصدق المضر » لحكمه بالقبح ، بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الاضرار بالغير ، ولاشك في هذه الكبرى الكلية كي يجري فيها الاستصحاب ، وانما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كلية ، وبزوال وصف الضرر لا يحكم على ذات الصدق بالقبح ، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً ، لا قنضاء الملازمة بين حكمي العقل والشرع القطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند الى الادراك العقلي حتى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا الدليل ولا العقل ، لفرض أن كل عنوان تعلق به تحسين العقل أو تبييحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي ، وحيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع ارتفع الحكم الشرعي المستند اليه أيضاً ، فلاشك في بقائه كي يستصحب .

هذا كله في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل بقاعدة الملازمة . وأما الأحكام الشرعية المستندة الى الأدلة النقلية ، فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف واحتمل وجود مناط آخر للحكم لم يطلع عليه العقل جرى الاستصحاب فيها ، كما اذا حكم الشارع بحرمة الكذب المضر ، ولم يعلم أن المناط هو الاضرار أو نفس الكذب - بما أنه اخبار غير مطابق للواقع - وزال الضرر أو شك في زواله ، فانه يجري استصحاب الحرمة في الشبهتين الحكمية والموضوعية .

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ ، وحيث ان المصنف ناقش في كلا الوجهين كما سيظهر فلذا أو ضحنا المقصود مقدمة لتعليقه عليه .

(١) وهو المستند الى النقل ، ووجه وضوحه : أن تشخيص وحدة الموضوع في القضيتين في هذه الأحكام يكون بيد العرف قطعاً ، لأنه المخاطب بها .

(٢) وهو المستند الى القضايا العقلية ، وهذا شروع في مناقشة الوجه الأول مما أفاده الشيخ (فده) أعني شبهة عدم احراز وحدة الموضوع ، وبيانه : أنه اذا حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير عدواناً ووجوب رد الأمانة ، ثم عرض

المستكشف به^١ عند طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه^٢

الاضطرار أو الخوف من الرد واحتمل دخله في مناط التحسين والتفبيح انتفى حكم العقل قطعاً، لعدم ادراكه فعلاً، حيث انه لم يحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه، لكن ارتفاع حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند اليه كحرمة التصرف ووجوب الرد المذكورين، وذلك لأنه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما من قاعدة الملازمة يشك في بقاء وجوب رد الوديعة المستلزم للخوف وحرمة التصرف المستلزم للاضطرار، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع، فان كان المنطوق في وحدة الموضوع النظر الدقي العقلي تم ما أفاده الشيخ، لكن يلزمه المنع من حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية في الأحكام المستندة الى الأدلة النقلية أيضاً، كما اذا ورد « يحرم الصدق الضار » واحتمل مدخلية هذا الوصف في موضوع الحكم، فاذا شك في بقاء مضرته لا يجري الاستصحاب، لعدم احراز وحدة الموضوع، وهذا مما لا يلتزم به . وان كان المنطوق صدق الوحدة بالنظر العرفي كما هو مختار الشيخ الأعظم (قده) أيضاً فلا بد من التفصيل بين الأوصاف، فان كان الوصف الزائل مقوِّماً للموضوع أو مما يحتمل مقوميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكة العدالة في مرجع التقليد المستفاد من مثل : « قلد المجتهد العادل » - فيزواله لامجال للاستصحاب، لعدم احراز وحدة الموضوع في القضيتين لولم نقل باحراز عدمها . وان كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم جرى الاستصحاب كما هو الحال في مثل « الماء المتغير متنجس » في عدل التغير من الحالات . وحيث ان الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل معدودة عرفاً من الحالات المتبادلة على الذات فاللازم القول بحجية الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام .

(١) أي : بالعقل بعد تسليم قاعدة الملازمة .

(٢) أي : موضوع الحكم الشرعي، وضمير « دخله » راجع الى « ما احتمال »

المراد به الوصف الزائل، وذلك كالتغير في تقييد الموضوع - أعني ذات الماء -

مما لا يرى مقوماً له ^(١) كان ^(٢) مشكوك البقاء عرفاً ^(٣) ، لاحتمال ^(٤) عدم دخله فيه واقعاً وان كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً ^(٥) .
ان قلت : كيف هذا ^(٦) مع الملازمة بين الحكمين .

به ، وكذا الحال في وصف الضرر بالنسبة الى حرمة الكذب المضر ، فانه مما
يحتمل دخله في الموضوع ، لكنه ليس مقوماً له .

(١) يعني : مما لا يرى بنظر العرف مقوماً للموضوع وان كان مقوماً له بالنظر
الدقي ، اذ لولا دخله للغا أخذه .

(٢) خبر « فلأن الحكم » وكان الأولى تبديله بـ « يصير » وغرضه أن المعيار
في جريان الاستصحاب - وهو كون الشيء مشكوك البقاء عرفاً - حاصل هنا ،
فيجري بلا مانع .

(٣) وحيث ان المدار على وحدة موضوع القضيتين عرفياً لاعقلاً فلا بد من
الالتزام باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي .
(٤) تعليل لقوله : « كان مشكوك البقاء » وضميراً « دخله ، بدونه » راجعان الى
الموصول في « مما » المراد به الوصف الزائل ، وضمير « فيه » راجع الى الموضوع .
(٥) قيد لـ « لاحكم » يعني : أن حكم العقل مرتفع قطعاً عند زوال وصف
موضوعه أوقيدته ، اما لاحراز دخله بالخصوص في الملاك ، واما لأن احراز العقل
لوجود الملاك يكون في ظرف وجود ذلك الشيء من باب القدر المتيقن وان لم يكن
دخيلاً واقعاً في المناط ، بخلاف حكم الشرع ، فانه لا قطع بعدمه فيجري فيه
الاستصحاب ، وضمير « بدونه » راجع الى « ما احتمل دخله » .

(٦) يعني : كيف هذا أي التفكيك بين حكمي العقل والشرع بجعل الأول
مقطوع الانتفاء عند زوال بعض القيود ، والثاني مشكوك البقاء ، ومحكوماً بالبقاء
تعبداً ؟ وحاصل : هذا الاشكال : أن الملازمة بين الحكمين تقتضي وحدة موضوعيهما
وعدم أوسعية أحدهما من الآخر ، اذ المفروض استكشاف خطاب الشارع من

قلت: ذلك "لان الملازمة انما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف

قاعدة الملازمة ، فكما ينتفي حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع ، فكذلك الحكم الشرعي المستند اليه ، واجراء الاستصحاب فيه من تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر ، وهو أجنبي عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً .

(١) أي : التفكيك ، وهذا الجواب كما يتخلص به عن اشكال التفكيك بين حكمي العقل والشرع كذلك يندفع به الوجه الثاني المتقدم في توضيح كلام الشيخ أعني انتفاء ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء . ولأبأس قبل توضيح الجواب ببيان أمرين :

الأول : أن للحكم العقلي مرتبتين وهما الشأنية والفعلية ، والمراد بالاولى المناط الواقعي للحكم من المصلحة أو المفسدة الكامنة في الأفعال التي لم يطلع عليها العقل ، وبالثانية ادراك العقل له فعلا الموجب لتحسين أمر وتقبيح آخر ، وهذا الحكم الفعلي موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعبرة فيه ، ومع اختلال بعض الشرائط والقيود الدخيلة في ادراك الحسن والقبح يكون انتفاء ذلك الادراك قطعياً . وهذا بخلاف حكمه الشأني ، فانه حكم تقديري معلق على الاحاطة بالملاكات النفس الأمرية ، وهي قد تختلف مع المناطات المعلومة التي تكون منشأ لادراكه الفعلي للحسن والقبح .

الثاني : أن الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي انما يتبع حكمه الشأني في مقام الثبوت ، يعني أن ما هو ملاك حكم العقل واقعاً هو بنفسه ملاك حكم الشرع ، ويتبع حكمه الفعلي في مقام الاثبات ، يعني في مرحلة استكشاف خطاب الشارع لا بد من فعلية ادراك العقل .

اذا عرفت هذا فاعلم : أن الملازمة بين حكمي العقل والشرع لاتنافي أوسعياً موضوع حكم الشرع من موضوع حكم العقل ، لعدم كون التلازم في مرحلة الثبوت ، ضرورة عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلي واقعاً وفي نفس

لافي مقام الثبوت (١)، فعدم (٢) استقلال العقل الا في حال (٣) غير ملازم

الامر كي يتحد موزعهما حقيقة، بل الملازمة انما تكون في مقام الكشف والاثبات والعلم بخطاب الشارع ، بمعنى أن الدليل على الحكم الشرعي هو العقل ، كما قد يكون غيره من النص والاجماع . وعليه فالحكم العقلي واسطة في الاثبات والعلم بالحكم الشرعي ، لافي الثبوت وأصل وجوده حتى ينتفي بانتفائه ، ومن المعلوم أن التبعية في مقام الاثبات لاتلازم التبعية في مقام الثبوت .

نعم الملازمة الثبوتية تكون بين الحكم الشرعي والحكم العقلي الشأني، لكن الكلام في تبعيته لحكمه الفعلي، لأنه موضوع قاعدة الملازمة . واذا زال بعض ما يحتمل دخله في موضوع حكم العقل انتفى حكمه ، لكن يشك في ارتفاع حكم الشارع، لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بد من ملاحظة أن الوصف المتبدل هل يكون مقوماً أم حالاً على التفصيل المتقدم بقولنا: « لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي . . . » .

وبهذا التقربب كما لا يتعدد الموضوع بنظر العرف كذلك يحصل الشك في

بقاء الحكم الشرعي فيستصحب ، لاجتماع أركان الاستصحاب .

(١) يعني : دوران الحكم الشرعي مدار الحكم العقلي الفعلي وجوداً فقط بحيث لو أحرز العقل العلة النامة للحسن أو القبح حكم بأنه مما ينبغي فعله أو تركه، ولا يدور مداره عدماً أيضاً، اذ لا يدل على انحصار عليته للحكم الشرعي، فلا يصدق قولنا : « لو لم يكن للعقل حكم لم يكن للشرع حكم أيضاً » لعدم الدليل على هذا التلازم ، بل الدليل على خلافه ؛ اذ ربما لا يكون للعقل حكم فعلي، لقصوره عن ادراك المناطات الواقعية، كما هو الحال في غالب الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة النقلية ، والشارع لاطلاعاً على تلك الملاكات ينشئ أحكاماً على طبقها .

(٢) هذا متفرع على كون التلازم في مقام العلم والاثبات لا الثبوت .

(٣) وهو حال اجتماع الخصوصيات الدخيلة في حكمه ، كما في قبح الكذب

الضار بالغير غير النافع للكاذب .

لعدم حكم الشرع الا في تلك الحال ^(١) ، وذلك ^(٢) لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان ^(٣) على حاله في كلتا الحالتين ^(٤) وان لم يدركه ^(٥) الا في احدهما ، لاحتمال ^(٦) عدم دخول تلك الحالة فيه ، أو احتمال ^(٧)

(١) وهي حال اجتماع الشرائط ، لامكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه العقل دخيلاً في حكمه . وقوله : « غير ملازم » خبر « فعدم » .

(٢) بيان لعدم الملازمة ، وكون موضوع الحكم الشرعي أوسع مما يراه العقل .

(٣) خبر « أن يكون ما هو » و « من المصلحة » بيان لـ « ما هو » . ولو أبدل « كان على حاله » بـ « ثابتاً » كان أخصر ، لصيرورة العبارة هكذا « لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع . . . ثابتاً في كلتا الحالتين » .

(٤) يعني : حالتي بقاء ذلك الوصف وارتفاعه .

(٥) أي : وان لم يدرك العقل الملاك الا في احدى الحالتين وهي حالة وجود الوصف ، فوجود الوصف دخيل في العلم بالملاك لافي أصل وجوده .

(٦) تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين وان لم يدركه العقل الا في احدى الحالتين التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخولها فيه ثبوتاً ، فالملاك في كلتا الحالتين موجود ، وضمير « فيه » في الموضوعين وكذا ضمير « معه » راجع الى الملاك .

(٧) معطوف على « احتمال عدم » يعني : أو لاحتمال أن يكون مع ذلك الملاك ملاك آخر بلا دخل لتلك الحالة الزائلة فيه أصلاً وان كان لتلك الحالة دخل في اطلاع العقل على الملاك واستكشافه له . وهذا وجه ثان لاستصحاب الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي ، والفرق بين الوجهين : أنه على الأول يطرد ملاك واحد في الحالتين ، وعلى الثاني يوجد ملاك واحد يختص أحدهما بحال وجود الوصف ،

أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً وان كان لها ^(١) دخل فيما اطلع عليه من الملاك . وبالجمل ^(٢) : حكم الشرع انما يتبع ما هو

ويشترك الاخرين بين حالتي وجوده وعدمه ، ومن المعلوم أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأول - ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي ، وهو كاف في جريان الاستصحاب ، لوجود مناطه وهو الشك في البقاء .

فان قلت : تصحيح اجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثاني غير سديد ، اذ مع فرض انتفاء الملاك في الفعل الواجد للوصف ، واحتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعدداً ، ولا يجري في مثله الاستصحاب ، لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، وهو الشك في حدوث فرد للكلّي مقارناً لارتفاع فرد الموجود سابقاً ، ومن المعلوم أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل .

قلت : ليس المقصود اجراء الاستصحاب في ملاك الحكم ومناطه الدائر بين الزائل والحادث ، بل الغرض استصحاب الحكم الشرعي الشخصي الذي يستند حدوثه الى مناط وبقاؤه الى مناط آخر ، ومن المعلوم أن تبدل الملاك لا يقتضي تبدل نفس الحكم ، كوجوب اكرام زيد لكونه عالماً ، وبعد زوال علمه - لمرض مثلاً - لكونه هاشمياً ، ونظيره في التكوينية تبدل عمود الخيمة بمثله الحافظ لهيئتها الموجودة الشخصية ، فانه لا يوجب تغيراً في تلك الهيئة الوجدانية .

والنتيجة : أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاقد للوصف يوجب احتمال بقاء حكمه الشرعي ، فيستصحب لاجتماع أركان اليقين بحدوث الجعل والشك في الارتفاع .

(١) أي : لتلك الحالة كالأضرار في حرمة الكذب وقبحه ، فانه دخيل في موضوع حكم العقل بالقبح وغير دخيل في المفسدة الواقعية التي لم يطلع عليها العقل .
(٢) هذا حاصل ما أفاده في الايراد على كلام الشيخ (قده) وحاصله - كما عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعي لحكم العقل الشأني بحيث

ملك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً . وموضوع حكمه كذلك^١ مما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال والاجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأناً وهو ما قام به ملك حكمه واقعاً ، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله^٢ مع احتمال بقاء ملاكة^٣ واقعاً ،

التفت اليه لحكم به فعلياً ، وليس حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فعلاً لاجل احرازه مناط حكمه ، اذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملك حكم العقل .
(١) أي : فعلاً : وغرضه رد ما تقدم من الشيخ من أن الأحكام العقلية كلها مفصلة من حيث المناط ولاهمال فيها ، ويدور أمرها بين وجودها قطعاً وعدمها كذلك ، فلا يتطرق الشك فيها كي تستصحب .

وحاصل الرد: أن للعقل حكيمين أحدهما شأني والاخر فعلي ، فان كان الغرض انكار الهمال في حكمه الفعلي فهو كلام متين ، لأنه اذا أحاط بمناط حكمه حكم والا فلا يحكم ، لكن زوال الوصف انما يوجب انتفاء الحكم العقلي الفعلي الكاشف عن الخطاب الشرعي ، ولا يقتضي انتفاء الملاك الواقعي المنبعث عنه الحكم الشرعي . وان كان الغرض انكار الهمال في حكم العقل الشأني فهو غير ظاهر الوجه لاحتمال وجود مصالح ومفاسد في الأفعال واقعاً لم يطلع عليها العقل كما هو كذلك في أكثر الأحكام الشرعية ، ولو اطلع عليها لأدرك حسننها وقبحها قطعاً ، ولأذعن بما أنشأه الشارع للحفاظ على تلك الملاكات ، فالعقل بالنسبة الى المناطات الواقعية شاك ، وليس له سبيل الى الجزم بانتفائها بمجرد عدم احاطته بها ، وحيث احتمل وجود ملك واقعي غير ما أدركه العقل فالشك في بقاء الخطاب الشرعي متحقق جزماً ، ومعه يجري الاستصحاب .

(٢) أي : استقلال العقل في حكمه الفعلي الموضوع لقاعدة الملازمة .

(٣) يعني : مع احتمال بقاء ملك حكم العقل واقعاً بدون تلك الخصوصية .

ومعه^١ 'يحتمل بقاء حكم الشرع جداً، لدورانه^٢ معه وجوداً وعدمياً، فافهم وتأمل جيداً (٥)

(٣) أي : ومع احتمال بقاء الملاك واقعاً بدون تلك الخصوصية يحتمل بقاء حكم الشرع .

(٤) أي : لدوران حكم الشرع مدار الملاك الواقعي - لا المعلوم - وجوداً وعدمياً . وقد تحصل مما أفاده المصنف : أنه لا فرق في حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية بين كون دليل الحكم هو العقل أو النقل ، إذا صدق وحدة القضيتين عرفاً .

(*) هذا ما أفاده المصنف هنا وفي حاشية الرسائل ، ووافقه المحققان النائيني والعراقي (قلهما) بما يقرب منه ، وخالفه تلميذه المحقق الاصفهاني بما حصله : أن حكم العقل العملي - في قبال حكم العقل النظري - مأخوذ من المقدمات المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام ، وهذه العناوين المحكومة بالحسن أو القبح على ثلاثة أقسام ، اذ تارة يكون الفعل علة تامة للحسن والقبح كالعدل والظلم . وأخرى مقتضياً لأحدهما كالصدق والكذب ، فان الصدق وان اقتضى اتصافه بالحسن لو خلي وطبعه ، لكن حسنه الفعلي منوط باندرجه تحت عنوان العدل ، ولذا قد يتصف بالقبح اذا صار مهلكاً لنفس محترمة . وثالثة لا يكون الفعل بنفسه مقتضياً للحسن أو القبح فضلاً عن عليته لأحدهما ، وذلك كالضرب ، فانه يتصف بالحسن اذا اندرج تحت عنوان العدل كما اذا كان للتأديب ، وبالقبح اذا اندرج تحت عنوان الظلم كما اذا كان للتشفي من ألم الغضب ، ولا يتصف بشيء منهما اذا لم ينطبق عليه أحد العنوانين كضرب غير ذي الروح .

وحيث كان التحسين والتقييح من الآراء المحمودة فالمراد بالحكم العقلي هو الحكم العقلاني بمدح فاعل بعض الأفعال ، لما فيه من المصلحة العامة الموجبة لحفظ النظام ، وذم فاعل بعضها الاخر لما فيه من المفسدة العامة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع ، وكل من هذه المصلحة وتلك المفسدة هي الموجبة لبناء

العقلاء على المدح والذم ، اذ استحقاقهما من أهم سبل حفظ النظام وموانع اختلاله .

ومبنى قاعدة الملازمة أن الشارع بما أنه رئيس العقلاء وواهب العقل ومنزه عن الأغراض النفسية فهو أيضاً يحكم بالمدح والذم ، ومدحه ثوابه وذمه عقابه، وحيث ان المدح والذم من صفات الأفعال الاختيارية ، فلا بد أن يصدر العنوان الممدوح أو المذموم بما هو عن قصد وعمد، لا صدور ذات الفعل المعنون فقط، مثلاً اذا صدر منه الضرب بالاختيار بدون قصد التأديب لكن ترتب عليه الأدب قهراً لم يصدر من الضارب التأديب الممدوح، ومن الواضح أن صدور به عنوانه بالاختيار ليس الا يكون الفعل بما له من العنوان الممدوح الملتفت اليه الذي لا وعاء له الا وجدان فاعله صادراً منه بالارادة المتعلقة بعنوانه ، ووجوده الواقعي ليس محكوماً بالحسن والقبح حتى يشك في بقائه ، بل ما لم يحرز ذلك العنوان فهو مقطوع الارتفاع .

اذا تحقق هذا تعرف أن لا معنى للشك في نفس الحكم ولا في موضوعه الكلي ولا في الموضوع الخارجي ، للقطع بالارتفاع . لا لأجل أن الحاكم هو العقل الذي لا يشك في حكم نفسه، فانه ممنوع أولاً بعدم الحكم للعقل . وانما شأنه التعقل والادراك . وثانياً : أن المناط في حكم العقل عنوان لموضوعه ، ولأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بانتفاء حكم العقل ؟ مع أن العلة والمعلول متلازمان قطعاً وظناً وشكاً ، فاذا كانت العلة مشكوكة كان المعلول مشكوكاً فيه لا مقطوع العدم سواء أريد به حكم العقل أم الشرع، اذ المفروض أنه لا علة له الا ما هو حكم العقل .

ومنه ظهر أن ما أفاده الماتن من كون انتفاء الحكم العقلي من انتفاء الكشف وهو لا يستدعي انتفاء المكشوف غير ظاهر ، لما عرفت من أن الاضرار ليس بوجوده الواقعي مناطاً للقبح والعقاب ليعلم تارة ويشك فيه أخرى ، بل بوجوده في وعاء وجدان العقل ، فالمناط مع عدم احرازه مقطوع العدم، لأن المدح والذم

فعليته وتنجزه واحد ، وما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي حتى يعقل الشك فيه ، هذا (١) .

والظاهر أن الحق ما أفاده المصنف من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي ، وذلك لأن العلم في الأحكام العقلية من التحسين والتقييح موضوع ، فإن لم يحرز العقل مصلحة شيء أو مفسدته لا يحكم بحسنه أو قبحه ، فحكمه بأحدهما منوط بالأحرار المزبور والاثيان بذوي المصلحة أو المفسدة اختياراً حتى يتصف الفعل بالحسن الفاعلي أو القبح كذلك ، ومعلوم أن مقتضى موضوعية العلم هو القطع بانتفاء ما يترتب عليه من الحكم بالحسن أو القبح مع انتفائه ، كانتفاء كل حكم بارتفاع موضوعه ان كان بسيطاً أو جزئياً ان كان مركباً ، فإذا كان العلم بالاضرار المترتب على الكذب مثلاً موضوعاً لحكم العقل بالقبح وصار مشكوكاً فيه انتفى حكمه بالقبح قطعاً ، لارتفاع موضوعه وهو العلم بالاضرار ، فالشك في الموضوع مساوق للقطع بعدمه ، كما هو شأن القطع الموضوعي في سائر الموارد ، فحديث تبعية المعلول للعللة علماً وظناً وشكاً أجنبي عن مثل هذا المورد مما أخذ القطع فيه موضوعاً ، وانما مورده هو ما اذا كان الشيء بوجوده الواقعي علة ، فانه يصح حينئذ أن يقال : المعلول تابع للعللة علماً وظناً وشكاً ، هذا .

وأما العلم في الأحكام الشرعية وكذا ملاكاتها التي هي من الخواص الطبيعية والاثار الوضعية القائمة بذوات الأشياء الخارجية فهو طريق محض وكشف صرف . نعم علم الشارع بها داع الى تشريع الأحكام ، ومقتضى طريقية العلم وعدم دخله لافي الحكم ولا في ملاكه هو تبعية الحكم الذي هو اللازم لملزومه أعني الملاك في العلم والظن والشك ، وهذا مورد تبعية المعلول للعللة في العلم وأخويه .

وقد ظهر مما ذكرنا أن شك العقل في موضوع حكمه وان كان مساوقاً للقطع بعدم حكمه بالحسن أو القبح ، لأنه مقتضى موضوعية العلم له ، لكنه يوجب

(١) نهاية الدراية ، ج ٣ ، ص ٩٠٨

الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي، لما مر من تبعية الحكم الشرعي للملاك الواقعي من دون دخل للعلم فيه ، ومن المعلوم أن الشك في بقاء الحكم مورد الاستصحاب من غير فرق في ذلك بين مناشيء الشك .

فتلخص مما ذكرناه أمور :

الأول: ترتب الحكم العقلي من التحسين والتبحيح على العلم بالصلاح والفساد، وعدم ترتب شيء من الحكم الشرعي وملاكه على العلم ، فاذا شك في بقاء حرمة الكذب الضار المستكشف من حكم العقل بقبحه بعد ارتفاع ضرره جرى استصحاب حرمة وان ارتفاع حكم العقل فعلا بقبحه .

الثاني: أن الحسن والقبح العقليين الفاعليين منوطان بالعلم بالمصلحة والمفسدة وإرادة الفاعل واختياره في إيجاد الفعل المشتمل عليهما ، وان اتصف نفس الفعل أحياناً لدخله في حفظ النظام والمصلحة النوعية بالحسن، لكن لا يتصف بالحسن الفاعلي لعدم صدوره عن الإرادة والاختيار ، فما أفاده المحقق الاصفهاني (قدس) من «تقوم حكم العقل بالحسن والقبح بالالتفات وإرادة الفاعل» لا يخلو من تأمل، فان مبنى التحسين والتبحيح العقلايين لما كان حفظ النظام فلا ريب في عدم دخل إرادة الفاعل في تحققه ، فان حفظ النظام يتوقف على عدم تحقق الظم الذي هو التجاوز عن الحد سواء التفت إليه الفاعل أم لا . وعليه فلا يتوقف الحسن الفعلي والقبح كذلك على العلم ونحوه مع فرض كونهما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء . وما أفاده ميتين في الحسن الفاعلي، لكن الحافظ للنظام هو الفعل من حيث هو ، لامن حيث استناده الى فاعل مختار .

الثالث : أن حكم العقل واسطة إثباتية وطريق للعلم بالحكم الشرعي، وليس علة وواسطة ثبوتية له حتى يرتفع بارتفاعه ، ولذا يشك في ارتفاعه مع القطع بانتفاء حكم العقل، ومجرد ادراكه لعله التشريع كالأضرار في الكذب لا يترتب عليه الا القبح العقلي الكاشف عن الحرمة، ولا يدل على انحصار علة التشريع به حتى

ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حجيته كذلك^١، والتفصيل بين الموضوعات والاحكام، أو بين ما كان الشك في الراجع وما كان في المقتضي الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة^٢

(١) أي : مطلقاً ، وهذان الاطلاقان في قبال التفاصيل التي أشار الى بعضها .

(٢) التي تقدمت الاشارة اليها في أول البحث .

ترتفع حرمة الكذب غير الضار بارتفاع الضرر ، فتبعية الحكم الشرعي للحكم العقلي في مقام الاثبات فقط لا تقتضي ارتفاعه واقعاً بارتفاع الحكم العقلي، بل توجب الشك في بقاءه .

الرابع: أن قطع العقل بارتفاع المصلحة التي أدر كها في مورد لا يوجب العلم بانحصار الملاك فيها وعدم مصلحة أخرى فيه توجب بقاء الحكم الشرعي، فاحتمال عدم انحصار الملاك فيما ارتفع يوجب الشك في بقاء الحكم الذي هو مورد الاستصحاب. نعم مادام الحكم العقلي بالحسن أو القبح باقياً كان الحكم الشرعي المستكشف به أيضاً موجباً لاستحقاق المثوبة والعقوبة على موافقته ومخالفته كاستحقاقه المدح والذم عقلاً .

الخامس: أنه قد ظهر ما في قوله (قده): « ان الاضرار ليس بوجوده الواقعي مناطاً للقبح والعقاب ليعلم تارة ويشك فيه أخرى... الخ » من الاشكال، وهو ما عرفت من أنه مقتضى موضوعية العلم للأحكام العقلية دون الأحكام الشرعية، فان العلم فيها وفي ملاكاتها طريق محض، ومقتضاه تبعية الأحكام الشرعية لملاكاتها الواقعية دون العلم بها، فانتهاء حكم العقل العملي بالمدح أو الذم لعدم احراز الجهة المحسنة أو المقبحة لا يستلزم انتهاء الحكم الشرعي أيضاً، بل يوجب الشك فيه، لاحتمال وجود ملاك واقعي له لم يدركه العقل، وهذا الشك يصحح جريان الاستصحاب فيه والمؤاخذه على مخالفته .

على^(١) أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها ، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما^(٢) ، فقد استدل عليه^(٣) [عليها] بوجوه :

الوجه الاول: استقرار بناء العقلاء^(٤) من الانسان بل ذوي الشعور

(١) متعلق بـ « اختلاف » .

(٢) فلا حاجة الى اطالة الكلام بالبحث عن أدلتها وردّها، لكنه (قده) تعرض لتفصيل الشيخ الأعظم بين الشك في المقتضي والرافع ، وللتفصيل بين الوضع والتكليف .

(٣) أي : على المختار ، وعلى تقدير تأنيث الضمير فالمرجع الحجية .

أدلة حجية الاستصحاب :

الدليل الاول : بناء العقلاء

(٤) المراد ببناء العقلاء وسيرتهم هو عملهم في قبال الاجماع القولي ، غاية الأمر أن السيرة تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متدينون بدين ومتشبثون بشريعة كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاة ، واكتفائهم بالعقد الفعلي استناداً الى تدينهم بدين ، واعتبار هذه السيرة منوط بالامضاء . والبناء يطلق أيضاً على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعي كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور . ويقابل هذين البنائين ما يطلق عليه فهم العرف كافتضاء فهمهم بما هم عرف في تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ كبنائهم على اعتبار الظواهر وأصالة الحقيقة ونحوهما .

وكيف كان فالاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين :

أما الاولى فمحصلها : استقرار بناء العقلاء على ابقاء ما كان على ما كان ، بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقائه من مرتكزات

من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث^١ لم يردع عنه الشارع كان ماضياً .

وفيه أولاً : منع استقرار بنائهم على ذلك^٢

العقلاء في جميع أمورهم وشؤونهم ، فالشك المسبوق باليقين وغير المسبوق به ليسا على حد سواء عندهم ، لعدم اعتنائهم باحتمال تبدل ذلك المعلوم السابق بغيره ، بخلاف ما اذا لم تكن الحالة السابقة محرزة ، فانهم يرجعون الى أمور أخرى كالاحتياط العقلي ونحوه .

بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء ، لأنه دأب كافة ذوي الشعور ومن جبلات جميع النفوس ، لما يرى من رجوع الحيوانات الى أحوالها بعد تركها .

وأما الثانية فبيانها : أن هذا البناء حجة شرعاً ، لعدم ردع الشارع عنه ، وهذا المقدار كاف في الامضاء .

وعليه فمقتضى هذا الدليل حجبية الاستصحاب مطلقاً من باب الأصل لا الامارة ، لأن اعتباراً لأجل الظن بالبقاء هو مقتضى الوجه الثاني الا تي . قال شيخنا الأعظم في عداد أدلة اعتبار الاستصحاب مطلقاً : «ومنها بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم كما ادعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه ، وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام العالم . . . » .

(١) هذا اشارة الى وجه حجبية بناء العقلاء ، اذ من المعلوم عدم كون بنائهم بنفسه حجة ، وانما يتوقف اعتباره على امضاء الشارع ، وهذا الامضاء قد يستكشف بالدليل اللفظي ، وقد يستكشف بعدم الردع بشرط امكانه وعدم مانع عنه من تقيه وغيرها في البين ، وضمير « عنه » راجع الى بناء العقلاء .

(٢) أي : على العمل على طبق الحالة السابقة . ثم ان المصنف (قده) أورد على التمسك ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب بوجهين :

الأول : ما يرجع الى منع المقدمة الاولى ، يعني : أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء اثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعبداً وكفاية نفس الوجود السابق بما هو متيقن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشك ، مع أنه ممنوع ، اذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً ، بل لا بد من استناده الى منشأ عقلائي ، وهو أحد أمور ثلاثة ، فقد يكون منشؤه الاحتياط كما اذا كان له ابن في بلد آخر ، وجرت عادة الأب على الانفاق عليه وسدّ حاجاته المالية ، فانه لو شك الوالد في حياة ابنه أرسل اليه الأموال رجاء واحتياطاً حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حياً . وقد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظن به ، وذلك كالتاجر الذي يرسل البضائع الى تاجر في بلده أخرى ، فانه وان لم يتفحص عن بقائه كل مرة ، ولكنه مطمئن بحياته ، ولذا يرسلها اليه بحيث لو علم بموت جماعة من أهل تلك البلدة واحتمل كون وكيله منهم لم يرسل الأموال الخطيرة اليه قطعاً ، لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء . وقد يكون منشؤه الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان ، كما اذا غير مسكنه وغفل عنه ، فانه قد يسلك الطريق المنتهي الى داره الاولى . وهذا في الحيوانات أظهر لأجل عاداتها الحاصلة من تكرار الفعل السابق ، ومع تبدل عاداتها لاترجع الى محلها الأول الا لأجل الغفلة .

وعليه فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبداً بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقائه كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب .

الثاني : ما يرجع الى منع المقدمة الثانية أعني تحقق شرط الاعتبار ، وحاصله : أن حجية هذا البناء العقلائي - كسائر موارده كبنائهم على العمل بخبر الثقة - منوطة بالامضاء ولو بعدم الردع ، لكنه ممنوع ، اذ لا دليل على الامضاء ، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدلة :

الاولى : ما دل بالعموم على رده ، وعدم اعتباره كالايات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم ، كقوله تعالى : « ولا تنف ما ليس لك به علم » وهي شاملة

تعبداً^(١)، بل اما . رجاء واحتياطاً ، أو اطميناناً بالبقاء ، أو ظناً [به]
ولو نوعاً^(٢) أو غفلة^(٣) كما هو^(٤) الحال في ساير الحيوانات دائماً

للمقام، اذ المفروض زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة، وغاية ما يمكن دعواه وجود
الظن باستمرارها ، ومن المعلوم أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهي عن اتباعه .
الثانية : ما دل من الكتاب والسنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة
كما هو مذهب الاصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب أصحابنا المحدثين،
فان اطلاق أدلة البراءة يشمل ما اذا كان الشك في ثبوت التكليف مسبوقاً بالعلم
به وغير مسبوق بالعلم به ، فمثل « رفع ما لا يعملون » ينفي ظاهراً وجوب صلاة
الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الامام المعصوم عليه السلام وبسط يده
والمشكوك بقاءه حال الغيبة لاحتمال كون حضوره عليه السلام مقوماً لوجوبها .
وكذا أدلة الاحتياط الامرة بالوقوف عند الشبهة ، فانها باطلاقها تقتضي الأخذ
بالحائطة للدين سواء أكان الشك مسبوقاً بالعلم بالتكليف أم لم يكن .

وقد تحصل : أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تقدير تحققه يكون
مردوعاً عنه ، فلا عبرة به لاثبات حجية الاستصحاب .

(١) لما عرفت من عدم ابتناء عمل العقلاء على التعبد .

(٢) أي: الظن بالبقاء الحاصل للنوع وان لم يحصل لهذا الشخص بالخصوص،
وحيث ان المدار على الظن الشخصي فلذا أتى بـ « لو » لبيان الفرد الخفي من
الظن المعمول به .

(٣) بمعنى عدم التفاتهم الى العلم السابق والشك اللاحق ، فيكون عملهم
بالحالة السابقة غفلة ومن دون التفات .

(٤) أي: العمل على الحالة السابقة غفلة حال غير الانسان من الحيوانات دائماً
لاختصاص صفتي العلم والشك بالانسان ، فلا يستند عمل غير الانسان بالحالة
السابقة الى الاستصحاب ، بل الى العادة الحاصلة من تكرار الفعل ما لم يتبدل بعادة
أخرى ، ومع التبدل لا يرجع الحيوان الى محله السابق الا مع الغفلة ، بخلاف

وفي الانسان أحياناً .

وثانياً : سلمنا ذلك^(١) لكنه لم يعلم أن الشارع به^(٢) راض ، وهو عنده ماض ، ويكفي في الردع عن مثله^(٣) ما^(٤) دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم ، ومادل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات فلا^(٥) وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على امضائه ، فتأمل جيداً^(٦) (٥)

الانسان، فانه قد يكون للغفلة وقد يكون لغيرها، ولذا قال (قده): «وفي الانسان أحياناً». (١) أي : سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة ... وهذا ثاني ايراد المصنف على الدليل المزبور ، وقد تقدم بقولنا : « الثاني ما يرجع الى المقدمة الثانية ... » .

(٢) هذا الضمير وضمير « هو » راجعان الى بناء العقلاء .

(٣) التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهي عن اتباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق وغيره من الموارد كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. الآن يجاب عنه بخروجه تخصصاً لا تخصيصاً ، لاحظ تفصيل الكلام في التعليقة .

(٤) فاعل « يكفي » وهذا اشارة الى أول طائفة تدل على المنع ، وقوله : « و مادل » معطوف عليه و اشارة الى الطائفة الثانية المانعة من العمل بهذا البناء العقلاني .

(٥) هذا متفرع على عدم العلم بامضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة .

(٦) ولا تتوهم أن مردوعية السيرة بالايات الناهية عن متابعة غير العلم دورية، لعين ما تقدم في بحث حجية الخبر الواحد، فيقال في المقام: ان رادعية الايات عن السيرة على

(*) ومنع شيخنا الأعظم الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب بأن المستصحب

العمل بالاستصحاب متوقفة على عمومها لها، وعمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، وعدم التخصيص متوقف على عدم حجية بناء العقلاء، اذ لو كان حجة لخصص العموم، فاثبات عدم حجية بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الايات متوقف على عدم حجية بنائهم، وهو الدور. فلا فارق بين المقام ومسألة حجية الخبر.

لأنه توهم فاسد، للفرق بين المقامين، اذ في بحث الخبر بعد تقرير الدور من الطرفين أثبت المصنف اعتبار السيرة التي كانت على الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، وخصص به الايات الناهية. وهذا بخلاف المقام، اذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على الحالة السابقة، لفرض عدم ثبوت حجية الاستصحاب بعد، فكيف تخصص الايات الرادعة بالسيرة التي لم يثبت اعتبارها شرعاً.

ان كان من الموضوعات الخارجية فالعمل به انما هو للغلبة المورثة للظن بالبقاء فلو اقتضت الغلبة للظن بعدمه لم يبنوا عليه. وان كان من الأحكام الشرعية فلم يثبت بناؤهم عليه الا في الشك في النسخ والشك في حدوث الحكم مع عدم استناد بنائهم فيهما الى الاستصحاب المصطلح، بل لامارة العدم، بملاحظة كون بناء الشارع على التبليغ والبيان.

وكيف كان فتحقيق الكلام بالبحث في جهتين: احدهما في ثبوت صغرى بناء العقلاء مطلقاً، وعدمه كذلك، أو التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع كما في تقرير بحثي المحقق النائيني وسيدنا الفقيه الأعظم الاصفهاني (قدهما)، أو التفصيل بين الأمور الدينية والدينيوية كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) وجوه يأتي الاشارة اليها.

ثانيتها: في حجية هذا البناء على تقدير تحققه.

أما الجهة الاولى فمحصلها: أنه قد يقال باستقرار بناء العقلاء على العمل بالمتيقن السابق موجبة جزئية، وانهم لا يعاملون مع الشك في البقاء معاملة الشك.

في الحدوث فيما احرز اقتضاؤه للاستمرار وشك في طروء المزيل ، وهذا بناء عملي على الشك الهاماً من مواهب العقل ، وليس لطريقة الشك المسبوق باليقين لامتناعها ، ولا للتعبد .

لكنه ممنوع بما تقدم من الماتن (قده) من أن بناء العقلاء على الحالة السابقة المعلومة ان كان للاطمينان أو الرجاء أو الظن بالبقاء فهو وان كان مسلماً ، لكنه أجنبي عن المدعى وهو الأخذ بالحالة السابقة لمجرد ثبوتها ، مع أنه لو اقتضى الاحتياط عدم البناء على الحالة السابقة فلا أقل من الشك في استقرار سيرتهم على العمل بالمشكوك فيه عملهم بالمتيقن . والبناء على الحالة السابقة غفلة عن حقيقة الحال وان كان مما يتفق أحياناً ، لكنه أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بالشك الفعلي كما سيأتي في التنبيه الأول .

وعليه فتسليم هذه السيرة العملية تارة في خصوص الشك في الرفع كما في تقرير بحث المحقق النائيني . وأخرى في الأمور الدنيوية دون الدينية كما في تقرير بحث المحقق العراقي « لثبوت هذا الخلاف العظيم بين الأعظم من الأعلام خلفاً عن سلف ، وذهاب جمع منهم الى عدم الحجية ، اذ المنكرون للحجية أيضاً من العقلاء ، بل كل واحد منهم بمثابة ألف عاقل »^(١) لا يخلو من شيء ، اذ في الأول أنه لا معنى للتعبد في عمل العقلاء ، فأخذهم بالحالة السابقة لا بد أن يكون اطميناناً ببقائه أو رجاء خصوصاً اذا كان الاحتياط مقتضياً لتحصيل الاطمينان بالواقع والتوقف والفحص كما هو الحال في الأمور الخطيرة .

وفي الثاني : أولاً بوقوع الخلاف في بنائهم على العمل بخبر الثقة مع وضوح كونه أقوى ارتكازاً من السيرة على الاستصحاب ، فمجرد وقوع الخلاف لا يوجب انكار البناء .

وثانياً : بأن تصريحه (قده) فيما يتعلق بمضمرة زرارة لا ثبات عموم اعتبار

الاستصحاب « بظهور سوق الرواية في كونه في مقام ادراج المورد تحت كبرى ارتكازية لاتعبدية » ينافي انكار بناء العقلاء في الأمور الدينية ، لأن مورد سؤال زرارة وتطبيق الكبرى الكلية عليه هو الوضوء ، فالالتزام بارتكازية الكبرى من جهة واختصاص بناء العقلاء بالأمور الدنيوية من جهة أخرى مستلزمان لتخصيص المورد الممتنع ، فتأمل جيداً .

ولذا فقد يلوح التنافي بين كلمات المصنف من انكار سيرة العقلاء هنا ومن الاعتراف بكون الكبرى ارتكازية في مضمرة زرارة ، وقد يوجه بما سيأتي عند التعرض لمفاد المضمرة ان شاء الله تعالى .

وأما الجهة الثانية - وهي امضاء بناء العقلاء - فمحصلها : أن المصنف (قده) فصل بين المقام والسيرة على العمل بخبر الثقة بوجهين ، أحدهما : الاعتراف برادعية عمومات النهي عن متابعة غير العلم لبنائهم على الاستصحاب وعدم رادعيتها لعملم بخبر الثقة .

وثانيهما : أن اللازم في اعتبار السيرة هنا هو الامضاء الذي لا بد من احرازه ، وحيث لا سبيل اليه كفى في الردع عموم النهي عن العمل بغير العلم ، وهذا بخلاف الخبر ، لتصريحه بكفاية عدم ثبوت الردع في امضاء السيرة ، هذا .
وأورد على كلا وجهي الفرق :

أما على الأول فبما أفاده المحقق النائيني (قده) من منافاة دعوى صلاحية الايات هنا للردع عن السيرة لما أفاده في بحث حجية الخبر ، من خروج جميع موارد السير العقلائية عن العمل بما وراء العلم بالتخصص « مع أن بناء العقلاء على الأخذ بحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بخبر الواحد فلا أقل من التساوي ، فكيف كانت الايات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام ؟ » (١) .

وأجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده) بما محصله : أن التفكيك بين المقامين في محله، لخروج السيرة الخبرية عن موضوع عمومات الردع ، لقيامها على تتميم الكشف واثبات العلم بالواقع الموجب لخروج موردها عن تلك النواهي تخصصاً ، وهذا بخلاف المقام ، لأن بناءهم على الأخذ بالحالة السابقة إنما هو من جهة الأصلية في ظرف الجهل بالواقع لا الأمارية وتتميم الكشف ، فعملهم هنا لا يخرج عن كونه عملاً بغير العلم فيشمله عموم الردع . نعم لو أريد بعدم العلم عدم الحججة على الوظيفة الفعلية ولو ظاهرية لاعدم العلم بخصوص الواقع امتنع الردع هنا أيضاً، إلا أنه خلاف ظهور مثل قوله تعالى :- ولا تفغ ما ليس لك به علم - في عدم العلم بالواقع خاصة (١) .

وبهذا التوجيه يندفع اشكال التهافت بين كلامي المصنف (قده) ، لكنه لا يخلو من خفاء ، ضرورة أن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة وإن كانت خارجة عن العمومات تخصصاً كما أفاده ، إلا أنه لا يلتزم مع ما سلكه المصنف في بحث الخبر لاثبات التخصيص الذي هو تصرف في عقد الحمل لا الوضع ، ومن المعلوم أن البحث عن كون التخصيص دورياً فرع شمول عمومات الردع لخبر الثقة موضوعاً . مضافاً إلى : أن موضوع الايات الناهية وإن كان عدم العلم الظاهر في ما لا يكشف عن الواقع ، لكنه لا بد من التصرف فيه بإرادة مطلق الحججة، ضرورة أن المرتكب للحرام جهلاً اعتماداً على مثل حديث الرفع ليس مؤاخذاً على ما ارتكبه قطعاً ، مع وضوح أن الوظائف المجعولة للشاك لا يعقل كشفها عن الواقع ولو كشفنا نقصاً ، وحيث إن سياق الآية المباركة آتية عن التخصيص ، فلا بد من التصرف في العلم بإرادة مطلق الحججة منه وإن كان فاقداً لجهة احراز الوقع ، وعليه فما أفاده المحقق العراقي (قده) لم يظهر وفاؤه بدفع التنافي بين كلامي المصنف (قده) كما أورده الميرزا عليه .

ويمكن أن يقال : ان مفاد أدلة حجية الخبر ان كان اثبات اعتباره من باب الظن النوعي مما يندرج في موضوع عمومات النهي عن اتباع غير العلم توجه كلام الماتن (قده) من دعوى استحالة التخصيص في باب الخبر لاستلزامه الدور ، اذ ليس خروجها موضوعياً ، فلا بد أن يكون بالتخصيص . وأما سيرة العقلاء على الاستصحاب فحيث انه لا سبيل لاحراز حجيتها فهي ظن مشمول لعموم الايات . وان كان مفاد أدلة الاعتبار امضاء سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة ، لكونه مورثاً للاطمئنان الذي هو علم عادي ، وانكار التعبد الشرعي ، كان خروج الخبر عن عمومات الردع تخصصياً ، وحيث ان المصنف (قده) بنى في أوائل بحث الأمارات على أن مفاد دليل الاعتبار هو ترتيب آثار الحجية الذاتية على الأمانة غير العلمية - لاثبات اعتبارها من باب الظن النوعي - فاللازم الاعتراف بالتخصص لا التخصيص ، ولا يلزم محذور الدور حينئذ ، والتهافت بين المقامين مسجل .

نعم ما أفاده المحقق النائيني (قده) من مساواة السيرتين أو أقوائية سيرة الاستصحاب من الخبر يمكن منعه بأن كثرة الخلاف في ثبوت البناء العملي في الاستصحاب أزيد مما هو في بحث الخبر ، وذلك يكشف عن عدم تسالمهم عليه فضلاً عن أقوائته ، وليته (قده) يبين وجه أقوائية بناء العقلاء على الاستصحاب من بنائهم على العمل بخبر الثقة .

وأما على الثاني - أعني دعوى كفاية عدم ثبوت الردع في باب الخبر وعدم كفايته هنا وأن المعتبر هو الامضاء - فبأن المدار في حجية السيرة ان كان على الامضاء المنوط بالوصول ، فمع عدم احرازه لا يكشف عن رضاه ببناء العقلاء . وان كان على مجرد عدم ثبوت الردع لم يكن الردع المحتمل مانعاً عن الأخذ ببنائهم .

والحاصل : أن المناط في اعتبار السيرة سواء أكان عدم ثبوت الردع أم ثبوت الامضاء لم يفرق فيه بين السيرة على الخبر والاستصحاب ، فما هو الفارق بين

.....

المقامين ؟ .

وقد يوجه بعود النزاع لفظياً ، وذلك « لأن الشارع بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم ، الا اذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع ، ومجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ، ولا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه بما هو عاقل لكل عاقل »^(١) وعليه فالمناط استكشاف رضا الشارع بالعمل ببناء العقلاء ، ويكفي فيه عدم ثبوت الردع ، فانه بنفسه دليل الامضاء ، فلا تهافت بين كلامي المصنف .

لكنه يشكل بأن مجرد عدم الردع لا يكفي في الامضاء ، لما تقرر من أن السكوت في ظرف امكان الردع دليل الامضاء ، والا فعدم الردع في ظرف عدم امكانه لا يكشف عنه ، ولعل زمان نزول الايات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونحلة ، فان الردع عن مثله في أوائل البعثة لا يخلو عن صعوبة .

وقد يمنع أصل صلاحية عمومات الكتاب للردع عن السيرة بما في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة (قده) بدعوى « انصراف الايات عن مثل هذا البناء العقلاني ، كسيرتهم على أصالة الصحة عند الشك فيها ، وأصالة الفساد عند الشك في الفساد ، وكون ذي اليد مالكاً عند الشك فيه ونحوها ، لعدم كون الايات في مقام تحريم العمل بغير العلم تعبداً ، بل هي صادرة في مقام توبيخ الكفار عن مخالفة العقلاء ، فلا يشمل نفس طريقتهم »^(٢) .

ولكنه لا يخلو من غموض ، اذ بناء على شمول الايات لفروع الدين وعدم اختصاصها بالاصول - كما هو مبنى الردع - لاوجه لدعوى كونها مسوقة للنهي عن مخالفة طريق العقلاء ، اذ لا قرينة فيها على صرف ظهور مثل « مالم يعلم » عن مدلوله الى النهي عن مخالفة الطرق العقلانية. وعليه فلا قصور في رادعية الايات.

(١) نهاية الدراية ، ١٢/٣

(٢) منتهى الوصول ، ص ٢٢

الوجه الثاني : أن ^(١) الثبوت في السابق موجب للظن به في

اللاحق .

وفيه ^(٢) : منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن

الدليل الثاني : حجية الاستصحاب من باب الظن

(١) حاصل هذا الوجه العقلي هو ادعاء الظن ببقاء الحالة السابقة الناشئة من ثبوتها، بدعوى أن مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه يوجب الظن بالبقاء. أو دعوى أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوته . قال الشيخ الأعظم (قده) : « ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الان الثاني والا لم يحتمل البقاء ، فيثبت بقاءه ما لم يتجدد مؤثر العدم ... » ثم بسط الكلام في رده ، فراجع .

(٢) أورد المصنف (قده) على الوجه المتقدم بوجوه ثلاثة :

أحدها: ما يرجع الى الدعوى الاولى فقط، وحاصله: منع عليه مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء ، ضرورة أن الممكن كما يحتاج في حدوثه الى مؤثر كذلك في بقاءه، اذ وجه الحاجة الى العلة المحدثة هو الامكان ، ومن المعلوم بقاء الممكن ولا يلزم محذور الدور ، فان حجية أصالة العموم وان كانت منوطة بعدم مخصصة السيرة لها، وهي مشكوكة حسب الفرض، الا أن في العام اقتضاء الحجية، وسقوطه عن الحجية الفعلية متوقف على وجود المزاحم أعني الخاص الثابت حجيته، وحيث ان مخصصة السيرة في المقام فرع حجيتها المتقومة بعدم الردع فلا تصلح للمعارضة مع العمومات ، ويقدم أصالة العموم عليها من باب تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء ، ويثبت الردع حينئذ .

وقد تحصل من مجموع ما تقدم أن سيرة العقلاء على الاستصحاب ممنوعة،

وعلى فرض تحققها فهي مردوع عنها .

بالبقاء فعلاً^(١) ولا نوعاً، فانه لاوجه له^(٢) أصلاً الاكون الغالب فيما ثبت
أن يدوم مع امكان أن لا يدوم ، وهو^(٣) غير معلوم .

على امكانه بعد وجوده أيضاً، فالعلة المحوجة الى المؤثر في حدوث الممكن- وهي
الامكان- تقتضي احتياج الممكن في بقاءه أيضاً الى المؤثر، لعدم خروج الممكن
بحدوثه عن الامكان الذاتي وان صار واجباً بالغير. هذا ما يرجع الى الجواب عن
الدعوى الاولى. قال الشيخ الأعظم : « ومحصل الجواب . . . منع كون مجرد
وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقاءه . . . » .

ثانيها : أن كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم، اذ لم تثبت هذه الغلبة
فيما شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وأن لا يدوم . وهذا
الوجه كالوجه الاتي راجع الى ابطال الدعوى الثانية ، وقد فصل الشيخ كلامه في
منع هذه الغلبة ، فراجع .

ثالثها : أنه- بعد تسليم الغلبة المزبورة- لادليل على اعتبارها، بل نهض على
عدم اعتبارها عمومات الكتاب والسنة الناهية عن اتباع غير العلم كما تقدم في بيان
الردع عن السيرة العقلائية . هذا اذا أريد الظن النوعي بالبقاء .
وأما الشخصي فاعتباره منوط بتمامية دليل الانسداد. بل قد يستلزم اعتباره من
باب الظن الشخصي لحصول الظن بطرفي النقيض ، كما اذا كان حوض خالياً من
الماء ثم صب فيه مقدار من الماء يشك في بلوغه كراً ، فيحصل الظن الشخصي
بعدمه، واذا ملئ الحوض ماء ثم نقص منه الى ذلك الحد مما يشك في كرية الباقي،
فيحصل الظن بالكرية ، ومن المعلوم أن حداً شخصياً من الحوض لا يمكن
أن يصير مجعاً لحصول ظنين مختلفين، وهذا يكشف عن عدم اناطة الاستصحاب
بالظن الشخصي .

(١) أي : الظن الشخصي في قبال الظن النوعي .

(٢) أي : لاوجه لاقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء ، وضمير « انه » للشأن .

(٣) يعني : وكون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم . وهذا اشارة الى

ولوسلم^١ فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم .

الوجه الثالث : دعوى الاجماع عليه كما عن المبادئ ، حيث

قال : « الاستصحاب حجة ، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لاوجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة^٢ لكان ترجيحاً لا أحد طرفي الممكن من غير مرجح^٣ » انتهى ،

الوجه الثاني .

(١) هذا اشارة الى الوجه الثالث. وضمير « اعتباره » راجع الى الظن بالبقاء، يعني : حيث لا دليل على حجية هذا الظن بالخصوص فهو باق تحت عموم الأدلة الناهية عن اقتفاء غير العلم .

وبالجملة: فالجواب الأول ناظر الى عدم تسليم الغلبة، والثاني الى عدم اعتبارها بعد تسليمها، لعدم دليل على اعتبارها ، والثالث الى الدليل العام على عدم اعتبار هذه الغلبة ، للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم .

الدليل الثالث : الاجماع

(٢) يعني : أن البناء على الحالة السابقة مع تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن لا يكون الا لأجل حجية الاستصحاب، اذ لو لم يكن حجة لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح .

(٣) هذه العبارة وعبارة النهاية وغيرهما نقلها الشيخ الأعظم في مقام الاستدلال على مدعاه وهو اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع ، وظاهر كلام العلامة « ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله » هو هذا ، فعلى تقدير تمامية الاجماع وعدم ورود مناقشات المصنف وغيره عليه يكون أخص من المدعى أعني اعتبار

وقد نقل^(١) عن غيره أيضاً .
وفيه^(٢) : أن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان
مختلفة في غاية الاشكال ولو مع الاتفاق فضلاً^(٣) عما اذا لم يكن

الاستصحاب مطلقاً .

(١) الناقل هو شيخنا الأعظم نقل الاجماع عن صاحبي النهاية والمعالم والفاضل
الجواد ، لكن في المعالم نسبتة الى الأكثر ، وهو ينافي تصريح المحقق « الاطباق
عليه » والعلامة « الاتفاق عليه » فلاحظ . وضمير « غيره » راجع الى المبادئ .
(٢) ناقش المصنف في الاجماع بما حاصله : أن الاجماع اما محصل واما
منقول ، ويرد على الأول وجهان :

الأول : أن تحصيل الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام في المسألة التي
لها مدارك مختلفة في غاية الصعوبة حتى مع الاتفاق ، لعدم كشفه عن اجماع تعبدية ،
لاحتمال استناد بعضهم الى بعض تلك المباني ، وبعضهم الى بعضها الاخر ، فيكون
الاجماع حينئذ مدركياً ، ولا أقل من احتمال مدركته ، ومن المعلوم أنه لا عبرة به ، اذ
العبرة بالمدرك . ووجه عدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام - الذي هو مناط حجية
الاجماع - واضح ، اذ يمكن أن يكون المتشبه في اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء
مثلاً منكرأ له بناء على عدم تمامية مستنده المزبور ، لعدم تمامية سائر الأدلة أيضاً
في نظره .

الثاني : أن دعوى الاجماع باطلة من أساسها ، لكثرة الأقوال في المسألة ،
ومع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً .

ويرد على الثاني أيضاً وجهان : الأول : أن الاجماع المنقول ليس حجة في
خصوص المقام ، لكون نقله موهوناً ، لخلاف المعظم .

الثاني : أن الاجماع المنقول ليس حجة في نفسه كما ثبت في محله .

(٣) هذا اشارة الى الاشكال الثاني على تقدير كون الاجماع المدعى محصلاً ،

وكان "مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا الى عدم حجيته مطلقاً
أو في الجملة (٥)، ونقله موهون جداً لذلك" (٦) ولو قيل (٣) بحجيته
لولا ذلك (٤).

الوجه الرابع - وهو العمدة في الباب - الاخبار المستفيضة:

والضمير المستتر في « يكن » راجع الى « الاتفاق » .

(١) يعني : وكان عدم الاتفاق مع الخلاف من المعظم، والظاهر عدم الحاجة
الى « مع » فتدبر .

(٢) أي : لخلاف المعظم ، وهذا أول الاشكالين المتقدم بقولنا: « الاول أن
الاجماع المنقول ليس حجة في خصوص المقام ... » الخ .

(٣) هذا اشارة الى الاشكال الثاني على الاجماع المنقول وهو عدم حجية
الاجماع المنقول في نفسه .

(٤) يعني : لولا الاشكال في تحصيل الاجماع مع اختلاف المباني في حجية
الاستصحاب . ويمكن الاشكال في الاجماع في خصوص المقام بأن ما حكاه المحقق
في المعارج هو اطباق العلماء على البراءة الأصلية، وأنها ليست غير الاستصحاب،
فكان دعوى الاجماع على الاستصحاب حدسية من جهة انطباق البراءة الأصلية
عليه ، لكونه احدى صغرياتهما ، فاذا تحقق تعددهما انهدم أساس الاجماع على
الاستصحاب .

(*) الأولى تقديم الاشكال الثاني على الأول، بأن يقال: « وفيه أولاً: أن تحصيل

الاتفاق في مثل هذه المسألة مع الخلاف من المعظم لذهابهم الى عدم حجيته مطلقاً
أو في الجملة في غاية الاشكال. وثانياً بعد تسليمه: انه ليس اجماعاً تعديلاً، لاختلاف
المباني في المسألة » .

منها : صحيحة^(١) زرارة ، قال : « قلت له : الرجل

الدليل الرابع : الاخبار المستفيضة

الخبر الاول : صحيحة زرارة في الشك في الموضوع

(١) لا يخفى أن الصحيحة بالألفاظ المذكورة في المتن تختلف يسيراً مع ما في الوسائل والتهذيب ، لكن هذا الاختلاف لا يخل بالمقصود . وكيف كان فيقع الكلام حول هذه الصحيحة المباركة في جهات خمس : الاولى في سندها ، والثانية في أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الجملة في قبال الاستدلال بها على قاعدة اليقين أو قاعدة المقتضي والمانع ، والثالثة في عموم حجيتها لجميع الأبواب مما كان الشك فيه في الراجع وعدم اختصاصه بباب الموضوع ، والرابعة في عموم حجيتها لموارد الشك في المقتضي ، خلافاً لشيخنا الأعظم وغيره ، والخامسة في عموم حجيتها للشبهات الحكمية الكلية والموضوعية .

أما الجهة الاولى فمحصلها : أنه لا ينبغي الاشكال في صحة سند هذه الرواية ، لكون روايتها من الأجلة ، اذ رواها شيخ الطائفة هكذا : « وبهذا الاسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة ، قال : قلت له ... » أما الحسين ومن قبله فمن الثقات وأعيان المذهب . وأما طريق الشيخ الى الحسين فهو كما ذكره في الحديث الثامن من نفس الباب « أخبرني به الشيخ أيده الله عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى ، وعن الحسين ابن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين بن سعيد » وهذا الطريق وان أمكن البحث في صحته من جهة عدم التنصيص على وثاقة أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وان كان من المشايخ العظام ، لكن للشيخ الى محمد بن الحسن بن الوليد طريقاً آخر ذكره في مشيخة التهذيب^(٢) ، والواسطة فيه أبو الحسن علي بن أبي جيد القمي ، وهو

(١) تهذيب الاحكام ، ج ١ ص ٨ ، الوسائل ، ج ١ ص ١٧٥

(٢) تهذيب الاحكام ، ج ١٠ ، ص ٦٥ من المشيخة

موفق بنوثيق النجاشي لمشايقه عموماً . وأما ابن الوليد والصفار وأحمد بن محمد ابن عيسى فجلالة شأنهم غير خفية على من له دراية بالرجال .

وما يتوهم قدحه في اعتبار الرواية هو الأضمار ، بدعوى عدم العلم بكون المسؤول هو الامام عليه السلام ، ومع عدم احراز كونها كلام المعصوم عليه السلام الذي هو مخزن علمه تعالى لاوجه لاعتبارها ، لعدم حجية كلام زرارة بما أنه فقيه في الدين على غيره ، وانما يعول على حكايته للسنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره ، قال الشهيد في محكي الذكري في مضمرة أخرى لزرارة : « ان رواية زرارة موقوفة . لكنه مما لا يمكن المساعدة عليه ، لوجوه ، أما أولاً : فلأن الرواية وان كانت مضمرة في التهذيب ، الا أنها مسندة الى مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام في جملة من كتب أصحابنا الأجلة كالقوانين والفصول والحداثق ومناهج الفاضل النراقي والفوائد المدنية للأمين الاسترآبادي ، ومحكي فوائد العلامة الطباطبائي وفوائد الوحيد البهبهاني ومفاتيح الاصول والوافية ، ومن المعلوم أن اسناد هذه العدة من أساطين المذهب للرواية السى المعصوم عليه السلام يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتمل على الرواية مسندة ، ومثله يورث الوثوق بل القطع باتصال السند بالامام عليه الصلاة والسلام .

وأما ثانياً : فلأن زرارة لايسأل من غير الامام (ع) لكونه من أجلاء فقهاء الرواة ، ومثله لايستفتي عن غير المعصوم عليه السلام لاسيما مع هذا الاهتمام ، فالأضمار منه بمنزلة الاظهار من غيره كما أفاده المصنف في الحاشية .

وأما ثالثاً : فلأن ذكرها في كتب الحديث واثبات الحسين بن سعيد وحماد وحريرز لها في أصولهم وكتبهم شاهد على كونه حديثاً مروياً عنه عليه السلام . وأما رابعاً : فلأن هذا الأضمار كغالب الأضمارات نشأ من تقطيع الروايات وذكر كل قطعة منها في الباب المناسب لها ، والافهي غير مضمرة بحسب الأصل ، قال العلامة الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في مقدمة كتابه منتقى الجمال : « الفائدة

الثامنة : يتفق في بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الامام الذي يروى عنه الحديث بل يشار اليه بالضمير، وظن جمع من الأصحاب أن مثله قطع ينافي الصحة. وليس ذلك على اطلاقه بصحيح، اذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير الى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في اطلاق الأسماء، وحاصله أن كثيراً من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام مشافهة، ويوردون ما يروونه في كتبهم جملة وان كانت الأحكام التي في الروايات مختلفة، فيقول أحدهم في أول الكتاب : سألت فلاناً ويسمي الامام الذي يروي عنه، ثم يكتفي في الباقي بالضمير، فيقول : وسألته، أو نحو هذا، الى أن تنتهي الأخبار التي رواها عنه، ولاريب أن رعاية البلاغة تقتضي ذلك، فان اعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيتها في الغالب قطعاً، ولما أن نقلت تلك الأخبار الى كتاب آخر صار لها ما صار في اطلاق الأسماء بعينه، لكن الممارسة تطلع على أنه لافرق في التعبير بين الظاهر أو الضمير^(١).

والحاصل : أنه لا ينبغي التردد في اعتبار مضمرة زرارة خصوصاً بعد البناء على اعتبار مضمرة من دونه في الفضل والجلالة .

(١) ظاهره تحقق النوم لا مجرد ارادته، وقد يشكل من جهة عدم اجتماع الطهارة الحاصلة بالوضوء مع النوم لكونهما متضادين، ومن جهة أخرى قد اعتبروا مقارنة الحال والعامل في ذي الحال، مع امتناع المقارنة في خصوص المقام كما هو ظاهر .

وأجيب عنه تارة بحمل «ينام» على اشراف النوم، وأخرى بما أفاده المصنف في حاشية الرسائل من كفاية الاتصال الزماني في المقارنة المعتبرة بين الحال والعامل اما مطلقاً أو في خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر^(٢) لكن تأمل فيه تلميذه المحقق الاصفهاني واختار وجهاً ثالثاً بعد انكار أصل اعتبار المقارنة

(١) منتقى الجمال في الاحاديث الصحاح والحسان، ج ١، ص ٣٥

(٢) حاشية الرسائل، ص ١٧٩

الخففة^(١) والخفقتان عليه الوضوء^(٢)؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في [الى] جنبه شيء وهو لا يعلم^(٣)؟

التي ذكرها علماء العربية، وقال: «ولست حقيقة الحالية الا جعل أحد المضمونين قيداً للآخر بحسب فرض المتكلم، فتوكل جاء زيد وهو راكب، أي: والمفروض أنه راكب. وكذلك - ينام وهو على وضوء - أي والمفروض أنه على وضوء، من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين، فالحالية عين الفرض والتقدير...»^(١) فتأمل.

(١) قال في الصحاح: «خفق الرجل حرك رأسه وهو ناعس».

(٢) منشأ هذا السؤال أحد أمرين، الأول: احتمال ناقضية الخففة بالاستقلال، قبل سائر النواقض، مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض الذي هو نوم القلب الكاشف عنه غلبة النوم على حاسة السمع، وهي الأذن التي هي آخر حس يعرضه النوم، كما أن أول ما يغلبه النوم هو حس البصر.

وبالجملة: نوم القلب منشأ تعطيل الحواس كلها. وعليه فالشبهة حكمية.

الثاني: احتمال مصداقية الخففة للنوم، بمعنى تحقق النوم الناقض بمجرد عروض الخففة وكونها من مراتب النوم الناقض شرعاً وان لم يكن نوماً حقيقة. والظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال، بمعنى أن السائل يريد تحديد مفهوم النوم الناقض، وأنه يشمل الخففة أم يختص بنوم القلب، فالشبهة مفهومية. وهذا ما استظهره المصنف في الحاشية. وعليه فهذه الجملة لا ترتبط بالاستصحاب بناء على ما هو الحق من منع جريانه في الشبهات المفهومية.

(٣) أي: لا يحس به ولا يحصل التفات اليه. وهذا السؤال كسابقه يحتمل فيه وجهان أحدهما: كونه سؤالاً عن الشبهة الموضوعية، يعني يشك زرارة بمجرد

قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرين ، والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنه ينقضه بيقين آخر» .

– غلبة النوم على حاسة الأذن – في تحقق نوم القلب الذي جعله الامام عليه السلام

ناقضاً للوضوء ، وأجاب عليه السلام : « لا » وهو نتيجة الاستصحاب .
 ثانيهما : كونه سؤالاً عن الشبهة المفهومية بأن يكون زرارة قد فهم من قوله عليه السلام : « فاذا نام القلب والأذن فقد وجب الوضوء » موضوعية نوم الأذن لوجوب الوضوء ، لا أماريته على نوم القلب ، فحصلت الشبهة في دخول هذه المرتبة من النوم في المناط ، لتردد مفهومه بين ما يعمها وما لا يعمها ، نظير سؤاله الأول الراجع الى الشك في صدق النوم على الخفقة . واستظهر المصنف هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى في التنبيه الرابع عشر وفي الحاشية الأولى ، يعني أن زرارة بعد أن علم بمناط النوم الناقض – وهو نوم العين والأذن – سأل من الامام عليه السلام عن حكم الفتور الحاصل في الحاستين وأنه أماراة على النوم أم لا ؟ فأجاب عليه السلام بنفي أماريته ، لأن عدم الاحساس بحركة شيء في جنبه ليس لازماً مساوياً للنوم ، بل قد يتفق لليقظان اذا كان مشتغلاً بأمر يهمه بحيث لا يلتفت الى ما يجري حوله .

وعليه فالسؤال يكون عن شبهة موضوعية ، اذ لو كان عن تحديد مفهوم النوم لاقتضى شأنه عليه السلام رفع الشك ببيان حدود مفهوم النوم الناقض واقعاً ، لا ابقاء السائل على جهله ببيان حكمه الظاهري المغيب باليقين بالخلاف بقوله عليه السلام : « حتى يستيقن أنه قد نام » فكان المناسب أن يقول عليه السلام : « حتى يستيقن أنه نوم لا نام » لظهور « نام » في الشبهة الموضوعية بلحاظ احتوائه على ضمير راجع الى الشاك في تحقق النوم ، ومعناه « لا حتى يحرز أن ما حصل في الخارج منه هو النوم » بخلاف « حتى يستيقن أنه نوم » الظاهر في ناقضية نفس النوم المشكوك صدقه بفتور الحاستين .

وهذه الرواية وان كانت مضمرة^١ ، إلا أن اضمارها لا يضر باعتبارها ، حيث كان مضمورها مثل زرارة ، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام عليه السلام لاسيما مع هذا الاهتمام^٢ .
وتقريب الاستدلال بها: أنه لا ريب^٣ في ظهور قوله عليه السلام:

(٢) وهي من أقسام المرسلات التي لا يعتمد عليها الا بالجبر بعمل المشهور .
(٣) يعني : اهتمام زرارة المستكشف من تصديه للسؤال عن شقوق المسألة من تحديد مفهوم النوم الناقض والأمانة عليه . وهذا اشارة الى الجهة الاولى وهي سند المضمرة .

(٤) هذا اشارة الى الجهة الثانية ، وحاصل ما أفاده فيها : أن مورد الاستدلال بهذه الصحيحة هو قوله عليه السلام : « والا فانه على يقين » اذ هو بمنزلة قوله : « وان لا يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء ، لأنه كان متيقناً بالوضوء » وهذا هو الاستصحاب ، حيث ان جملة « فانه على يقين » اسمية ، فهي ظاهرة في تحقق اليقين فعلا أي في زمان تحقق الشك ، غاية الأمر أن اليقين تعلق بالحدوث ، والشك بالبقاء ، فالمكلف متيقن في حال عروض الخفقة والخفتين بتحقق الوضوء سابقاً ، وشاك في انتفاضه بعروض النعاس عليه . نعم لو كان مفاد « فانه على يقين » أنه كان على يقين من وضوئه وزال ذلك اليقين بطروء الشك الساري الموجب لانعدام اليقين بالحدوث لأمكن ارادة قاعدة اليقين من الجملة المتقدمة . لكن قد عرفت أن ظهورها في فعلية اليقين بالحدوث آب عن ارادة غير الاستصحاب منه . هذا ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل حول دلالة الصحيحة على أصل اعتبار الاستصحاب دون غيرها من قاعدة اليقين .

وما أفاده في المتن ناظر الى تعميم هذه الدلالة ، ومحصله : أن النهي عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ليس لخصوصية في الوضوء ، بل لكونه من صغريات القضية الكلية الارتكازية على ما هو ظاهر التعليل بقوله : « فانه على يقين » من كونه بأمر

«والافانه على يقين ... الخ»

ارتكازي، لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الوضوء بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتجه التعليل به ، وعلى هذا فالصحيحة دليل على حجية الاستصحاب مطلقاً من دون اختصاصها بباب دون باب .
وما استظهره المصنف من الصحيحة موافق لما أفاده شيخنا الأعظم (قدس سره) بقوله : «وتقرير الاستدلال : أن جواب الشرط في قوله عليه السلام : والافانه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالته عليه ... واقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى : فان تجهر بالقول فانه يعلم السر وأخفى أي فاعلم أنه غني عن جهرك وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء ، وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه السلام : ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة » .

فان قلت: الالتزام بحذف الجواب وقيام العلة مقامه خلاف الأصل، ولا يصار اليه الا بدليل، فليكن جملة «فانه» هو الجزاء، ولازمه اختصاص حجية الاستصحاب بباب الوضوء .

قلت : حذف الجواب وان كان خلاف الأصل ، لكن لامناص من الالتزام به ، اذ لا يصح وقوع ما بعد «فان» جزاء للشرط ، لعدم ترتبه عليه، فلا بد أن يكون نفس الجزاء محذوفاً، أقيم غيره مقامه ، وقد صرح بهذا علماء العربية، فقال ابن هشام في المغني : « ويجوز حذف الجواب في غير ذلك - أي في غير موارد وجوب حذفه - نحو : فان استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أي فافعل ، ولو أن قرآناً سيرت به الجبال، الآية أي : لما آمنوا به، بدليل : وهم يكفرون بالرحمن، لو تعلمون علم اليقين ، أي : لارتد عتسم وما ألهاكم التكاثر ، ولو افتدى به ، أي : ما تقبل منه الى أن قال : التحقيق أن من حذف الجواب مثل : من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لات، لأن الجواب مسبب عن الشرط ، وأجل الله آت سواء أوجد الرجاء أم لم يوجد ، وانما الاصل فالليبادر بالعمل، فان أجل الله لات»^(١)

عرفاً^(١) في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك^(٢) فيه ، وأنه^(٣) عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد^(٤) من قوله عليه السلام: « لا » في جواب « فان حرك في جنبه ... الخ » وهو^(٥) اندراج

وعليه فحيث لا ترتب للجزاء - وهو كونه على يقين من وضوئه - على الشرط - وهو الشك في حدوث النوم الناقض للوضوء - لأن اليقين كان قبل هذا الشك وسيكون بعده، فليس ما بعد الفاء جزاء للشرط، بل لا بد أن يكون الجزاء محذوفاً أقيمت علته مقامه .

(١) هذا و« فسي النهي » متعلقان بـ « ظهور » يعني : أنه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف وهو « فلا إعادة » وعلته وهو « فانه على يقين من وضوئه » .

(٢) متعلق بـ « نقض » وضمير « فيه » راجع الى « شيء » .

(٣) معطوف على « النهي » .

(٤) صفة لـ « الجزاء » والجزاء المستفاد من قوله عليه السلام : « لا » هو « لا

يوجب الوضوء » .

(٥) الضمير راجع الى الموصول في « ما هو » يعني : أن علة عدم وجوب

الوضوء عند عروض الخففة والخفتين هو : أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضية الارتكازية من البناء على ما كان وعدم نقض اليقين الا بمثله .

وبالجملة : فقوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » علة للجزاء

المحذوف وهو قوله : « فلا إعادة » والغرض من هذا التعليل هو ادراج اليقين

بالوضوء والشك فيه تحت القضية الكلية غير المختصة بباب دون باب .

وبيانه : أنه يعتبر في تعليل حكم بشيء أن تكون العلة المنصوصة قضية كلية

مرتكزة في ذهن المخاطب، ويكون الغرض من التعليل التنبيه على صغروية المعلل

لعموم تلك العلة، كما اذا قال الشارع : « لا تشرب الخمر فانه مسكر » أو قال الطبيب

للمريض : « لا تأكل الرمان فانه حامض » فان المفهوم من نحو هذا التعبير استناد

اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير

النهي عن شرب الخمر وأكل الرمان الى انطباق عنوان المسكر المفروغ عن حرمة
وعنوان الحامض المضرب بحال المريض عليهما، وعليه فالمناط في حسن التعليل كون
العلة كبرى كلية ارتكازية، والمعلل من صغرياتها .

وعلى هذا فتعليل عدم وجوب اعادة الوضوء في الصحيحة بقوله عليه السلام :
« فانه لا ينتقض اليقين بالشك » تعليل بأمر مغروس في أذهان العقلاء، لأجل أن اليقين
بما أنه كاشف ذاتي عن الواقع مما ينبغي سلوكه ، والشك حيث انه محض التحير
والتردد لا يجوز البناء عليه لكونه محتمل الضرر ، وهذه الكبرى العقلائية المسلمة
طبقتها الامام عليه السلام على الاستصحاب وان زال اليقين وتبدل بالشك .

(*) لا يخفى منافاة انكاره لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة عند
الشك في بقائها مع ما تكرر منه هنا وفي حاشية الرسائل من الاعتراف بكون
قضية « فانه على يقين » تعليلا بأمر مرتكز في أذهان العقلاء ، لوضوح عدم التيام
هذين الكلامين . ولذا قد يوجه تارة بما في حقائق سيدنا الاستاد (قد ه) من أن
« المقصود أنه ارتكز في أذهانهم مناسبة العلة للتعليل كسائر التعليلات الارتكازية مقابل
التعليلات التعبدية، مثلا اذا قال: أكرم زيدا لأنه عالم فهو تعليل بأمر ارتكزي، واذا
قال : أكرم زيدا لأنه طويل ، فالتعليل لا يناسب الارتكاز . . . بخلاف صفة العلم،
فحيثية اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف والعقلاء
صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض » (١) .

وحاصله : أن المقصود بكون التعليل بأمر ارتكزي لاتعدي هو : أن مناسبة
العلة للتعليل مما ارتكز في أذهان العقلاء ، لاكون العلة بنفسها من المرتكزات
الفعلية العقلائية بحيث يكون لهم حكم فعلي بعدم نقض اليقين بالشك ، بل هذا
حكم شائي لهم .

وأخرى بما في تقرير بعض أعظم العصر مدظله من أن « قاعدة عدم جواز

المختصة بباب دون هاب .

نقض اليقين بالشك قاعدة ارتكازية مسلمة، فإن اليقين والشك بمنزلة طريقتين يكون أحدهما مأموناً من الضرر والآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لاشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون، وما أنكرناه سابقاً إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط والشك متعلق بالبقاء، فلم يتعلق اليقين بما يتعلق به الشك حتى لايجوز نقض اليقين بالشك، فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً، فتطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحة وغيرها من الروايات الآتية، ولا مانع من كون الكبرى مسلمة ارتكازية مع كون بعض الصغريات غير واضحة، فإن اجتماع الضدين مما لاشكال ولا خلاف في كونه محالاً، مع أنه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا؟^(١) .

لكن قد يشكل الوجه الأول بأن المناسبة المعتبرة في مقام التعليل ليست مطلق الربط بين العلة والمعلل، وإنما هو ربط خاص يحصل إما بانداج المعلل في عموم العلة بأن يكون من مصاديقها فعلاً، كما مثل (قده) بوجوب اكرام زيد العالم ونحوه من موارد منصوص العلة، لثبوت حسن هذا التعليل عند العقلاء، لكونه مصداقاً فعلياً للعالم الذي ارتكز في أذهانهم رجحان اكرامه وتعظيمه، دون التعليل بطول القائمة مثلاً. وأما بكون العلة ملاكاً للحكم المعلل، كتعليل وجوب الصوم ونحوه بالتقوى مثلاً.

وعلى التفديرين - أي سواء أكانت العلة علة للجعل أم للمجعول - يعتبر في حسن التعليل بها فعلية العلة إما بانطباقها فعلاً على الموضوع المعلل كالتطبيق «العالم» على «زيد» في المثال، وإما بملاكيته كذلك لحكمه، فمع شأنية العلة وعدم فعليتها لايصح تعليل ذي الحكم الفعلي بها، إذ هو نظير تعليل موجود بمعدوم، كما

إذا علل وجوب اكرام زيد الشاعر بكونه شاعراً مع عدم موضوعية الشعراء فعلا لوجوب الاكرام ، وكان التعليل به لمجرد صلاحيتهم لأن تنالهم يد تشريع وجوب الاكرام في المستقبل ، فهل يصح مثل هذا التعليل في المحاورات؟ والمفروض أن المقام من هذا القبيل، ضرورة أنه علل الحكم الفعلي - وهو عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه - بما يصلح لأن يكون مرتكزاً في ذهن العرف والعقلاء من عدم نقض اليقين بالشك مع عدم كونه مرتكزاً فعلياً لهم، وليس هذا الا من تعليل الحكم الفعلي بالشأنى .

فالمتحصل : أن التعليل المزبور لا يحسن الا بكون العلة من المرتكزات الفعلية، وبوضوح انطباقها على المعلل لدى العقلاء فعلا لاقوة وشأناً ، والا يخرج عن التعليل بأمر ارتكازي فعلي الى التعليل بأمر ارتكازي شأنى . ويشكل الوجه الثاني أولاً : بأنه جعلت القاعدة الكلية الارتكازية قاعدة اليقين بقرينة قوله دام ظله : « لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط » ضرورة أن وحدة متعلقي اليقين والشك حقيقة هي قاعدة الشك الساري دون الاستصحاب، ولازم ذلك تطبيق تلك القاعدة تعبداً على الاستصحاب، مع وضوح عدم كونه صغرى لها لا وجداناً ولا تعبداً ، لما بين قاعدتي اليقين والاستصحاب من المنافاة . وبالجملة : فالتطبيق التعبدى يوجب صغروية الاستصحاب لقاعدة اليقين، وهو كما ترى .

وثانياً : بأن المراد بالقاعدة الارتكازية في كلماتهم هو الشك الطاري كما يظهر من أمثلتهم ، دون الشك الساري ، فلاحظ .
وثالثاً : بأنه لا يظهر وجه لتنظير اليقين والشك المتعلقين بشيء واحد بطريقتين أحدهما مأمون الضرر والاخر محتمله، وذلك لأنه مع تعدد الطريق يمكن فرض الأمن في واحد منهما واحتماله في آخر . بخلاف المقام ، فان الوضوء المشكوك في بقائه مثلاً محتمل الأمن فقط ، اذ الوضوء المعلوم وان كان معلوم الأمن ، لكنه قد خرج عن مورد الابتلاء ، لانتهائه ، فليس في حال الشك طريقان

أحدهما مأمون الضرر والآخر محتمله . نعم لاشكال في أن لزوم سلوك الطريق المأمون وترك الطريق المحتمل الأمن من المرتكزات العقلائية ، لكنه كما عرفت أجنبي عن مورد البحث .

وبالجملة : فالتطبيق التعبدي لا يجعل الاستصحاب من صغريات قاعدة اليقين ولا من صغريات الطريقتين المأمون أحدهما من الضرر والآخر محتمله وان فرض كون كلتا القاعدتين من مسلمات المرتكزات العقلائية .
ورابعاً : بالفرق بين النزاع في المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي ، وذلك لأن كبرى استحالة اجتماع الضدين من البديهيات الأولية ، والنزاع في تلك المسألة متمحض في صغرويتها لاجتماع الضدين وعدمها، فان كانت جهتا الأمر والنهي تعليلتين كانت مسألة الاجتماع من صغريات اجتماع الضدين المستحيل ، لكون التركيب حينئذ اتحادياً . وان كانتا تقييديتين خرجت عن مسألة اجتماع الضدين ، اذ لا تجتمع الصلاة والغصب مثلاً في واحد حتى يستحيل اجتماعهما ، لكون التركيب حينئذ انضمامياً . وهذا بخلاف المقام ، فان النزاع في ثبوت أصل القاعدة الارتكازية .

والمتحصل : أن التنافي بين كلمات المصنف (قده) لا يندفع بما أفيد . بل هذا الاشكال وارد على كل من يرى صلاحية بناء العقلاء للاستدلال به على اعتبار الاستصحاب ، وذلك لدلالة المضمرة صراحة أو ظهوراً - كما اعترف به المصنف في التنبيه الرابع عشر وفي حاشية الرسائل - على حجية الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف ، ومن المعلوم عدم بناء العقلاء على الحالة السابقة حتى مع الظن بانتقاضها ، بل يتفحصون عنها عند الظن بحصول ما ينافيها ، ويشهد له كلام زرارة في الصحيحة الاتية أيضاً : « فان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً » حيث لم يعتمد على الحالة السابقة في افتتاح الصلاة مع ظن إصابة دم الرعاف بالثوب ، بل تفحص عنه .

فلعل الأولى انكار بناء العقلاء رأساً على الاستصحاب، وان كان مثل قوله عليه السلام: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لا يخلو من ظهور في ارجاع السائل الى ارتكازه، لكن لامناص من رفع اليد عن هذا الظهور من جهة أجنبية ما بنى عليه العقلاء - من العمل باليقين لكونه طريقاً مأموناً دون متابعة الشك - لقاعدة الاستصحاب، لاسيما مع الخصوصيات المعتبرة فيه التي لا أثر منها في سيرة العقلاء. وعليه يكون «عدم نقض اليقين بالشك» بياناً لقاعدة كلية أسسها الشارع الأقدس، وليس هذا من مرتكزات العقلاء حتى تكون الأخبار امضاء لها، وهذا المعنى يمكن استفادته من بعض الأخبار الآتية، فان الراوي بعد أن تلقى القاعدة من الامام عليه السلام سأل منه: «هذا أصل؟» ولو كان هذا قاعدة ارتكازية لم يكن مجال لسؤال الراوي، فتدبر.

اللهم الا أن يدفع التنافسي بين كلمات المصنف (قده) بوجه آخر، بأن يقال: ان المراد بالأمر الارتكازي وكذا الكلية الارتكازية هو جريان عمل العقلاء في الجملة على الأخذ بالمتيقن السابق ما لم ينقض بيقين آخر، فان سيرتهم جرت على ذلك من دون استنادها الى دليل تعبدى من كتاب أو سنة، بل الى مرتكزاتهم، فان اليقين لما فيه من الابرام لا يرفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، بل يبنون على بقاءه ما لم يعلموا بزواله، الا اذا ضعف احتمال بقاءه مع كون مخالفته أهم في نظرهم من موافقته، ولا مانع من امضاء هذا البناء العقلاني مع قيود كسائر موارد امضاء الشارع كالبيع وغيره، فتدبر.

وأما اشكال المصنف على بناء العقلاء فليس راجعاً الى انكار أصل البناء، بل الى تعبديته، حيث قال: «وفيه أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً» ضرورة أن المنع راجع الى القيد - وهو التعبد - لالى أصل استقرار بنائهم، اذ من المعلوم أن العقلاء بما هم عقلاء ليس بناؤهم على العمل بشيء تعبداً، بل لا بد من استنادهم فيه الى وجه ربما يختلف باختلاف أنظارهم. وأما نفس الجري

العملي على المتيقن السابق وعدم نقض يقينهم بالشك فيه، فهم متفقون عليه ولا يختلفون فيه .

وعليه فكل من الاستدلال بأصل البناء العملي العقلاني ، ومن حسن التعليل بأمر ارتكازي صحيح، حيث ان اليقين والشك في مورد الرواية المتعلقة بالوضوء صغرى للكبرى الكلية الارتكازية العقلائية - وهي عدم نقض اليقين بالشك - التي جعلها الشارع أصلاً من الأصول ولو كان فيها جهة كشف ، لكن الشارع لم يعتبرها من هذه الحثية كـ بعض القواعد الواجدة لحيثية الكشف ، الا أن الشارع اعتبرها بدون لحاظ كشفها، وربما تكون قواعد التجاوز والفراغ والصحة من هذا القبيل. والوجه في عدم اعتبار طريقتها هو أنه اعتبر في موضوعاتها الشك الذي يفرق به الأصل عن الأمانة .

وبالجملة : مقتضى التعليل كون الجري العملي على طبق المتيقن السابق أمراً ارتكازياً عقلائياً، وهذا الأمر العقلاني صار مورداً لحكم الشارع ومتبعاً لديه كسائر الأمور العقلائية التي تنالها يد التبعد الشرعي، على اختلافها في الاعتبار من حيث كون بعضها أمارة والآخر أصلاً عملياً . ويكفي في الدلالة على التبعد الشرعي تطبيق تلك الكبرى على المقام وجعله من صغريات مع وضوح صغرويته لها وجداناً، فان مثل هذه التطبيقات من المعصوم عليه السلام بيان للحكم الشرعي، لا بمجرد الاخبار عن الأمر الخارجي الذي ليس بيانه من شأنه ، بل يدل التطبيق على امضاء الكبرى ومشروعيتها .

فالمتحصل : أن الاستصحاب من الأمور الارتكازية العقلائية التي اعتبرها الشارع - مع قيود - أصلاً من الأصول العملية ، وليس من السير العقلائية المنهية عنها شرعاً كالعمل بالقياس ونظائره . ولا يرد عليه أنه بناء على ارتكازية الاستصحاب يلزم حجبية مثبتاته وكونه معارضاً لدليل اجتهادي في مورد اجتماعهما، وذلك لما عرفت من عدم اعتباره لأجل الكشف والطريقة ، فلاحظ وتدبر .

واحتمال أن يكون الجزاء هو^(١) قوله : « فانه على يقين .. الخ »

(١) هذا شروع في الجهة الثالثة وهي تقريب دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب وعموم حجيته لسائر الأبواب، مع أن ظهورها الأولي بيان قاعدة في باب الوضوء خاصة بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض .
ومحصل ما أفاده هنا: أن الوجوه المحتملة في جزاء الشرط في قوله عليه السلام: « والا » ثلاثة :

الأول : ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً ، وقيام علته وهي قوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » مقامه ، وقد تقدم بعض الكلام فيه وعرفت أنه مبني استفادة حجية الاستصحاب في جميع الموارد .
الثاني : كون جزاء الشرط نفس قوله عليه السلام : « فانه على يقين » ليكون اللام في « اليقين » في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » للعهد كي يختص اليقين غير المنقوض بالشك بباب الوضوء ، فالجملة خبرية في مقام الانشاء وهو الأمر بالمضي على اليقين بوضوئه والبناء عليه بحسب العمل ، فالمعنى : من شك في وضوئه فليأخذ بيقينه السابق .

والمصنف أورد عليه بما حاصله : أن قوله عليه السلام : « فانه على يقين » جملة خبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه ، لأن الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العلة بحيث اذا تبدلت القضية الشرطية بالحملية يصير الشرط موضوعاً والجزاء محمولاً ، ففي قولنا : « ان جاءك زيد فأكرمه » يصح أن يقال: المجيء علة لوجوب الاكرام . ومن المعلوم عدم انطباق هذا الضابط على المقام ، لأن معنى قوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » وهو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعني « وان لم يستيقن أنه قد نام » لوضوح عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم ، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك في النوم .

ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف (قدّه) بعدم صحة جعله جزاء الا

بعد انسلخه عن الخبرية الى الانشائية، بأن يكون المراد انشاء وجوب العمل بالحالة السابقة ، والبناء على وجود الوضوء السابق من حيث الاثار ، غاية الامر أن الانشاء تارة يكون بلسان جعل الحكم كـ «أقيموا الصلاة» ولا «تشرّب الخمر» ونحوهما، وأخرى يكون بلسان جعل الموضوع كقوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة » و« أنت متيقن بالوضوء » مثلاً ، فمعنى الجملة حينئذ : « أنه ان لم يستيقن النوم فليبين على وضوئه » ويكون قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشك » تأكيداً له . وضابط الجزاء ينطبق حينئذ على المقام، لأن التعبد بالبقاء على الحالة السابقة مترتب على اليقين بالوضوء والشك في النوم .

لكن الحمل على الانشاء بعيد الى الغاية، لأن حمل الخبر على الانشاء مخالف للأصل لا يصار اليه الا بقرينة ، وهي مفقودة في المقام ، اذ لا محوج الى ذلك بعد الاستغناء عن جعله جزاء بالمحذوف المدلول عليه بالجملة السابقة، وهي قوله عليه السلام : «لا» في جواب قول السائل : « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » . نعم قد يراد الطلب من الجملة الفعلية الخبرية مثل « يعيد » اذا كان المتكلم في مقام الانشاء ، وكذا قد تستعمل الجملة الاسمية لانشاء المادة والمحمول كما في ألفاظ العقود والايقاعات مثل « أنت طالق وأنت حرة » ونحوهما . وأما مثل «فانه على يقين» فحملة على الانشاء خلاف الظاهر ، لولا دعوى أنه غير معهود . فالمتحصل : أنه لاوجه لاحتمال كون « فانه على يقين ... » جزاء الشرط . الثالث : أن يكون الجزاء قوله عليه السلام : «ولا تنقض اليقين بالشك» وقد ذكر جملة «فانه» توطئة ومقدمة لبيان الجزاء، والمعنى حينئذ «وان لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم» ويكون المراد خصوص اليقين الوضوئي، فيختص بباب الوضوء، بل يختص بخصوص الشك في النوم، ولا يعم جميع النواقض لأن اليقين السذي لا ينقض ولا ينبغي نقضه هو اليقين الملحوق بالشك في النوم لاغيره ، فيجري الاستصحاب فيما اذا كان الشك متعلقاً بالنوم لامطلاقاً .

عموم حجية الصحيحة لغير الوضوء ٨٧
غير^١ سديد ، فانه^٢ لا يصح الا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه ،
وهو^٣ الى الغاية بعيد (٥) وأبعد منه كون^٤ الجزاء قوله :

لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه، لكونه مخالفاً لما عهد من القواعد العربية
من لزوم خلص الجزاء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط
والاتصال بين الشرط والجزاء، لما عرفت من ترتب الثاني على الأول ترتب المعلول
على علته، والواو تنافي هذا الترتب ، ويشهد له أن جملة «لاتنقض» في الروايات
الآتية جعلت علة للحكم بالمضي على الحالة السابقة ، لانفس الحكم بالمضي .
وبالجملة: فهذا الاحتمال الثالث في غاية الوهن والسقوط، وقد عرفت وهن
الثاني أيضاً ، فالمتعين هو الاحتمال الأول ، وقد تقدم تقريب دلالة على اعتبار
الاستصحاب مطلقاً .

١ (خبر «وا احتمال» وهذا اشارة الى الاحتمال الثاني ، وقد تقدم وجه فساده
بقولنا : « والمصنف أورد عليه بما حاصله : أن قوله عليه السلام . . . » .
٢ أي : فان كون الجزاء «فانه على يقين» لا يصح الا بتأويل الجملة الخبرية
بالانشائية، وقد تقدم بيانه بقولنا : «ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف...» .
٣ أي ارادة لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، وقد عرفت وجه البعد بقولنا:
« لكن الحمل على الانشاء بعيد الى الغاية ... الخ » ولا يخفى أن الشيخ الأعظم
جعل هذا الحمل غير خال من التكلف .

٤ (هذا هو الاحتمال الثالث ، وقد تقدم بيانه بقولنا : « الثالث أن يكون
الجزاء ... الخ » وقد عرفت وجه الأبعدية بقولنا : « لكن هذا الاحتمال أبعد من
سابقه ... الخ » .

(*) لتوقفه على تأويل الجملة الخبرية الى الانشائية ، لكن التزم به المحقق
النائيني (قدّه) اذ لو كان « فانه على يقين » علة للجزاء المقدر لزوم التكرار في
جوابه عليه السلام بلا تكرر السؤال ، فان معنى قوله عليه السلام : « لا حتى يستيقن »
هو أنه لا يجب الوضوء ، فلو قدر الجزاء « فلا يجب عليه الوضوء » كان تكراراً

« لا ینقض ... الخ » وقد ذکر « فانه على یقین » للتمهید .

وقد انقدح بما ذکرنا^١ ضعف احتمال اختصاص قضية « لا تنقض . الخ »

(١) من حمل قوله عليه السلام : « فانه على یقین من وضوئه » على التعلیل وقيامه مقام الجزاء المحذوف، وهذا شروع في بیان معممات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء . وهي أمور ثلاثة ومؤید واحد، أولها ما تقدم مفصلاً من اقتضاء التعلیل بالأمر الارتكازي عدم اختصاصه بمورد الرواية وهو الوضوء . ولا يخفى أن في هذا الكلام تعريضاً باشكال أورده الشيخ الأعظم (قده) على عموم حجیة الاستصحاب بقوله : « ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في یقین للجنس . . . واللام وان كان ظاهراً في الجنس ، الا أن سبق یقین الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور ، بحيث لو فرض ارادة خصوص یقین الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ » وحاصل التعريض : أن سبق یقین الوضوء وان كان يوهن ظهور اللام في الجنس، لكنه منوط بعدم ظهور السياق في ادراج المورد تحت القضية الارتكازية العقلائية . وحيث انك عرفت ظهور التعلیل في ذلك فلا يصير ذكر الوضوء قیداً للیقین ، ويبقى ظهور اللام في الجنس على حاله .

غير خال عن حزاة^(١) .

وفیه : أنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة الاسمية في الاخبار وحملها على انشاء طلب البقاء على یقین السابق، ومجرد لزوم التكرار لا يقتضي ذلك اذا كان عليه السلام في مقام بیان ضابطة عامة في باب الوضوء أو مطلقاً، وفائدته تأكيد المطلب وتقريره . ويشهد له قوله عليه السلام : « حتى یستیقن أنه قد نام » لدلالة سؤال زرارة « فان حرك . . . » وجوابه عليه السلام : « لا » على عدم اعتبار الظن بتحقیق النوم الناقض، وأن العبرة بالیقین به، فلما محالة يكون « حتى یستیقن . . . » تکراراً لما تضمنته الجملة السابقة، وليس هذا مما ینافیهِ قواعد البلاغة كما هو واضح .

باليقين والشك في باب الوضوء جداً^(١)، فإنه ينافيه^(٢) ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لاتعبدى قطعاً . ويؤيده^(٣) تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها ، فتأمل جيداً ، هذا .

(١) قيد لقوله : « ضعف احتمال » .

(٢) أي : ينافي الاختصاص ، وضمير «فانه» للشأن، وضمير « أنه » راجع الى التعليل ، وقوله : « قطعاً » قيد لـ « ينافيه » وغرضه : أن الاختصاص خلاف ظاهر التعليل ، لظهوره في الارتكازية التي تقتضي اطراد الحكم المعامل وعدم اختصاصه بباب دون باب .

(٣) أي : ويؤيد ضعف احتمال الاختصاص تعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبة مما في المضمرة ، ففي الصحيحة الآتية ورد قوله عليه السلام « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، وليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبداً » وفي رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام : « من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك » . وفي رواية عبدالله ابن سنان الواردة في اعارة الثوب من الذمي عن أبي عبدالله عليه السلام « لأنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه » وفي موثقة عمار عنه عليه السلام : « اذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل؟ قال : نعم » وعليه فقد تكررت جملة « ولا ينتقض اليقين بالشك » اما بلفظها واما بما يرادفها في الروايات ، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها . قال شيخنا الأعظم (قده) : « لكن الانصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمة الأخبار الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك » .

نسم ان تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهادة التي ذكرها في حاشية الرسائل - لعله لأجل أن ماورد بلسان التعليل كما في صحيحة زرارة الآتية يحتمل

..... منتهى الدراية ج ٧
مع أنه^١ لا موجب لاحتماله الا احتمال كون اللام في «اليقين»
للعهد اشارة الى اليقين في «فانه على يقين من وضوئه» مع أن الظاهر
أنه للجنس كما هو الاصل فيه (*)

فيه العهد أيضاً كما في هذه المضمرة، فلا بد من قرينة أخرى لاثبات أن اللام للجنس.
وماورد بعنوان «أنه أصل» لا يخلو سنده عن بحث، فالمهم اثبات كون التعليل
في خصوص هذه المضمرة بأمر ارتكازي واقامة القرائن على عدم كون اللام للعهد
كما سيظهر.

(١) الضمير للشأن، وضمير «لاحتماله» راجع الى «اختصاص» وهذا اشارة
الى المعنى الثاني، وحاصله: أنه لاوجه لاحتمال اختصاص «لاتنقض» في هذه
الصحيحة بباب الوضوء الا كون اللام للعهد، بأن يكون اشارة الى اليقين في قوله:
«فانه على يقين من وضوئه» كما هو الحال في مثل قوله تعالى: «أرسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول» لكن لاوجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد،
لأن الظاهر كون اللام للجنس الا مع قرينة موجبة للحمل على العهد، وهي مفقودة
هنا.

(*) لم يظهر مستند هذا الأصل مضافاً الى معارضته بما اختاره في بحث
ألفاظ العموم بقوله: «فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن
والحسين عليهما السلام، واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها
لتعيينها على كل حال» وعليه تكون دلالة على العموم بالاطلاق لا الوضع،
وحيث ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن الاطلاق والمفروض اضافة اليقين
الى «من وضوئه» مما يصلح لاعتماد المتكلم عليه فالكلام محفوف بما يحتمل كونه
قيداً، ولا دافع لهذا الاحتمال، ومعه لا سبيل لاحراز الاطلاق.

وما أفاده المحقق النائيني ووافقه سيدنا الاستاد (قدهما) على ما حررته عنه من
«عدم دخل الاضافة في الحكم، بل ذكر متعلق اليقين في الرواية انما هو لكون

اليقين من الصفات الحقيقية ذوات الاضافة ، فلا بد وأن يكون له اضافة الى شيء وانما أضيف الى خصوص الموضوع لأن الاضافة الخارجية في مورد السؤال كانت في خصوص الموضوع ... »^(١) غير واف برفع الاجمال ، لأن محصله عدم دلالة اضافة اليقين الى متعلقه كالموضوع في مقام الاثبات الا على كون اليقين صفة حقيقية ذات اضافة ، كدلالة نفس اليقين على ذلك. وعليه فلا تدل الاضافة المزبورة على دخلها في موضوع الحكم حتى تمنع عن دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد ، اذ لا يقدح ذكر الاضافة في استفادة الاطلاق من اليقين .

ووجه عدم وفائه بالغرض هو: أنه لا ملازمة بين مقامي الثبوت والاثبات، ضرورة أنه وان لم يكن اشكال في توقف اليقين ثبوتاً كالحب والبغض ونحوهما من الصفات الحقيقية ذوات الاضافة على وجود متيقن في لوح النفس الذي هو وعاء الصور العلمية، لامتناع حصول اليقين مطلقاً أو مهملاً، لكنه لا يلزم ذكر متعلق اليقين دائماً في مقام الاثبات ، ولا عدم دلالته حين ذكره في الكلام الا على مجرد التنبيه على كون اليقين من الصفات الحقيقية ذوات الاضافة بحيث ينحصر دلالته على ذلك ولا يدل على دخل متعلقه في موضوع الحكم أصلاً .

أما الأول فيشهد له بعض الأخبار الاتية التي ذكر فيها اليقين مجرداً عن الاضافة الى متعلقه الظاهرة في موضوعية نفس اليقين من دون اضافته الى شيء كقوله عليه السلام : « من كان على يقين فشك ، ولا ينقض اليقين بالشك » .

وأما الثاني فلاحتمال دخل متعلقه وجداناً في الموضوع كسائر العناوين المأخوذة في الخطابات ، ولا يندفع احتمال الدخل الا بالقرينة ، والاف مع احتمال كل من الدخل ، والتنبيه على كون اليقين من الصفات ذات الاضافة لا يمكن استفادة الاطلاق من الصحيحة، للاجمال المانع عن الاطلاق الذي يتوقف عموم حجية الاستصحاب عليه .

وبالجملة: فلا ظهور في ذكر متعلق اليقين في كونه للتنبيه على أن اليقين من الصفات ذوات الاضافة حتى لا يمنع من استظهار الاطلاق ، بل الاجمال المانع عن استظهاره باق بحاله. والظاهر أنه اشتبه مقام الاثبات بالثبوت، فلا سبيل لاثبات الاطلاق الا التشبث بما أفاده المصنف (قده) من عدم تعلق «من وضوئه» باليقين بل بمجموع الجار والمجرور. ويتأكد المطلب بعدم معهودية اضافة اليقين الى متعلقه بـ «من» بل بالباء، فيقال: «انا متيقن بوضوئي، أو: على يقين بوضوئي» وجعل «من» بمعنى الباء خلاف الظاهر، وعلى هذا فلو فرض كون اللام للعهد أيضاً لم يقدر في عموم اليقين .

لكن ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي (قده) أولاً: بأنه مجرد احتمال لا يجدي شيئاً ما لم يبلغ حد الظهور المعتبر به . وثانياً: بأن غاية ذلك خروج «من وضوئه» عن كونه من الجهات التقييدية لليقين الى التعليلية ، ومثله لا يوجب اطلاقاً في اليقين المأخوذ في الصغرى ، فان اليقين وان لم يكن مقيداً بـ «من وضوئه» لكنه لا اطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء ، لاستحالة اطلاق المعلول لحال فقد علمته ، فالمراد باليقين هو اليقين الخاص أعني المتعلق بالوضوء ، وكون اللام للعهد معناه الاشارة الى هذا اليقين الخاص. وثالثاً: بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن جريان مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الاطلاق، وبعد تيقن نوع اليقين المتعلق بالوضوء لامجال للأخذ بالاطلاق (١) .

لكن يمكن أن يقال بان دفع جميعها: أما المناقشة الاولى فبما عرفته من ظهور الكلام فيما ادعاه المصنف خصوصاً بملاحظة عدم تعدي اليقين الى متعلقه الابالباء، فليس هو مجرد احتمال حتى يورد عليه بالاجمال .

وأما الثانية فبأنه بعد فرض تعلق كل من «اليقين» و«من وضوئه» بالمقدر وهو الكون لأنهما من الظرف المستقر ، يكون حاصله طروء قيدين عرضيين عليه

عموم حجبية الصحيحة لغير الوضوء ٩٣

وسبق^(١) «فانه على يقين :.. الخ» لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً^(٢) ، فافهم^(٣) .
مع^(٤) أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء ، لقوة احتمال أن يكون

ومجرد سبق المدخول وهو اليقين في قوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » لا يكون قرينة على كون اللام للعهد، وذلك لكامل الملازمة مع الجنس أيضاً، ضرورة أن اليقين بالوضوء من أفراد طبيعة اليقين ، فالملازمة مع الجنس موجودة أيضاً ، ومعها لا موجب لحمل اللام على العهد .

(١) متبداً خبره « لا يكون » وهو دفع دخل مقدر ، وقد تقدم بقولنا : «ومجرد

سبق المدخول ... الخ» وضمير « عليه » راجع الى العهد .

(٢) أي : مع كمال الملازمة مع العهد .

(٣) لعله اشارة الى أن الملازمة مع الجنس لا تمنع عن كون اللام للعهد اذا

كان مقتضى الصناعة العربية حملة على العهد ، فالعمدة في منع العهد ظهور التعليل في ادراج المورد في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب .

(٤) أي : مع أن « اليقين » في « فانه على يقين » غير ظاهر ... وهذا اشارة الى

وجه المعمم الثالث ، وحاصله : منع ظهور « اليقين » في اليقين الوضوئي ولو قيل بكون « فانه » جزء الشرط ، وذلك لأن هذا الظهور انما يكون اذا تعلق « من

ولو كان اليقين المتعلق بالكون مضافاً الى الوضوء لأجل كونه من الصفات الحقيقية ذوات الاضافة ، فكأنه قيل : « فانه كائن على يقين وكائن على وضوء » ومع كون القيد

في رتبة واحدة بالنسبة الى المتعلق لاتعليل ولا تقييد لليقين بالوضوء ، فيبقى اطلاقه سليماً عن المقيد والمانع .

وأما الثالث فيما عرفته أيضاً من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان

صالحاً لتقييد الاطلاق ، الا أن المدعى كما مر تجريد اليقين عن حيثية اضافته الى الوضوء ، وبعد تجريده عنها والغاء خصوصية الوضوء لا يبقى موضوع للاشكال .

« من وضوئه » متعلقاً بالظرف^(١) لا بـ « يقين » وكان المعنى « فانه كان من طرف وضوئه على يقين » وعليه لا يكون الاوسط [الاصغر] الا اليقين^(٢) ، لا اليقين بالوضوء^(٣) كما لا يخفى على المتأمل .
وبالجملة^(٤) : لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً^(٥) بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء

وضوئه « بـ « اليقين » حتى يكون من قيوده ومتعلقاته، وأما اذا كان متعلقاً بمجموع الجار والمجرور وهو « على يقين » فلا يكون « من وضوئه » من قيوده، اذ يتعلق حينئذ بما يتعلق به قوله : « على يقين » والتقدير : « فانه كائن من طرف وضوئه على يقين » فيكون « اليقين » مطلقاً غير مقيد ، كما يقال : ان زيدا من ناحية عدالة عمرو وعلمه على يقين ، فلا فيد في اليقين .

وعليه فلو أصر القائل بأن اللام للعهد لم ينفعه ذلك لاثبات اختصاص جملة « ولا ينقض اليقين بالوضوء » ، لفرض أن المعهود وهو « فانه على يقين » مهمل الخصوصية حسب الفرض ، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشيء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء .

(١) وهو « على يقين » لا المجرور فقط .

(٢) فصورة القياس من الشكل الأول هكذا : « كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه ثم شك في حدث النوم ، وكل من كان على يقين وشك لم ينقضه به » والنتيجة وجوب بناء المكلف على اليقين السابق وعدم نقضه مهما كان متعلقه .

(٣) لما عرفت من عدم تعلق « من وضوئه » باليقين حتى يكون اليقين مقيداً بالوضوء ، بل اليقين مطلق ، فلا يختص بباب الوضوء .

(٤) هذه خلاصة المعومات الثلاثة وتأيدها بتطبيق الامام عليه السلام للكبرى على موارد أخرى كالطهارة الخبثية والشك في الركعات وغيرها .

(٥) قد تقدم هذا التأيد بقوله : « وبؤيده تعليل الحكم ... » وقد تقدم توضيحه .

أيضاً .

ثم لا يخفى^١ حسن اسناد النقض

(١) هذا شروع في بيان الجهة الرابعة المتكفلة لاثبات حجية الاستصحاب في كل من الشك في المقتضي والرافع ، وضعف التفصيل بينهما ، وتوضيحه : أن من الأقوال في الاستصحاب - كما أشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع بالحجية في الثاني دون الأول ، واختاره جملة من الأعيان قديماً وحديثاً كالمحقق الخوانساري وصاحب الفصول وشيخنا الأعظم والمحقق النائيني وغيرهم قدس الله أسرارهم ، ولما اهتم به الشيخ وغيره تعرض له من تأخر عنه كالمصنف هنا وفي حاشية الرسائل ، ولا بأس ببيان بعض كلمات أرباب هذا التفصيل ثم توضيح المتن ، فنقول مستعيناً به عزوجل : قال المحقق الخوانساري (قدس) في ذيل مسألة اجزاء الحجر ذي الجهات الثلاث عن ثلاثة احجار في جواب الاستدلال باستصحاب بقاء النجاسة : « الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر ، وهو أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً ، فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى أن يعلم وجود ما جعل مزبلاً له . . . الى أن قال ... الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض به ، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ، وفيما ذكره ليس كذلك » وقال في الفصول : « وأعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار ... حجية الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض ، فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه ، اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضاً له اذا لم يكن في نفسه مقتضياً للبقاء . . . الخ » .

وقال شيخنا الأعظم : « ثم ان اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح ، وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية

الاستصحاب في جميع الموارد ، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس ، توضيحه : أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية
وتوضيح كلام الشيخ : أن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين احدهما خاصة، وثانيتها عامة ، أما الخاصة كمضمرة زرارة الواردة في الوضوء وموثق عمار الوارد في اعارة الثوب الطاهر من الذمي وغيرهما، فموردها الشك في الرفع بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لولا المزيل. وأما العامة - مثل خبر محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام : « فان الشك لا ينتقض اليقين » وغيره - فهي أيضاً تدل على القول المختار لوجود المقتضي وفقد المانع، وحيث ان المصنف ناقش كلام شيخنا الأعظم (قده) في اثبات المقتضي لحجية الاستصحاب فسي خصوص الشك فسي الرفع ، ولم يتعرض لما أفاده في دفع المانع عنه فلذا تقتصر في توضيح مرام الشيخ بما أفاده لاثبات المقتضي للقول بالاختصاص، وبيانه: أن معنى النقض الحقيقي رفع الهيئة الاتصالية الحسية الحاصلة في الأشياء وابانة أجزائها كنقض الحبل والغزل والجدار ونحوها مما يكون له هيئة اتصالية حسية ، ومنه قوله تعالى : « كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكأاً » واذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي فلا بد من حمله على أقرب المجازات، ويدور الأمر في المقام بين ارادة أحد معنيين مجازيين ، الأول : رفع اليد عن الشيء الثابت مسع وجود المقتضي لبقائه لولا عروض المزيل كالطهارة والزوجية الدائمة، والثاني: رفع اليد عن مطلق اليقين وان لم يكن في متعلقه استعداد الاستمرار ، كاليقين بالزوجية المنقطعة أو باضاعة السراج الى ساعتين لقله زيتة .
ومن المعلوم أن الأقرب الى المعنى الحقيقي هو الأول أعني الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، فكأنه عليه السلام قال: « لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك في بقاءه » وجه الأقربيه ما تقرر من أن الجملة المشتملة على فعل اذا تعلق به شيء وتعذر الأخذ بمدلول كليهما معاً قدم ظهور الفعل

على ظهور متعلقه ، كما اذا قال المولى : « لا تضرب أحداً » فان ظهور الضرب في الضرب المؤلم حاكم على اطلاق «أحد» الشامل للأحياء والأموات ، ويكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص «أحد» بالأحياء ، ولا يصير عموم المتعلق قرينة على تعميم الضرب لغير الأحياء . وفي المقام حيث كان ارادة رفع اليد عما من شأنه البقاء أقرب الى معنى «النقض» الحقيقي ، فلذا يتصرف في عموم المتعلق أعني «اليقين» ويخصص بما فيه استعداد البقاء ، وعليه فيتم المطلوب وهو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع .

فان قلت : أسند النقض في الأخبار الى نفس «اليقين» لا الى «المتيقن» حتى يتصرف فيه بقرينة النقض ويحمل على خصوص ما يقتضي البقاء دون ما لا يقتضيه .

قلت : نعم ، لكن المراد الجدي منه هو المتيقن ، اذ لو أريد النهي عن نقض اليقين فاما أن يكون النهي بلحاظ نفس اليقين ، واما بلحاظ آثاره ، وكلاهما ممنوع ، وسيأتي توضيحه عند تعرض الماتن له .

وقد تحصل : أن المنقوض في أخبار الاستصحاب لا بد أن يكون مما يقتضي البقاء بحيث يكون الشك في بقائه مستنداً الى الشك في وجود الرافع كالنوم وسائر النواقض المعهودة للوضوء . هذا توضيح مرام الشيخ (قدّه) .

وأورد عليه المصنف بالبحث تارة في مدلول مسادة «النقض» وأخرى في هيئة «لا تنقض» . ومحصل ما أفاده حول المادة : أن النقض الذي هو ضد الأبرام والاحكام انما أسند الى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم وشيء مستحكم ، لكونه أقوى مراتب الادراك ، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض ، فهو مما يعتقد ببقائه واستمراره ، بخلاف الظن ، فانه لا يظن باستمراره بل يظن بزواله .

وبالجملة : فلامحوج الى جعل «النقض» مستنداً الى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحة اسناده اليه الا اذا كان المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء والدوام ، لكونه

أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي ، بل المسند اليه هو نفس اليقين الذي فيه معنى الابرام والاستحكام ، لما عن شرح الاشارات من أن « اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الاخر ، ويعتبر فيه أمور ثلاثة الجزم والمطابقة والثبات » وعليه فلا نظر الى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام .

ويشهد لكون المصحح للاسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضي للبقاء أمور :
أولها : ظهور القضية في ذلك ، لاسناد النقص فيها الى نفس اليقين .

ثانيها : أنه لو كان مصحح اسناد النقص الى اليقين قابلية المتيقن للبقاء لا ابرام اليقين لصح اسناده الى الحجر الذي يقتضي ثلثه بقاءه في مكانه ، بأن يقال : « نقضت الحجر من مكانه » أي رفعته ، مع عدم صحته وركاكته بلاشكال . وعليه فمصحح الاسناد ثبات اليقين واستحكامه لاغيره .

ثالثها : صحة اسناد النقص الى اليقين مطلقاً وان تعلق بأمر لم يحرز اقتضاؤه للبقاء ، ولذا يصح أن يقال : « لاتنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه » حتى اذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء ، كما اذا لم يعلم أن النفط الموجود في السراج كان ليترأ واحداً أم نصف ليدر ، فعلى الأول يكون السراج مشتعلاً فعلاً ، والشك في اشتعاله حينئذ ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح وغيرها ، وعلى الثاني لا يكون مشتعلاً ، لفناء الوقود .

وعليه فلاموجب لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه مقتضى البقاء والدوام بدعوى كونه أقرب الى المعنى الحقيقي أعني الأمر المبرم الحسي ، فيتعين ارادته اذا دار الأمر بينه وبين ارادة مطلق رفع اليد عن شيء ولو لعدم المقتضي له . وذلك لما عرفت من صحة اسناد النقص الى نفس اليقين ، بل هو المتعين لأنه ظاهر القضية كما عرفت ، واذا كان الاسناد بلحاظ نفس اليقين لالمتيقن صحت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك في كل من المقتضي والرافع . هذا بعض الكلام في المادة . وأما الهيئة فسيأتي الكلام فيها انشاء الله تعالى .

حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ٩٩
وهو ضد الابرام^١ الى اليقين^٢ ولو^٣ كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء
البقاء والاستمرار، لما^٤ يتخيل فيه من^٥ الاستحكام، بخلاف الظن،
فانه^٦ يظن أنه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء
ذلك^٧،

(١) قال في القاموس: «النقض في البناء والحبل والعهد ضد الابرام، وأبرم
الحبل جعله طاقين ثم فتله، والامر أحكمه» .

(٢) متعلق بـ «اسناد النقض» واسم «كان» ضمير راجع الى اليقين .

(٣) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كان اليقين متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء
والاستمرار، كما اذا تعلق بالتدرجيات نظير العين الجارية التي تجف في بعض أيام
السنة، فانه يبنى على جريانها عند الشك في الجفاف، لوجود اليقين بالجريان،
ويسند النقض المنهني عنه الى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء .

(٤) تعليل لحسن اسناد النقض الى اليقين لا المتيقن، وضمير «فيه» راجع الى
اليقين، وهذا شروع في مناقشة كلام الشيخ الأعظم (قده) ولم يتعرض المصنف لما
أفاده الشيخ أولاً حتى يورد عليه ثانياً، رعاية للاختصار، ولكنك عرفت مارامه
الشيخ ببيان واضح فلاحظه للوقوف عليه .

(٥) بيان للموصول في «لما» وضمير «فيه» راجع الى اليقين، واستحكامه
انما هو لكونه أجلى أنحاء الادراكات وأقوى مراتبها .

(٦) أي: فان الظن لأجل تزلزله وعدم ثباته يظن بعدم استحكامه، فلا يصح اسناد
النقض اليه وان كان المظنون مما فيه اقتضاء البقاء لسو خلي وطبعه، فلا يقال:
«لا تنتقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه» اذ لا ابرام في الظن وهو الرجحان التوأم
مع احتمال الخلاف حتى يصح اسناد النقض اليه، مع أن المظنون وهو الطهارة
مما فيه اقتضاء البقاء، وضمير «فانه» للشأن، وضميراً «أنه، فيه» راجعان الى الظن.

(٧) أي: اقتضاء البقاء، واسم «كان» ضمير راجع الى الظن .

والا^١) لما صحح أن يسند الى نفس ما فيه المقتضي له ، مع ركاكة^٢) مثل « نقضت الحجر من مكانه » ولما^٣) صحح أن يقال : « انتقص اليقين باشتعال السراج » فيما اذا شك في بقاءه للشك في استعداده^٤) مع بداهة صحته وحسنه .

وبالجملة^٥) : لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد انما يكون

(١) أي : وان لم يكن مصحح النقض ما في اليقين من الابرام والاستحكام ، بل كان المصحح له ما في المتيقن من اقتضاء الدوام والاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضي البقاء صحيحاً مع عدم صحته . وهذا هو الشاهد الثاني المتقدم بقولنا : « ثانيها : أنه لو كان مصحح اسناد النقض ... الخ » والضمير المستتر في « يسند » راجع الى النقض .

(٢) بل لا يصح استعماله ، اذ المراد بنقض الحجر بقرينة « من مكانه » هو نقله الى مكان آخر ، ومن المعلوم عدم ورود النقض بمعنى النقل . نعم اذا أريد به كسره وابانة أجزائه فهو صحيح ، لكن لا يلائمه قوله : « من مكانه » لأن هذه الكلمة قرينة على ارادة النقل من النقض ، وهو غير معهود .

وبالجملة : فان أريد بنقض الحجر كسره والفصل بين أجزائه كان بمعنى كسر الحجر ، وصحته حينئذ منوطة باستعمال أبناء المحاورة .

(٣) معطوف على « لما صحح » وهذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا : « ثالثها : صحة اسناد النقض ... الخ » .

(٤) أي : شك في بقاء الاشتعال من جهة الشك في استعداد السراج له ، فقوله : « للشك » متعلق بـ « شك في بقاءه » .

(٥) هذه نتيجة ما أثبتته من الشواهد الثلاثة على كون المسند اليه نفس « اليقين » وأن مصحح الاسناد هو ابرام اليقين وثباته واستحكامه في نفسه مهما كان متعلقه .

حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ١٠١
حسن اسناد النقض اليه بملاحظته^(١) لا بملاحظة متعلقه ، فلا [ولا]
موجب^(٢) لارادة ما هو أقرب الى الامر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم
مما فيه اقتضاء البقاء ، لقاعدة^(٣) « اذا تعذرت الحقيقة فأقرب
المجازات » بعد تعذر ارادة مثل ذلك الامر^(٤) مما يصح اسناد النقض
اليه حقيقة . فان قلت^(٥) :

(١) أي : بملاحظة اليقين ، وقد اسند النقض الى العهد والبيعه لما فيهما من
ثبات الوصلة ، فمنه قوله تعالى : « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » و« لا
تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » وكذا في نقض البيعة ، وضمير « اليه » راجع الى
اليقين .

(٢) يعني : بعد صحة اسناد النقض الى نفس اليقين لا موجب لما ذكره الشيخ
الأعظم (قد ه) من ارادة المتيقن - الذي فيه اقتضاء البقاء - من اليقين . وقد عرفت
أن أساس كلامه (قد ه) كان على اثبات اسناد النقض الى المتيقن ، وكون خصوص
ما فيه استعداد البقاء أقرب الى معنى النقض . لكنك عرفت أيضاً أنه لأساس له ، وأن
مصحح الاسناد هو استحكام اليقين ، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام
وغيره ، ومن المعلوم أن وصف اليقين بما هو اعتقاد جازم لا يفرق فيه بين تعلقه
بما يبقى في عمود الزمان وما لا يبقى ، فالمناط هو اليقين بما أنه مرتبة راسخة من
العلم غير قابلة للزوال .

(٣) تعليل للمنفى وهو قوله : « ارادة » كما نص عليه شيخنا الأعظم (قد ه) .

(٤) أي : ذلك الامر المبرم المحسوس .

(٥) المستكشَل يريد اثبات مقالة الشيخ الأعظم (قد ه) من اختصاص حجية
الاستصحاب بالشك في الراجع ، وعدم حججته في الشك في المقتضي ، ولا يخفى
أن هذا الاشكال ليس تنمة لكلام الشيخ وان كان مرتبطاً بأصل دعواه ، وانما هو

اشارة الى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في الرفع ، ذكره الماتن في حاشية الرسائل بقوله: «نعم يمكن تقريب دلالة الأخبار على الاختصاص بالشك بالرفع بوجه أدق وأمتن ، وهو : أنه قد عرفت أن استعمال لفظ النقص فيها إنما هو بلحاظ تعلقه باليقين ، وقد عرفت أيضاً أنه لا يصح النهي عنه بحسبه الا فيما انحل اليقين حقيقة واطمحل كما في مورد قاعدة اليقين ، أو مسامحة كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب . . . الخ» (١) .

وتوضيحه : أنه لا ريب في امتناع تعلق وصفي اليقين والشك بأمر واحد في زمان واحد لكونهما متضادين ، فلا بد من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما ، فإن اتحد المتعلق وتغاير زمان حصول اليقين والشك - بحيث تعذر اجتماعهما - كان مورد قاعدة اليقين ، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد ثم شك يوم السبت في عدالته بنحو انتقض يقينه السابق بسبب سراية الشك الى العدالة في يوم الجمعة . وان تعدد المتعلق واتحد زمان حصول الوصفين بأن تعلق اليقين بحدوث الشيء والشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب ، لاجتماع اليقين والشك زماناً في الاستصحاب ، لأنه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث .

إذا عرفت هذا فاعلم : أن صحة اسناد النقص الى اليقين في قوله عليه السلام: « لا تنتقض اليقين بالشك » تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين وهادماً له حقيقة كتنقض النوم مثلاً للطهارة، وهذا المعنى إنما يتصور في قاعدة اليقين، لسراية الشك فيها الى اليقين وانحاء الصورة العلمية عن لوح النفس، دون الاستصحاب ، لبقاء اليقين على حاله، ضرورة أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمع مع اليقين لاناقض له حتى يصح النهي عن نقضه به ، وحيث ان الشارع الأقدس طبق هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زرارة من اليقين بالوضوء والشك في انتقاضه بالخففة والخفتين، فلا جرم يكون اسناد النقص الى

حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ١٠٣
نعم^(١) ، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة^(٢) ،
فلولم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما^(٣) صح اسناد

اليقين بعناية المجاز وهي : أن متعلق اليقين لما كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متيقن البقاء في آن الحدوث ، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقة وبقائه اعتباراً نظير ثبوت المقبول كالنظفة بثبوت القابل كالانسان ، فان ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض ، واليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً ، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقين ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء ، والمفروض أن اليقين بالبقاء قد ارتفع وتبدل بالشك ، وصح بالمسامحة أن يقال : انه اضمحل ، ويصح حينئذ النهي عنه بحسب العمل . وهذا بخلاف الشك في المقتضي ، لعدم انحلال اليقين فيه لاحقيقة ولا مسامحة .

والحاصل : أن اليقين في الاستصحاب وان لم ينقض حقيقة ، فالاسناد لا يخلو من مسامحة ، الا أنه فرق بين تعلق اليقين بما من شأنه البقاء والدوام وما ليس كذلك ، اذ في الأول يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين ، فيقوى شباهته بما اذا انتقض اليقين حقيقة كما في قاعدة اليقين ، بخلاف الثاني ، اذ لا يصح أن يقال : لولا الشك في الرافع لكان على يقين في البقاء .

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية ، وقد عرفت أنه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد احراز المقتضي والشك في الرافع .

(١) أي : سلمنا أن اسناد النقص الى اليقين في صحيحة زرارة وغيرها انما هو بلحاظ نفسه دون المتيقن ، ولكن الشأن حيث لا انتقاض ... الخ .

(٢) ضرورة كون الشك في البقاء لافي أصل الحدوث ، والا كان مورداً لقاعدة اليقين ، حيث ينتقض فيها اليقين حقيقة بسبب سراية الشك اليه .

(٣) جواب « لولم يكن » وجملة الشرط والجواب جواب لقوله : « حيث لا انتقاض » . ومحصله : أن اسناد النقص في باب الاستصحاب الى اليقين ليس حقيقياً ، لبقاء اليقين بالحدوث على حاله ، والاسناد المجازي منوط بكون المتيقن

١٠٤ منتهى الدراية ج ٧
الانتقاض اليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان^(١) هناك، فإنه^(٢) وان لم يكن معه أيضاً^(٣) انتقاض حقيقة، إلا^(٤) أنه صح اسناده اليه مجازاً، فان اليقين معه^(٥) كأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه .

قلت^(٦) : الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلق اليقين

مما يقتضي البقاء والدوام .

(١) أي : إذا كان اقتضاء البقاء محرراً في المستصحب .

(٢) الضمير للشأن ، وضمير « معه » راجع الى اقتضاء البقاء في المتيقن .

(٣) أي : كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء والاستمرار ، و« انتقاض »

اسم « يكن » والتعبير بالنقض كما في الصحيحة أولى من التعبير بالانتقاض .

(٤) استدراك على قوله : « وان لم يكن » وضمير « أنه » للشأن، وضمير « اليه »

راجع الى اليقين ، يعني : أن مصحح الاستعمال المجازي في اسناد النقض الى

اليقين انما يوجد في خصوص مورد احراز المقتضي والشك في الرفع .

(٥) أي : مع اقتضاء المتيقن للبقاء ، وضمير « كأنه » راجع الى اليقين .

(٦) هذا جواب الاشكال، وقد ذكره في حاشية الرسائل بعد بيان الدليل المتقدم

بما لفظه : « لكنك عرفت أن الظاهر أن وجه اطلاق النقض واسناده الى اليقين

في مورد الاستصحاب انما هو بملاحظة اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً وعدم

ملاحظة تعددهما زماناً » ومحصله : أن الاشكال المتقدم مبني على دخل الزمان

في متعلق اليقين والشك ، ضرورة مغايرة المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان

الثاني، فان عدالة زيد يوم الجمعة التي هي مورد اليقين تغاير عدالته في يوم السبت

التي هي مورد الشك، ومن المعلوم أن الشك في عدالته يوم السبت لا يوجب زوال

اليقين بعدالته يوم الجمعة حتى يصح اسناد النقض اليه ، فلا بد من اعتبار مصحح

للاسناد وهو ما تقدم من العناية والمسامحة .

لكن الظاهر إمكان الاسناد بعناية أخرى أقرب إلى أذهان العرف، وهي تجريد الشك واليقين عن الزمان ولحاظ اتحاد متعلقيهما ، يعني الغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء ، ومتعلق الشك من حيث كونه بقاءه ، فكان هذين الوصفين تعلقاً بذات واحدة وهي العدالة، وحيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافياً في صحة اسناد النقص إلى اليقين ، ولا يبقى مجال لتخصيص مفاد الأخبار بالشك في الرفع فقط . ففسي المثال المتقدم يصح أن يقال : « علمت العدالة ثم شك فيها » بلحاظ اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً يصح اسناد النقص إلى اليقين، ويقال: انتقض اليقين بعدالة زيد بالشك فيها سواء أكان المتيقن مقتضياً للبقاء أم لا .

فان قلت : ان اسناد النقص إلى اليقين حيث كان مجازياً على كل حال ، فمقتضى قاعدة « اذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى » هو حمل «النقص» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء، لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من حمله على رفع اليد عن مطلق اليقين وان تعلق بما ليس في ذاته اقتضاء الدوام ، وعليه يختص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع دون المقتضي ، فثبت مدعى الشيخ (قدّه) .

قلت: وان كان ذلك أقرب ظاهراً، إلا أن المدار في الأقربىة إلى المعنى الحقيقي هو العرف لا العقل، واليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له اعتباراً لأعرفاً ، لما عرفت من كون النقص مسنداً إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا يتفاوت في نظرهم بين كون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء وبين كونه مما لم يكن فيه ذلك، فالأقربىة بنظر العقل لا توجب اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع بعد كون المناط في الأقربىة نظر العرف المتبع في تشخيص مداليل الخطابات الشرعية كما لا يخفى . ويشهد له أن العرف لا يفهم من تشبيه زيد مثلاً بالأسد إلا الشجاعة ، مع كون أقرب عقلاً إلى

١٠٦ منتهى الدراية ج ٧
والشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما زماناً ، وهو ^(١) كاف عرفاً في
صحة اسناد النقص اليه واستعارته ^(٢) له بـلاتفاوت في ذلك ^(٣) أصلاً في
نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء ومالم يكن . وكونه ^(٤)
مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه [تعيينه] لاجل
قاعدة « اذا تعذرت الحقيقة » فان ^(٥) الاعتبار في الاقربية انما هو بنظر

الحيوان المفترس هو الواجدية لجميع صفات الأسد ، لا خصوص الشجاعة التي
هي احدي صفاته .

(١) أي : اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً كاف في صحة اسناد النقص الى
اليقين .

(٢) أي : استعارة النقص لليقين ، وهو عطف تفسيري لـ « صحة اسناد » .
وجه الاستعارة تشبيه اليقين بالأمر المرمر المستحكم ، واثبات أثره وهو الانفصام
للمشبه ، فالمقصود من التشبيه اثبات قابلية اليقين للانتقاض ، فيكون نظير « واذا
المنية أنشبت أظفارها » .

(٣) أي : في صحة اسناد النقص الى اليقين . والحاصل : أن تمام المناط في
صحة اطلاق النقص على شيء هو ابرامه واقتضاؤه للبقاء سواء أكان الشك فيه
للك في المقتضي أم الراجع ، ويشهد له صحة اطلاق النقص في مورد انتفاء
المقتضي كصحته عند وجود الراجع ، فيقال : « التيمم ينتقض عند وجدان الماء »
كما يقال : « ينتقض بالحدث » بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفاً .

(٤) مبتدأ خبره « لا يقتضي » وضميره راجع الى النقص ، وهو دفع توهم تقدم
بيانه بقولنا : « فان قلت : ان اسناد النقص ... قلت : وان كان ذلك أقرب ... الخ » .

(٥) تعليل لتوله : « لا يقتضي » . وقد تقدم تقريره في قولنا : « قلت : وان كان
ذلك أقرب ... الخ » .

حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي ١٠٧
العرف^١ ، لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله^٢
هذا كله في المادة^٣ .

وأما^٤ الهيئة فلإمحالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض

(١) كما عرفت في تشبيه زيد بالأسد ، فإن المتبع في صحة الاستعمالات
المجازية هو النظر العرفي دون الدقة العقلية .

(٢) أي : أهل العرف ، والأولى إسقاط « أهله » رعاية للإيجاز .

(٣) أي : في مادة النقص ، وقد عرفت أن كلمة « النقص » لاتصلح لأن تكون
قريبة على تخصيص الاستصحاب بالشك في الرفع .

(٤) هذا ناظر الى ما أفاده الشيخ الأعظم من اقتضاء هيئة « لانتقض » لتخصيص
عموم « اليقين » بموارد في الشك في الرفع بارادة المتيقن من اليقين . والمصنف
يمنع هذه الدلالة . وتفصيله : أن قوله عليه السلام : « لانتقض اليقين » وما هو بمنزله
يحتمل فيه وجوه أربعة :

أحدها : نقض نفس اليقين كما هو ظاهر القضية . ثانيها : نقض آثار اليقين
وأحكامه الشرعية . ثالثها : نقض نفس المتيقن . رابعها نقض آثار المتيقن وأحكامه .
وعلى التقادير لا يمكن أن يراد بالنقض معناه الحقيقي الذي هو فعل اختياري .
أما بالنسبة الى نفس اليقين فلوضوح انتقاضه قهراً بعروض الشك ، فلا وجود
لليقين حتى يصح تعلق النهي بنقضه ، ومن المعلوم اعتبار كون الفعل المتعلق به الأمر
أو النهي مقدوراً للعبد ، وعدم صحة تعلق التكليف بغير المقدور .

وأما بالنسبة الى أحكام اليقين ، فلأن الحكم تابع لموضوعه وجوداً وعدمياً ،
فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم أيضاً ، والا يلزم الخلف والمناقضة كما قرر
في محله ، فاذا فرض كون اليقين موضوعاً لأحكام شرعية فلا محالة تنتفي بانتفائه
كارتفاع وجوب التصديق اذا نذر ذلك مادام متيقناً بحياة زيد ، وزال يقينه .
مضافاً الى : أن حدوث الأحكام وبقاءها بيد الشارع ، فلا معنى لبقاء العبد

أحكام الشرع الا بحسب العمل ، فوجوب البقاء على الحالة السابقة حكم شرعي أمره بيد الشارع ، ولكن العمل به وامتناله من الأفعال الاختيارية للمكلف .

وأما بالنسبة الى المتيقن كالوضوء والحياة وغيرها ، فلأن بقاء المتيقن في الخارج تابع لعلته المبقية ، فان كانت هي باقية فهو باق ، والا فلا ، فبقاء المتيقن ليس فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به ، فاذا كان المتيقن هو الوضوء فبقاؤه منوط بعدم طروء الناقض واقعاً ، لا ببقاء المكلف له .

وأما بالنسبة الى آثار المتيقن كجواز الدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة ، فلما تقدم في آثار المتيقن من عدم كون الأحكام الشرعية تحت قدرة المكلف واختياره .

وبالجملة : فالنقض الحقيقي غير مراد هنا قطعاً سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية ، أم المتيقن من باب المجاز في الكلمة ، أم آثار المتيقن بالاضمار وتقدير « آثاره » بأن يكون قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين » بمنزلة قوله « لا تنقض آثار المتيقن » فيكون هنا مجاز ان أحدهما في الكلمة ، لأنه استعمل اليقين في المتيقن ، والاخر في الحذف وهو تقدير « الآثار » المضاف الى اليقين الذي أريد به المتيقن .

وإذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير ، فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل ، لأنه مما يمكن تعلق النقض به ، اذ مرجع عدم النقض حينئذ الى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين ، فكأنه قيل : « أبق عملك المطابق لليقين » وهذا المعنى قابل لتعلق الخطاب به ، لأنه في حال اليقين بالوضوء كان يصلي ويطوف ويمس كتابه المصحف مثلاً ، وفي حال الشك يبقي هذه الأعمال . ولا فرق في ارادة ابقاء العمل من « لا تنقض » بين ارادة المتيقن من « اليقين » و ارادة آثار اليقين ، و ارادة آثار المتيقن منه .

وقد ظهر من هذا البيان : أن الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين

بحسب البناء والعمل^(١) لا الحقيقة ، لعدم^(٢) كون الانتقاض بحسبها [بحسبهما] تحت الاختيار سواء كان متعلقاً باليقين كما هو^(٣) ظاهر القضية ، أم بالمتيقن ، أم بآثار اليقين بناء^(٤) على التصرف فيها بالتجوز^(٥) أو الاضمار^(٦) ،

بما فيه اقتضاء البقاء وتعلقه بما ليس فيه ذلك ، لوضوح صدق الابقاء عملاً في كلتا الصورتين على حد سواء في نظر العرف . وعليه فمن حيث الهيئة أيضاً لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الراجع هذا . وقد اتضح أيضاً عدم الوجه في التصرف في « لاتنقض » بارادة المتيقن من اليقين ، أو الاضمار بارادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ بناء منه على كون النقص محمولاً على معناه الحقيقي لو بني على أحد هذين التصرفين . وذلك لما عرفت من عدم كون النقص حقيقياً على كل تقدير ، فلا يجدي التصرف المزبور في صحة حمل النقص على معناه الحقيقي .

(١) عطف تفسيري للبناء كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي ، الذي هو المطلوب في الاستصحاب وسائر الأصول العملية دون البناء القلبي والالتزام النفساني ، وضمير « منها » راجع الى « الهيئة » و« بحسب » متعلق بـ « الانتقاض » .

(٢) تعليل لقوله : « فلا محالة يكون . . . » وضمير « بحسبها » راجع الى الحقيقة .

(٣) أي : تعلق النقص باليقين ظاهر قوله : « لاتنقض اليقين » بحسب الوضع الأدبي ، لكون اليقين مفعولاً لـ « لاتنقض » .

(٤) قيد لكل من « المتيقن و آثار اليقين » وهما الاحتمال الثالث والثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمة ، وضمير « فيها » راجع الى القضية .

(٥) يعني : المجاز في الكلمة بارادة المتيقن من اليقين .

(٦) بتقدير « الآثار » أي : آثار اليقين ، وهذا وما قبله من التجوز تعريض

بداهة^(١) أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين^(٢) كذلك لا يتعلق بما كان^(٣) على يقين منه، أو أحكام^(٤) اليقين، فلا يكاد^(٥) يجدي التصرف

بكلام الشيخ (قده).

١ (تعليل للتعميم الذي ذكره بقوله : سواء كان متعلقاً باليقين . . . الخ .
٢ (لانتفاضة قهراً بتبدله بالشك ، فلا معنى للنهي عن نقضه .
٣ (وهو المتيقن كالوضوء في مضمرة زرارة ، ووجه عدم صحة النهي عن نقضه هو ما عرفت من أن بقاء الوضوء في الخارج تابع لعلته المبقية له بعدم طروء الناقض لا ببقاء المكلف له .

٤ (معطوف على « ما » الموصول ، يعني : كذلك لا يتعلق النهي عن النقض بأحكام اليقين ، لأن الحكم الشرعي المترتب على اليقين ينتفي بزوال اليقين كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه ، ولا معنى للنهي عن نقضه حينئذ .

٥ (هذه نتيجة ما تقدم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرق فيه بين تعلق اليقين بما من شأنه الدوام وبما ليس كذلك ، وفيه رد على كلام الشيخ الأعظم (قده) حيث انه بعد بيان اختصاص النقض بما اذا كان الشك في الرفع ، قال ما لفظه : « ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه ، لأن التصرف لازم على كل حال ، فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير ، بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين » فان ظاهره امكان ارادة النقض الاختياري اذا كان متعلقاً بالمتيقن أو أحكام اليقين ، وعدم امكان ارادته اذا تعلق بنفس اليقين .

لكن قد عرفت عدم امكان ارادة النقض الاختياري مطلقاً وان تعلق بالمتيقن أو آثار اليقين ، فلا مجوز للتقدير أو الاضمار ، اذ المفروض أن هذا التصرف لا يوجب حمل النقض على معناه الحقيقي حتى يجوز ارتكابه .

بذلك^١ في بقاء الصيغة على حقيقتها ، فلامجوز له^٢ فضلاً عن^٣ الملزوم كما توهم (٥) .

لا يقال : لامحيص عنه^٤ ،

مضافاً الى منع لزوم التصرف حتى لو صح به حمل النقض على حقيقته ، ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف في الصيغة بإرادة النقض العملي ، وفي اليقين بإرادة المتيقن أو آثار اليقين ، والتصرف في الهيئة أهون من ارتكاب المجاز في اليقين ، لعدم وجود علاقة تصحح استعمال اليقين في المتيقن . هذا مع ما عرفت من أن المناسب للنقض نفس اليقين بما هو أمر مبرم .

(١) أي : بالتجاوز أو الاضمار .

(٢) أي : للتصرف بالتجاوز أو الاضمار ، وضمير «حقيقتها» راجع الى الصيغة .

(٣) هذا اشكال آخر على الشيخ تقدم بقولنا : « مضافاً الى منع لزوم ... » .

(٤) أي : لامحيص عن التصرف في متعلق النقض وإرادة نقض المتيقن ، وغرض

المستشكل تثبيت ما أفاده شيخنا الأعظم من إرادة المتيقن من اليقين في قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين » وذلك لأن اليقين في الصحيحة - أعني اليقين بالوضوء -

طريقي محض ، ضرورة أن الآثار الشرعية من جواز الدخول في الصلاة وغيره تترتب

على نفس الوضوء لا على اليقين به ، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهي الشارع

عن النقض ، وإنما يصح ذلك في اليقين الموضوعي الذي يترتب عليه شرعاً آثار

(*) هذا الاشكال غير وارد على الشيخ ، لأنه قال بعد عبارته المتقدمة : « وكيف

كان فالمراد اما نقض المتيقن ، فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه ، واما نقض

أحكام اليقين أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين ، والمراد حينئذ رفع اليد عنها ... »

وهو يدل بوضوح على إرادة النقض العملي السذي هو فعل اختياري قابل لورود

النقض عليه ، لا الحقيقي . نعم قد يوهم كلامه الأول إرادة النقض الحقيقي ، لكن

لا بد من ملاحظة تمام كلامه لاستفادة مراده زيد في علوم مقامه .

فان^(١) النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره ، لمنافاته^(٢) مع المورد .

فانه يقال : انما يلزم^(٣) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر

وأحكام، لصحة الحكم ببقاء الأثر المرتب على اليقين بعد زواله . ولكن المفروض كون اليقين في مورد الصحيحة طريقياً محضاً ، وعليه فهذا التصرف لازم لأنه بلا ملزم .

(١) تعليل له « لا محيص » وقد عرفت تقريره بقولنا : « وذلك لأن اليقين في الصحيحة ... الخ » .

(٢) أي : لمنافاة النقض بحسب العمل مع مورد الصحيحة حيث يكون اليقين فيه طريقياً محضاً الى الوضوء .

(٣) أي : انما يلزم المنافاة مع المورد . وهذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن متعلق النقض وان كان مفهوم اليقين الذي يقتضي الاستقلالية ، الا أنه يكتسب الالية والطريقة من مصاديقه الخارجية ، وبيانه : أن اليقين الخارجي بكل شيء يكون مغفولاً عنه ، بحيث لا يرى المتيقن - بالكسر - الا نفس المتعلق من دون التفات الى الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم حقيقة ، لكن المرئي وهو الصورة الذهنية - لمكان رؤية الخارج له - لا يرى الا خارجياً، نظير الصورة المنعكسة في المرآت فان الرائي يرى نفسه وان كان المرئي حقيقة هو ظله .

وبالجملة : فمصاديق اليقين كلها طرق وآلات لكشف متعلقاتها، ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد ، فلا بد من كون الطبيعي كمصاديقه ليتحد معها وينطبق عليها ، فلامحالة تسري الالية من المصاديق الخارجية الى الطبيعي أعني اليقين السذي أسند اليه النقض ، فيكتسب اليقين الكلي من أفراد المرآتية والطريقة ، فيكون اليقين الكلي الذي يسند اليه النقض في ظاهر القضية ملحوظاً طريقياً . وبهذه العناية ينطبق نقض اليقين على المورد ، فكأنه قال : « لا تنقض المتيقن » وعلى هذا فالموضوع هو المتيقن لا اليقين .

حجبة الاستصحاب في الشك في المفتضي ١١٣
الاستقلالي ، لا^١ ما اذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية وبالنظر الالي
كما هو^٢ الظاهر في مثل قضية «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهرة

ونظير المقام النص الوارد في وجوب اعادة الصلاة على من استيقن أنه زاد فيها ، فان الموضوع لوجوب الاعادة نفس زيادة الركن لا اليقين بها ، غاية الأمر أن اليقين يوجب تنجزه . ونظيره أيضاً في المحاورات العرفية ما يقال : « اذا علمت بمجيء زيد فأكرمه» مع أن لب مراد المولى اكرام زيد على تقدير المجيء لاعلى العلم به، وانما يؤخذ العلم في الخطاب طريقاً ومرآة لمتعلقه ، ولذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه .

نعم قد يؤخذ اليقين موضوعاً للحكم بحيث يكون هو تمام الموضوع أو جزؤه على تفصيل تقدم في مباحث القطع .

(١) معطوف على « لو كان » واسم « كان » ضمير راجع الى اليقين .
(٢) أي : كون اليقين ملحوظاً بنحو المرآتية هو الظاهر من قضية « لا تنقض اليقين » ولعله لأن الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقية ، وهذه الغلبة توجب الظهور في خلاف الموضوعية . أو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب ، فانها خطابات ملقاة الى العرف ، وليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين ، بل ظاهرة في معنى كنهائي وهو جعل حكم مماثل تبعداً اذا كان المستصحب حكماً شرعياً ، وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب اذا كان موضوعاً لحكم شرعي .

والوجه في هذا الظهور الكنهائي تعذر تعلق هيئة « لا تنقض » بنفس اليقين ، لانتقاضه قهراً ، ولا بآثار اليقين ، لأنها أحكام عقلية غير قابلة للجعل التشريعي ، ولا نفس المتيقن ، لأنه ان كان حكماً ببقاؤه وارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد ، وان كان موضوعاً لحكم شرعي ، فكذلك ، لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء ، لا بيد المكلف حتى يبقيه . ويتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل .

عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام^(١) بحكم مماثل للمتيقن
تعبداً اذا كان^(٢) حكماً ، ولحكمه^(٣) اذا كان موضوعاً ، لا^(٤) عبارة عن
لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام^(٥) بحكم مماثل لحكمه شرعاً
وذلك^(٦) لسراية الالية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي ،

- (١) الأولى تعديته بـ « على » ليصح تعلقه بكل من البناء والعمل ، لأنه لم يعهد
تعديته البناء - بمعنى العمل - بالبناء ، فلاحظ .
(٢) يعني : اذا كان المتيقن حكماً كما في استصحاب الأحكام كالوجوب .
(٣) أي : ولحكم المتيقن اذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار
الشرعية كالحياة والعدالة والغنى والفقر وغيرها . ولا يخفى أن مدلول أخبار
الاستصحاب أمر واحد وهو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن السابق تعبداً ، ولكن
يختلف هذا البناء العملي باختلاف المستصحب ، فقد يكون انشاء حكم مماثل
لنفسه ان كان حكماً ، وقد يكون انشاء حكم لمثل حكمه ان كان المستصحب موضوعاً
ذا أثر شرعي ، فالاختلاف في مصاديق ذلك المكني عنه لافي نفس مفاد دليل
الاستصحاب .

- (٤) معطوف على « ظاهرة عرفاً » يعني : لأن قضية « لانتقض » لزوم العمل
بآثار نفس اليقين حتى ينافي مورد الرواية من جهة كون اليقين فيها طريقاً قطعاً .
(٥) ظرف مستقر نعت لقوله : « العمل » يعني : لأنها عبارة عن لزوم العمل
بآثار نفس اليقين الحاصل ذلك - أي العمل بآثار اليقين - بالالتزام بحكم مماثل
لحكم اليقين .

- (٦) تعليل لقوله : « كما هو الظاهر » ودفع لتوهم تقدم بيانه ، ومحصل
التوهم : أن الطريقية والاستقلالية من الحالات العارضة على اليقين المصدقي دون
المفهومي ، لوضوح أن مفهوم اليقين لا يكون مرآة حتى يلاحظ فيه المرآتية ، كما
أن مفهوم المرآت لا يكون آلة للنظر والاراءة ، بل مصداقه الخارجي ، ومن الواضح

فيؤخذ^(١) في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله^(٢) فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ^(٣) فيما له دخل فيه أو تمام الدخل^(٤)، فافهم^(٥).

أن اليقين في قولهم عليهم السلام: «لاتنقض اليقين» قد استعمل في المفهوم منه، فكيف يلاحظ مرآة للمتيقن، بل لابد من ارادة الاستقلالي منه، فينوجه حينئذ اشكال المنافاة مع اليقين بالوضوء الذي هو مورد الرواية، اذ لا ريب في ارادة الالي من هذا اليقين.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «وذلك لسراية» وقد عرفت توضيحه بقولنا:

«ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد فلا بد... الخ».

(١) أي: يؤخذ اليقين - في موضوع حكم الشارع بحرمة النقص - مثلاً بلحاظ مرآتي ويكون تمام الموضوع ذات المتيقن، وحيث انه لم يستعمل هذا اليقين في أفراد التي يكون النظر اليها استقلالياً لكونها جزء موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النظر الى هذا المفهوم الكلي أيضاً آلياً، لسراية أحكام المصاديق الى الطبيعي.

(٢) أي: عدم دخل اليقين في موضوع الحكم، لكون الموضوع ذات المتيقن.

(٣) هذا عدل لقوله: «فيؤخذ» أي: ربما يؤخذ اليقين في موضوع يكون لليقين دخل في الموضوع، فتسري الاستقلالية من مصاديق ذلك اليقين الى الكلي المأخوذ في لسان الدليل، لأن اليقين المستعمل في الأفراد بلحاظ استقلالي يستعمل في المفهوم الكلي أيضاً بلحاظ استقلالي.

(٤) اذا لم يكن للواقع المعلوم دخل في الحكم، بل كان تمام الموضوع هو

اليقين.

(٥) لعله اشارة الى: أن مجرد سراية الالية من اليقين الخارجي الى اليقين

(*) أورد شيخنا المحقق العراقي على جعل اليقين مرآة لمتعلقه أولاً: بمخالفته

للأصل المعول عليه من ظهور كل عنوان في الحكاية عن ارادة مفهومه استقلالاً.

المفهومي لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآتاً وطريقاً الى المتيقن .

نعم يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقة في اليقين المفهومي اذا اقتضت الضرورة لحاظ الالية فيه . فدعوى ظهور مثل قضية « لانتقض » في اليقين الطريقي لاتخلو عن الجراف. وعليه فلا يمكن المساعدة على ما ذكره شيخنا الأعظم (قده) من ارادة المتيقن بالتصرف المزبور ، فتأمل جيداً .

وثانياً : بأن لازم المرآتية على ما اعترف به المصنف في المعنى الحرفي أن يكون اليقين بمفهومه مغفولاً عنه في مقام الاستعمال، مع أنه ليس كذلك في المقام. بل لازم ذلك استعمال اليقين في خلاف وضعه ، لوحدة المعنى الاسمي والحرفي ذاتاً واختلافهما بحسب الاستعمال، فمعنى مرآتية اليقين هنا استعماله بنحو المعنى الحرفي. ودعوى سراية المرآتية من المصاديق الى المفهوم ممنوعة، اذ لازم سراية المرآتية عدم الالتفات الى حيثية استحكامه أيضاً ، ومعها كيف يمكن جعل هذه الحيثية مصححة لاضافة النقص اليه، فلا بد أن يكون المصحح للاضافة حيثية اتصال المتيقن ، وهذا ينتج اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع بعد احراز بقاء المقتضي، وهو ضد المقصود من عموم حجيته لأجل اسناد النقص الى اليقين^(١). ثم سلك (قده) مسلكاً آخر لاثبات عموم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً بما حاصله: أن اليقين مأخوذ في القضية عنواناً لامرآتاً للمتيقن، فهو بمعناه الاسمي موضوع لحرمة النقص سواء ترتب الأثر عليه أم على المتيقن ، اذ قد يترتب الحكم الشرعي على اليقين بنفسه كالعلم بالنجاسة الموضوع للمانعية على ما هو ظاهر بعض الأخبار ، وقد يترتب على المتيقن كالطهارة الحدئية ، لترتب الاثار الشرعية عليها لا على العلم بها، وحيث كان المنقوض هو اليقين الملحوظ استقلالاً، والمفروض اطلاق اليقين والشك من حيث المتعلق كان الاستصحاب حجة

.....

في جميع الانقسامات الأولية .

وتوهم استلزام هذا البيان لاجتماع اللحاظ الالي والاستقلالي في اليقين المنقوض ، لاقتضاء ترتب آثار اليقين للحاظه استقلالاً ، وترتب آثار المتيقن للحاظه آلياً (مندفع) بأن المقصود لحاظ اليقين استقلالياً فقط ، لكن آثار اليقين قد تترتب عليه حقيقة ، كما في العلم المأخوذ في الموضوع ، وقد تترتب عليه بالعناية لكونها آثاراً للمتيقن ، لكن محركية الأحكام الواقعية لما كانت منوطة بالعلم بها و كان التعبد ببقاء اليقين في ظرف الشك بلحاظ الجري العملي صح عدّ أحكام المتيقن أحكاماً لليقين ، وعليه فالملاحظ هو اليقين الاستقلالي فقط ، فلم يلزم اجتماع لحاظين في اسناد واحد .

لكنه لا يخلو من غموض ، أما اشكاله على الماتن فيجاب عنه بأن مقصود المصنف (قده) من آلية اليقين للمتيقن ليس هو النظر الالي المقوم للمعنى الحرفي المقابل للمعنى الاسمي ، ضرورة اسناد النقص هنا الى اليقين ، فلو كان اليقين ملحوظاً آلة وعبرة للمتيقن كما هو الحال في الابتداء المغفول عنه في « سرت من البصرة » المدلول عليه بحرف الجر ، والظرفية المغفول عنها في « زيد في الدار » ونحوهما من المعاني الحرفية لم يصح اسناد النقص الى اليقين . بل المراد أن اضافة النقص الى اليقين انما تكون بلحاظ آثار المتيقن ، لانقراض اليقين بتبدله بالشك ، ومن المعلوم أن هذا الاستعمال المجازي متوقف على النظر الى اليقين ولحاظه بما هو اسم ، كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع ، لاناطة صحته بالالتفات الى معناه الحقيقي و ارادة معنى آخر منه ، فكأنه قال عليه السلام : « لانتقض المتيقن » مما يصح تعلق النقص الاختياري به .

والحاصل : أن ما قرره المصنف في المعنى الحرفي من الغفلة عنه لاربط له بما أفاده هنا من استعمال اليقين مجازاً بلحاظ آثار المتيقن . ولو كان مراده من المرآتية هو الالية المقصودة في المعاني الحرفية لاختل اسناد النقص الى نفس

اليقين ، كما لا يصح وقوع الحرف ركناً في الكلام كأن يقال : « من ابتداء »
و « في ظرفية » .

ومما ذكرنا ظهر اندفاع اشكاله الثاني - من كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه -
فان اليقين هو المسند اليه والملتفت اليه في مقام الاسناد ، ولم يلزم لحاظ المتيقن
حتى يراعى حيثية اتصاله واستعداده للبقاء .

وأما ما أفاده (قده) في تحقيق مختاره فلا يخلو أيضاً من شيء ، فان خطاب
« لا تنقض » حيث كان من الخطابات الشرعية فلا بد أن يكون النقض بلحاظ الأثر
الشرعي ، وحيث انه في اليقين نادر جداً فلا بد من ارادة آثار المتيقن ، وكون اليقين
حينئذ آلياً لا استقلالياً .

وما أفاده من كون أحكام المتيقن آثار اليقين بالعناية لا يفي بدفع الاشكال ،
اذ لأثر لليقين الا تنجيز الأحكام الواقعية ، وهو أثر عقلي لاشرعي ، وعليه فآثار
المتيقن أجنبية عن اليقين فكيف تعد من آثاره ؟ والنقض بصحة التعبد بلحاظ الأثر
العقلي كما هو الحال في اقتضاء أدلة الأمارات لقيامها مقام القطع الطريقي مع
انحصار الأثر في التنجيز والتعذير (غير متجه) وذلك لتوقف ورود هذا النقض
على كون المجعول الشرعي في الأمارات تميم كشفها وتنزيلها منزلة القطع ، وقد
تقدم في مبحث الأمارات ضعف هذا المبنى وعدم التعبد الشرعي فيها ، وأن أدلة
الأمارات امضاء لبناء العقلاء من دون تعبد وتنزيل في البين ، فلا مورد لهذا النقض
أصلاً .

ثم انه ينبغي تعقيب كلام المصنف (قده) بوجوده أخرى استدلل بها على اختصاص
حجية الاستصحاب بالشك في الرفع ، لترتب الآثار الفقهية عليه ، فنقول وبه نستعين
انه ينبغي قبل التعرض للأدلة بيان أمرين :

أحدهما : توضيح مراد شيخنا الأعظم (قده) من المقتضي في تفصيله بين
الشك في المقتضي والرفع . والظاهر أن مقصوده منه هو مقدار استعداد المستصحب

للبقاء في عمود الزمان ، فان شك في مقدار اقتضائه للاستمرار فيه فهو شك في المقتضي . وان شك في زواله من ناحية عروض زماني مزيل له كان من الشك في الراجع . وقد أصر المحقق النائيني تبعاً لاستاذه المحقق السيد محمد الاصفهاني (قدس سرهما) على أن هذا هو مراد الشيخ .

ويستفاد ذلك مما صرح به الشيخ (قدس سره) في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء بقوله : « الثالث : من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل ... الخ » . نعم كلامه في مناقشة استدلال المحقق في المعارج ظاهر في ارادة معنى آخر منه ، حيث قال الشيخ : « وفيه : أن المراد بالمقتضي اما العلة النامة للحكم أو للعلم به أعني الدليل أو المقتضي بالمعنى الأخص » لكن التأمل فيه يرشد الى أنه (قدس سره) بصدد ابطال دليل المحقق ، وأن المقتضي في كلامه هو العموم أو الاطلاق ، ولا ربط له بما اختاره الشيخ في معنى المقتضي من استعداد المستصحب للبقاء لولا طروء المزيل ، فلا حظ كلاميهما .

وعلى هذا فلا يراد بالمقتضي الملاك وفي قبالة الراجع كاقضاء العلم لوجوب الاكرام ومانعية الفسق عنه ، اذ لا سبيل لاحراز مناطات الأحكام الا الخطابات ، ولازمه انسداد باب الاستصحاب في الأحكام ، لتبعية الحكم لملاكه تبعية المعلول لعلته ، والشك في الحكم ملازم للشك في مناطه . مضافاً الى جريان النزاع على مذهب غير العدلية ممن ينكر أصل التبعية للملاكات .

كما لا يراد بالمقتضي أيضاً الفاعل وما يترشح منه الأثر كالنار ، في قبالة الشرط المتمم لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل ، وعدم المانع ، لجريان الاستصحاب في العدميات التي لا معنى للاقتضاء بمعنى افاضة الوجود عليها .

كما لا يراد بالمقتضي أيضاً موضوعات الأحكام أي ما يستتبع حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً كاقضاء الوضوء للطهارة وعقد النكاح لعلقه الزوجية ، وراجع هذه الأمور

كنواقض الوضوء والطلاق والفسخ . وذلك لاعتبار اتحاد القضيتين ، واحراز
المقتضي بمعنى الموضوع أمر متسالم عليه ، فلا ينبغي جعل التفصيل بين المقتضي
والرافع ناظراً الى المقتضي بهذا المعنى .

ثانيهما : تعيين موارد الشك في المقتضي والرافع ، فنقول : ان المستصحب
اما أن يكون موضوعاً واما أن يكون حكماً شرعياً ، فان كان موضوعاً وشك في
بقائه من جهة التردد في مقدار عمره فهو شك في المقتضي ، وان شك فيه للشك
في حدوث قاسر زمني موجب لانعدامه عن صفحة الوجود مع قابليته ذاتاً للبقاء
لولاه فهو شك في الرافع .

وان كان حكماً شرعياً فاما أن يكون محدوداً بغاية معينة في لسان الدليل ، واما
أن لا يكون محدوداً بها ، فعلى الأول قد ينشأ الشك في البقاء من عدم احراز المقتضي ،
كما اذا شك حكماً في أن غاية وقت صلاة العشاء نصف الليل أو آخره ، أو مفهوماً
كالعلم بأن غاية وجوب الامساك هو الغروب المردد مفهومه بين استتار القرص وزوال
الحمرة المشرقية . وقد ينشأ الشك في البقاء من الشك في تحقق الغاية بنحو الشبهة
الموضوعية كالشك في طلوع الشمس لقيم ونحوه ، وهذا ملحق بالشك في الرافع ،
اذ الرافع هو الحادث الزمني ، ومن المعلوم أن غاية وقت فريضة الغداة نفس
الزمان أعني الطلوع .

وعلى الثاني - أعني عدم محدودية الحكم الشرعي بغاية معينة - فالشك في
بقائه يستند الى الشك في طرؤه المزيل أعني العناوين الثانوية كالضرر والاضطرار ،
لامن الشك في المقتضي ، لامكان احراز دوامه اما بنفس دليل تشريعه واما بدليل
آخر مثل قوله عليه السلام : « حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام
الى يوم القيامة » .

اذا عرفت هذا فاعلم أنه قد استدل على عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في
المقتضي بوجوه خمسة : أولها ما تقدم فسي التوضيح عن المحقق الخوانساري

وصاحب الفصول والشيخ الأعظم (قدهم) وأجاب عنه في المتن . ثانيها : ما أفاده المصنف هنا مجملاً وفي حاشية الرسائل ببيان أوفى ، وأجاب عنه في المتن أيضاً وقد تقدم بيانه .

ثالثها : ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من تقدير اليقين بالبقاء في ظرف الشك ، قال : « قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقة في زمان الشك، وهذا المعنى انما يتحقق في القاعدة، وأما في الاستصحاب فليس اضافة النقص الى اليقين بلحاظ وجوده في السابق ، بل هو باعتبار تحققه في زمان الشك بنحو من المسامحة والاعتبار، اذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق في الاستصحاب أصلاً، وانما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين ، كما أن الأخذ بالحالة السابقة ليس عملاً باليقين ، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال ، فلا بد في تصحيح اضافة النقص اليه بالنسبة الى زمان الشك من اعتبار وجود تقديري له ، بحيث يصدق بهذه الملاحظة أن الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين ، ورفع اليد عنه نقض له ، ومن المعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هيّن عرفاً وأما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضي فبعيد جداً ... »^(١) . ويرد عليه ما في حاشية المحقق الاصفهاني (قده) من الاشكال الاتباتي ، وذلك لمخالفة اسناد النقص الى اليقين التقديري لظواهر أخبار الاستصحاب « فان الظاهر من قوله عليه السلام : ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام : والا فانه على يقين من وضوئه ، أو : لأنك كنت على يقين من طهارتك ، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقص باعتبار اليقين المذكور، لا اليقين المقدر، ومن الواضح أن اليقين المتعلق بالبقاء في ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين بالحدوث ، لأنه مضاف الى الحدوث بالذات والى البقاء بالعرض »^(٢) . رابعها : ما أفاده المحقق النائيني (قده) وهو : أن اليقين المقتضي للجري

العملي غير متحقق في الشك في المقتضي ، وذلك لأن مفاد أخبار الباب وجوب
 ابقاء اليقين السابق عملاً ، وحيث ان اليقين مرآت للمتيقن فالمقصود ابقاء المتيقن
 بترتيب آثاره في زمان الشك بحيث لو خلي وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين
 ببقاء المتيقن ، وهذا يتوقف على اقتضاء المتيقن للدوام في عمود الزمان ليتحقق
 الجري العملي على طبقه ، فلولم يكن له ذلك الاستعداد لم يصدق النقص ، وانما
 هو الانتقاض ، لفرض عدم اقتضائه للجري العملي كي يكون رفع اليد عنه نقضاً
 لليقين بالشك. ولو لم يحرز قابليته للبقاء فلا أقل من الشك في صدق النقص على
 رفع اليد عنه ، لدورانه بين النقص والانتقاض ، ولا يندرج في عموم قوله عليه السلام :
 « لا تنقض اليقين بالشك » لامتناع التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية . مثلاً
 يكون رفع اليد عن ترتيب آثار الزوجية على العقد الدائم لمجرد الشك في الطلاق
 أو الفسخ نقضاً لليقين بالشك ، بخلافه في العقد المنقطع بعد بلوغ الأجل ، فانه
 من انتقاض المتيقن وهو الزوجية الموقته .
 واذا تردد العقد بين الدوام والانتقاض فعدم ترتيب أحكام الزوجية بعد شهر مثلاً
 ليس نقضاً لليقين بها بالشك ، لاحتمال كونه انتقاضاً ، وهو شبهة موضوعية لدليل
 حرمة النقص ، هذا (١) .

لكن يمكن أن يقال : ان اليقين كما تقدم يمتاز عن الظان والشك بشبته واستحكامه
 كالحبل والغزل ، والعناية المصححة لاسناد النقص اليه هي حيثية قراره في النفس
 ورسوخه فيها ، وأما الجري العملي عليه فهو حكم العقل أو العقلاء بلزوم رعاية الواقع
 المنجزه أو بسائر الطرق ، فالإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين ، ولا يكون
 منشأ عروضهما عليه واتصافه بهما جهة اتصال المتيقن واستمراره أو وجوب الجري
 العملي عليه حتى يتجه ما أفاده (قده) من لزوم احراز المقتضي لهذا التحرك العملي ،
 فمصحح الاسناد هو ذات اليقين بما أنه انكشف تام لا يعتريه شك وريب ، ولا فرق

.....

في هذا بين تعلقه بما هو طويل العمر وقصيره .

والحاصل : أن النقص أسند الى نفس اليقين ، فاللازم هو ابقاء الجري العملي على طبقه ، ومن المعلوم تحققه في كل من الشك في الممتضي والرافع ، فلودار العقد بين الدوام والانقطاع مدة شهر ، فبعد مضي تلك المدة لمانع من جريان استصحاب الزوجية المتيقنة والجري العملي على طبق اليقين السابق .

خامسها : ما أفاده المحقق النائيني أيضاً من : أن الشك في الممتضي يوجب انهزام اليقين السابق ، اذ يعتبر في الاستصحاب حدوث اليقين أولاً وتبدله بالشك ثانياً ، وصدق نقض اليقين بالشك متوقف على أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه ، وهذا انما يصح اذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان حتى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بوقت خاص ، فاذا لم يعلم استعداد المستصحب للبقاء في مدة معينة كعشرة أيام ، وشككنا في اليوم الثامن في بقائه للجهل بمقدار عمره لم يكن استمراره في هذه المدة معلوماً كي يصير مشكوكاً فيه حتى يبنى على بقائه ، بل وجوده في اليوم الثامن مشكوك فيه من أول الأمر ، فلا يقين بالاستمرار حدوثاً حتى يبنى عليه بقاء . وعليه يختص « لانتقض » بما أحرز قابلية المتيقن للدوام وتمحض الشك في وجود الرافع .

لكنه كسابقه لا يخلو من غموض ، أما أولاً : فلأن المعبر في الاستصحاب أمران أحدهما اليقين بثبوت الحالة السابقة وعدم زواله بسراية الشك اليه ، والا انطبق عليه قاعدة اليقين ، والآخر الشك في البقاء . أما اعتبار احراز ارسال المتيقن في صحة اسناد النقص فلا دليل عليه ، كما لا تتوقف صحة الاسناد المزبور عليه ، لكفاية نفس ابرام اليقين فسي ذلك ، وعليه فلو لم يحكم عليه بالاستمرار لصدق عليه النقص بالشك ، وهو ممنوع شرعاً .

وأما ثانياً : فلأن دعوى لزوم أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين في زمان حدوثه حتى يختص الدليل بالشك في الرافع غير ظاهرة ، ضرورة أن القطع

ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك

(١) هذا هو الجهة الخامسة من الجهات المتعلقة بصحيفة زرارة ، والغرض من هذا الكلام اثبات عموم الصحيحة لحجية الاستصحاب في كل من الموضوع والحكم ، ببيان : أن اليقين في قولهم عليهم السلام : « لاتنقض اليقين بالشك » بالحدوث منحصر بزمان الحدوث ، ولا يشمل زمان وجود الرافع ، لاحتمال طروء المزيل في الان الثاني ، فيقال : ان وجود المتيقن مع احتمال وجود الرافع غير متيقن من أول الأمر ، كعدم تيقن بقاء العقد بعد شهر لاحتمال كونه موقناً ، فلا يحرز المقتضي فيه من بسو وجوده . ومن المعلوم أنه لافرق في انتفاء العلم بوجود المتيقن في زمان الشك بين كون علة الشك عدم العلم بوجود المقتضي في زمان الشك وبين كونها الشك في طروء الرافع ، حيث ان زمان الشك في وجود المتيقن لم يتعلق به اليقين حين حدوثه ، بل يكون من قبيل الشك الساري على التقريب المتقدم من الميرزا (قده) ، لصيرورة وجود المتيقن في زمان الشك مشكوكاً فيه من أول الأمر ، وهذا غير الاستصحاب ، مع أن المنكر لحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي لا يقصد ارجاع الشك فيه الى قاعده اليقين ، بل مع فرض صدق الشك في البقاء ينكر اعتباره .

هذا كله مضافاً الى النقض على هذا القول بأمر تسالموا على جريان الاستصحاب فيها مع أنها من الشك في المقتضي ، منها : استصحاب عدم النسخ ، مع أن الشك فيه في سعة الجعل وضيقه ، اذ حقيقته انتهاء أمد الحكم لثلا يلزم البداء المستحيل في حقه تعالى .

ومنها : استصحاب الموضوعات الخارجية ، كحياة زيد وعدالة عمرو ونحوهما ، لعدم كون استعدادها للبقاء منضبطاً حتى يشك في بقائها من جهة الرافع خاصة بل أكثر ما يقع الشك فيه منشؤه عدم احراز قابليتها للاستمرار ، فليتأمل . وقد تحصل : صحة ما ذهب اليه الماتن من عموم حجية الاستصحاب في كل من الشك في المقتضي والرافع .

جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية الموضوعية ١٢٥
قابلاً للتنزيل بلا تصرف^(١) وتأويل ، غاية الامر تنزيل الموضوع^(٢)
بجعل مماثل حكمه ، وتنزيل الحكم^(٣) بجعل مثله ، كما أشير إليه
آنفاً^(٤)

مطلق يشمل اليقين بكل من الموضوع والحكم ، ولم تقم قرينة على ارادة أحدهما
بالخصوص ، فمقتضى اطلاق الدليل هو ارادة كل يقين سواء تعلق بالموضوع أم
بالحكم . غاية الامر : أنه اذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لانتفض» جعل حكم
مماثل لحكمه ، واذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه . وهذا
التعميم يستفاد من التعليل الوارد في الصحيحة الظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي
عقلاني لأمر تعبدية .

ومورد الرواية وان كان شبهة موضوعية ، حيث ان الشك في انتقاض الطهارة
نشأ من احتمال تحقق النوم بالخففة أو الخفتين بعد العلم بأصل الحكم وهو ناقضية
النوم لها ، الا أنه لا يخصص عموم الوارد ، كما قرر في محله ، فالعبرة بعموم الوارد
لا بخصوصية المورد كما هو واضح .

فالمتحصل : أن الاستدلال بهذه الصحيحة تام ، ومدلولها عام لاعتبار الاستصحاب
في الموضوعات والأحكام .

(١) يعني : بلا تصرف زائد على ما تقدم من حمل النقص على النقص العملي ،
لتعذر ارادة النقص الحقيقي من «لانتفض» على كل تقدير كما عرفت آنفاً .

(٢) كاستصحاب الزوجية اذا شك في ارتفاعها بطلاق ونحوه ، فان مقتضى هذا
الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم الزوجية الواقعية كوجوب الانفاق ظاهراً
بالنسبة الى المرأة المشكوكة زوجيتها ، فوجوب الانفاق حال العلم بالزوجية حكم
واقعي ، وحال احرازها بالاستصحاب حكم ظاهري مماثل للواقعي .

(٣) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة الثابت زمن حضوره عليه السلام .

(٤) حيث قال : بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدياً اذا كان حكماً ... الخ .

كان ^(١) قضية «لاتنقض» ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية . واختصاص ^(٢) المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها ^(٣)، خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لاجل ^(٤) الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل ^(٥).

(١) جواب «حيث كان» وهذا بيان عموم حجبة الاستصحاب للشبهات الحكمية الكلية والموضوعية ، وقد عرفت توضيحه .
 (٢) مبتدأ خبره «لا يوجب» أي : اختصاص المورد - وهو ناقضية الخففة والخففتين للوضوع - بالاخيرة وهي الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد كما عرفته آنفاً .

(٣) أي : تخصيص قضية «لاتنقض» بالشبهة الموضوعية .
 (٤) تعليل لقوله : «قد أتى» وضمير «بها» راجع الى القضية الكلية الارتكازية، وضمير «أنها» الى قضية «لاتنقض» .

(٥) لعله اشارة الى : أن كون المورد من الشبهة الموضوعية مبني على جعل الظهارة من الأمور الخارجية التي كشف عنها الشارع . وأما بناء على كونها من المجموعات الشرعية فيكون المورد من الشبهة الحكمية . لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحيحة للشبهات الموضوعية ، وجوابه هو دلالة «لاتنقض اليقين» على ذلك . هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول اولى صحاح زرارة (*) .

(*) وبقيت أمور لم يتعرض لها المصنف هنا ينبغي التنبيه عليها تمييزاً للاستدلال بهذه الصحيحة على حجبة الاستصحاب وعموم حجته في جميع الأبواب . منها : ما قيل من ظهور الرواية في خلاف ما تسالموا عليه من حكومة الأصل السببي على المسببي ، وبيانه : أن سؤال زرارة ثانياً بقوله : «فان حرك شيء في جنبه وهو لا يعلم» اما أن يكون سؤالاً عن حكم الشبهة الموضوعية واما عن الشبهة المفهومية ، وقد تقدم في التوضيح أن الأول هو الذي استظهره المصنف في

الحاشية، وعليه يشكل بأن الشك في بقاء الوضوء حيث انه ناش في عروض النوم كان المناسب اجراء الاستصحاب في عدم النوم لافي الوضوء الذي يتسبب الشك في بقائه عن الشك في طروء حدث النوم، اذ لازمه اما رفع اليد عن حكومة الأصل السببي على المسببي، واما عدم دلالة الصحيحة على الاستصحاب ، بل على قاعدة المقتضي والمانع، حيث انه لأصل حاكم عليها، وهو أيضاً لا يرتضيه المصنف كما سيأتي كلامه قريباً .

وأجيب عن الاشكال تارة : بأن قوله عليه السلام : « والا فانه على يقين من وضوئه » منطبق على عدم النوم بجعل عدم وجوب الوضوء كناية عن عدم تحقق سببه وهو النوم ، لشدة الملازمة بينهما ولو في خصوص المورد .

وأخرى : بمنع تسبب وجوب الوضوء عن النوم ، لكون الطهارة والحدث أمرين وجوديين عرضيين لم يتسبب أحدهما عن الآخر حتى يكون بينهما ترتب وطولية ، غايته ملازمة وجود أحدهما لارتفاع الآخر ، لما بينهما من التمانع في الوجود .

وثالثة : بعدم جريان أصالة عدم النوم في نفسها في المقام لكونها مثبتة ، ضرورة اشتراط حكومة الأصل السببي على المسببي بكون الترتب شرعياً واندراج المستصحب ببركة الأصل السببي تحت الكبرى الكلية الشرعية حتى يترتب عليه الحكم المترتب على ذلك العنوان كاستصحاب العدالة لاندراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق عنده. وفي المقام لم يرد كبرى شرعية بأن الوضوء باق مع عدم النوم كي يحرز جزؤه العدمي بالأصل، وانما هو حكم عقلي مستفاد من أدلة ناقضية النوم كقوله عليه السلام : « لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك أو النوم » فيحكم العقل بأن الوضوء اذا تحقق وكانت نواقضه محصورة غير متحققة وجداناً الا النوم المنفي بالأصل فهو باق ، وهذا الشك لا يرتفع بأصالة عدم النوم الا بالأصل المثبت .

وأنت خبير بما في الجميع ، أما في الأول: فلمناقضته لظهور الرواية في تطبيق

الاستصحاب على نفس الوضوء ، ولا موجب لرفع اليد عنه حتى توجب دلالة الاقتضاء ارادة معنى كنائي منه .

وأما في الثاني : فلما أفاده شيخنا المحقق العراقي من منافاته للأدلة الدالة على وجوب الوضوء عند تحقق هذه الأحداث الظاهرة في كونها بنفسها من موجبات الوضوء ، فالتسبب متحقق شرعاً .

وأما في الثالث : فلأن ما أفيد من عدم الترتب الشرعي غير ظاهر جداً ، فإن الدليل المتكفل لبيان ناقضية النوم ليس مفاده الا تقييد المجعول الشرعي في مرحلة البقاء بعدم ذلك الناقض كتقييد حدوث الشيء بعدم مانعه كلبس مسالا يؤكل في الصلاة ، ولا يعقل اهمال الحاكم لما يزاحم المقتضي حدوثاً أو بقاءً ، بل لا بد من تقييد موضوع حكمه بعدمه ، وهذا معنى الأخذ في لسان الدليل كقوله عليه السلام : « من لم يجد طعم النوم لم يجب عليه الوضوء » من موضوعية عدم النوم لعدم وجوب الوضوء ، فالمتوضىء الشاك في تحقق النوم لا يجب عليه الوضوء ، لاحتراز جزئه العدمي بالاستصحاب ، ويعود الاشكال وهو جريان الاستصحاب في المسبب دون السبب .

ولعل الصحيح في دفع الاشكال أن يقال : ان حكومة الأصل السببي على المسببي وان كانت مسلمة عند الأكثر فيما اذا كان الترتب شرعياً كالمقام ، الا أن ذلك انما يثمر اذا كان الأصلان متخالفين بحسب المقاد ، كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء مستصحب الطهاره . وأما اذا كان مفاد كليهما واحداً لم يترتب ثمرة عملية على تحكيم الأصل السببي على المسببي . هذا مضافاً الى ورود نظير المقام في موثقة مسعدة بناء على كون قوله عليه السلام : « وذلك مثل الثوب... » تطبيقاً للصدر على الأمثلة ، اذ فيها ما هو مورد قاعدة اليد والاستصحاب ، ومع ذلك حكم عليه السلام بحلية كل شيء لم يعلم أنه حرام التي هي قضية قاعدة الحل . فلعل الوجه في عدوله عليه السلام عن اجراء الأصل في السبب الى اجرائه

في المسبب هو عدم ثمره عملية مترتبة على حكومة الأصل السببي على المسيبي هنا، فتأمل جيداً .

ومنها : اشكال على دلالة المضمرة على عموم حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وقد تعرض له الشيخ الأعظم وأجاب عنه، قال: «وربما يورد على ارادة العموم من اليقين بأن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي» ثم أجاب عنه بما توضيحه : أن أداة السلب ان كانت وارده على العموم الثابت - أي الملحوظ معنى اسماً قبل ورود السلب عليه - كان حينئذ من سلب العموم ، لاعموم السلب ، حيث ان مدخول أداة السلب وهو العموم مقدم رتبة على أدواته ، وان لم يكن كذلك بأن كان العموم متولداً من السلب - بحيث لو لم يكن سلب لم يكن عموم كما في النكرة والمفرد المحلى باللام الواقعين في حيز السلب ، اذ العموم فيهما وليد السلب ومعلوله ومتأخر عنه ، ولا يمكن أن يتقدم على السلب حتى يسلب بنفس النفي المولد له كما هو واضح - كان حينئذ من عموم السلب ، لأن العموم يتحصل بنفس السلب .

ففي المقام يستفاد عموم السلب من كلمة « لا » الناهية في قولهم عليهم السلام: « لا تنقض اليقين » اذ اليقين بنفسه لا يفيد العموم ، بل عموم سلبه يستفاد من كلمة « لا » وهذا يسمى بعموم السلب، فمعنى الجملة المذكورة حينئذ هو : أنه لا تنقض شيئاً من أفراد طبيعة اليقين بالشك .

فنحصل من جميع ما ذكرناه وفاء مضمرة زرارة سنداً ودلالة باعتبار الاستصحاب

في جميع الموارد .

قاعدة المقتضى والمانع

ومنها : ما أفاده بعض المدققين من انكار دلالة الصحيحة على الاستصحاب، بل على قاعدة الاقتضاء والمنع ، لأنه عليه السلام جعل غاية عدم ايجاب الوضوء

الاستيقان بالنوم الذي يكون رافعاً له، فإذا أحرز المقتضي وهو الضوء وشك في الرافع وهو النوم بنى على عدمه .

وأجاب المصنف عنه في الحاشية بظهور قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » في وحدة متعلقي اليقين والشك ، فالمعنى : لا تنقض اليقين بشيء بالشك فيه لا بالشك في رافعه . وعدم وجوب الضوء مع الشك في النوم إنما هو لتحقيق الشك في الضوء وارتفاعه ، فنهى الشارع عن نقض اليقين به بمجرد الشك فيه وإن كان منشأ الشك في بقاءه الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود، وهذا المعنى كما ترى أجنبي عن قاعدة المقتضي والمانع، لتعدد متعلق الوصفين فيها حقيقة، لتعلق اليقين فيها بالمقتضي والشك بالرافع، ولم يتعلق الشك بالمقتضي أصلاً، لكونه معلوماً مطلقاً سواء شك في وجود الرافع أم لا، ومن المعلوم ظهور « لا تنقض اليقين بالشك فيه » في اتحاد المتعلق ومعاودة وصفي اليقين والشك بتعلق الأول بالحدوث والثاني بالبقاء، فارادة القاعدة من « لا تنقض » يتوقف على تقدير ، بأن يقال : « لا تنقض اليقين بالمقتضي بسبب الشك في رافعه » ولا ملزم بذلك .

هذا ما أفاده المصنف في الحاشية^(١) ووافقه غيره، وحيث إن هذه القاعدة مما شيدأر كانها بعض المحققين ورتب عليها كثيراً من الأصول اللفظية والعملية وارتضاها بعض أجلة تلامذته من المعاصرين رأينا من المناسب التعرض لشطر من الكلام حولها ، فنقول وبه نستعين :

انه ينبغي لتوضيح المقصود منها تقديم مقدمة ، وهي :
ان المراد بالمقتضي في هذه القاعدة على ما استفاد من كلماتهم هو ما يصلح لأن يترشح منه الوجود ويترتب عليه الأثر، وبتعبير بعضهم الأعظم من أساتيدنا (قده) :
« المقتضي ما هو يعطي الوجود » فهو قوام أجزاء عللة وجود الشيء فلا يطلق

المقتضي في كلماته الأعلى ما يفيض الوجود، والشرط متمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل . وكيف كان فلا يطلق المقتضي عندهم على العدم ، إذ لا يعقل عليه العدم للوجود وتأثيره فيه ، إذ الفاقد لا يعطي .

وربما يراد من المقتضي في هذه القاعدة ما يشتمل على الشرط أيضاً ، لأن مقصودهم من جريانها في موارد ترتيب الأثر على العلم بوجود مقتضيه بالبناء على عدم المانع ، فلا بد أن يراد به المقتضي مع شرائطه .

وأما المانع ، فالظاهر أن مرادهم به مطلق ما يمنع المقتضي عن تأثيره في المقتضى سواء أكان مانعاً كالرطوبة المانعة عن تأثير النار في الاحراق، أم مزاحماً له كوجود الضد المزاحم لتأثير المقتضي لوجود الضد الآخر ، فكل ما يحتمل منعه لتأثير المقتضي في مقتضاه يبنى على عدمه بناء على حجية قاعدة المقتضي والمانع . وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: ان البحث يقع في مقامين : الأول فيما يراد من لفظي المقتضي والمانع ، والثاني في دليل هذه القاعدة .

أما المقام الأول ، فمحصله أن الوجود المحتملة في معنى المقتضي في هذه القاعدة ثلاثة: أحدها أن يراد به ما يقتضي وجود الأثر التكويني كإقتضاء النار لاحتراق ما يجاوره من الثوب ونحوه ، ومن المانع حينئذ ما يمنعها عن تأثيرها في الاحتراق كالرطوبة الغالبة المانعة عن تأثيرها في احتراق مجاورها ، فيكون كل من المقتضي والمانع تكوينياً ، واعتبار القاعدة حينئذ يقتضي البناء على تحقق المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه مع الشك في وجود المانع .

ثانيها : أن يراد بالمقتضي ما جعله الشارع موضوعاً لحكمه ، ومن المانع ما جعله مانعاً عن ترتب ذلك الحكم عليه، فيكون كل من المقتضي والمانع شرعياً، كما إذا جعل الشارع المساء الملاقي للنجاسة موضوعاً للانفعال إلا إذا كان كراً أو ذا مادة ، ومقتضى اعتبار القاعدة حينئذ هو البناء على نجاسة الماء عند الشك في كبريته أو كونه ذا مادة كما أفنى غير واحد بنجاسته استناداً إلى هذه القاعدة .

ثالثها : أن يراد بالمقتضي ملاكات الأحكام الشرعية ، وبالمانع ما يمنع عن تأثيرها في تشريع الأحكام ، كما إذا فرض ملاكية العلم لتشريع وجوب الاكرام ومانعية الفسق عن تشريعه، واعتبار القاعدة حينئذ يقتضي البناء على وجوب اكرام العالم عند الشك في فسقه ، هذا .

ثم ان نقض اليقين بالشك في هذه القاعدة يتصور على وجهين : أحدهما أن المقتضي لاقتضائه لشيء نزل منزلة الأمر المبرم ، فأخذ مقتضاه منه ، وعدم ترتيبه عليه نقض له، وتصح نسبة النقص في هذا الوجه الى كل من اليقين والتميقن . ثانيهما : أن العلم بالمقتضي وان كان علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه عند الشك في مانعه فلاجرم يكون المكلف على يقين وبصيرة من أمره ، فمن هذه الجهة يكون علمه بالمقتضي يقيناً مبرماً يصح اسناد النقض اليه، وجعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً وحلاً له، ومثل هذا اليقين يجتمع مع الشك كما هو مقتضى نقض شيء بشيء ، حيث انه يجب اجتماع الناقض والمنقوض ليكون حلاً لابرامه . وهذا الوجه محكي عن بعض المدققين^(١) .
وأما المقام الثاني فنخبة الكلام فيه : أنه لا يظن من أحد القول بحجية قاعدة المقتضي والمانع فيما إذا أريد بالمقتضي ملاكات الأحكام الشرعية ، إذ لا سبيل الى احرازها الا بيان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، وعلى فرض احرازها في بعض الموارد فالعلم بشرائطها مفقود ، إذ مجرد العلم بملاك حكم مع عدم احراز الشرائط ليس مورداً لقاعدة المقتضي والمانع ، ولو أريد بالمقتضي اطلاق دليل الحكم أو عمومه في مقام الاثبات لم يكن ذلك من المقتضي بمعناه المصطلح وهو الملاك الداعي الى التشريع ، فيدور الأمر بين ارادة المقتضي التكويني كالنار المقتضية للاحراق ، وبين موضوع الحكم الشرعي ، الظاهر أنه لا سبيل للالتزام بالمصير الى المعنى الأول ، لعدم دليل على اعتباره لانقلا ولا عقلا .

(١) هو الشيخ الطهراني في كتابه محجة العلماء ، ص ٢٢٩

أما الأول فواضح، إذ لا مورد لحكم الشارع بترتيب الأثر التكويني على علته التكوينية .

وأما الثاني فلمخدوشية ما ادعى عليه من بناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى عند احراز مقتضيه وعدم الاعتداد باحتمال خلافه ، وذلك لعدم ثبوت بنائهم الا على بقاء ما شك في بقائه بعد احراز حدوثه ، وليس ذلك الا بعد العلم بترتب الاثر على المقتضي والشك في بقائه ، ومن المعلوم أن هذا هو معنى الاستصحاب دون قاعدة المقتضي والمناع، وأجنبي عن القاعدة راساً، فما قيل من: « أن حكم العقل باعتبارها يظهر من بناء العقلاء عليها وركونهم اليها الكاشف عن تصديق العقل وادركه اياها » مما لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة أنه لا يبني العقلاء على موت جماعة ركبوا السفينة في البحر في حال تموج البحر وكثرة أمواجه المقتضية عادة لغرق السفينة بمجرد الشك في وجود مانع من الغرق، وترتيب آثار موتهم بتقسيم أموالهم وتزويج أزواجهم ، وهل يبنون على موت من ابتلى بمرض السكتة أو اصطدام السيارة المقتضيين للموت مع الشك في وجود مانع عنه؟ ونظائر ذلك كثيرة، فانه لا اشكال في عدم بناء العقلاء على ترتيب الاثار في أمثال هذه الموارد بمجرد العلم بوجود مقتضياتها والشك في وجود الموانع ، هذا كله في المقتضيات التكوينية .

وأما المقتضيات التشريعية - وهي موضوعات الأحكام الشرعية كموضوعية الماء الملاقي للنجاسة لحكم الشارع بانفعاله ومانعية الكر أو الاتصال بالمادة عنه - فالظاهر أنه لا دليل على اعتبارها أيضاً الا ما قد يدعى « من دلالة بعض الروايات عليه، مثل قولهم عليهم السلام : لا تنقض اليقين بالشك ، ولا تنقض اليقين الا بيقين مثله ، واياك أن تنقض اليقين بالشك ، ومن كان على يقين فشك فليمض على يقينه بتقريب : أنها صريحة في الركون الى اليقين وعدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع والمعارضة ، بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن النقض بسببه مما

.

لا يرتكبه العاقل» الى آخر ما أفيد^(١) فراجع .

لكنك خبير بأن النقص لا يصدق الا مع وجود أمرين : أحدهما فعلية اليقين والشك واجتماعهما في الزمان كما مر سابقاً ، والاخر وحدة متعلقهما كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة والشك في بقائها يوم السبت فيجتمع اليقين والشك في يومه ، ولا ينطبق ذلك على قاعدة اليقين ، لارتفاع اليقين رأساً، وكون الموجود الفعلي هو الشك فقط، ولا على قاعدة المقتضي والمانع ، لتعدد متعلق اليقين والشك فيها لتعلق اليقين بوجود المقتضي والشك بحدوث مقتضاه ، ولا يصدق نقض اليقين بشيء بالشك في شيء آخر ، اذ لا معنى لنقض اليقين بوضوء زيد بالشك في بلوغ عمره مثلاً ، فانه فسي غاية الركاكة ، بل ينطبق على الاستصحاب فقط ، فلم ينهض دليل على قاعدة المقتضي والمانع بشيء من محتملاتها الثلاثة المذكورة. ولو شك في اعتبارها فمقتضى الأصل عدم حجيتها ، فانه المرجع في كل ما شك في حجيته كما قرر في محله .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : ان القاعدة بناء على اعتبارها تكون أمانة لأصلاً عملياً ، لأن العلم بوجود المقتضي طريق الى احراز أثره ، كاحراز مؤدى الأمانة، ولازمها حجية مثبتاتها كسائر الأمانات ، وحكومتها أو ورودها على جميع الاصول العملية التي منها استصحاب حال العقل وأصالة البراءة. ودعوى «ابتناء جميع الاصول العملية عليها من الاحتياط والتخيير والبراءة واستصحاب المقتضي المعبر عنه باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق ، فالأمر في الأخير منها ظاهر. وأما الاولى فمرجعها الى الأخذ بالعلم باشتغال الذمة بالتكليف المقتضي للاحتياط ووجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر»^(٢) غير مسموعة، اذ فيها أولاً: أجنبية تلك الاصول عن قاعدة المقتضي والمانع، لكونها دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجود المقتضي عند القطع بوجود

مقتضيه، وليس هذا شأن الأصل العملي الذي يبين وظيفة الشاك في الحكم الواقعي .
وثانياً : أن القاعدة ان كانت أصلاً عملياً فلا معنى لاجرائها في شؤون الألفاظ
من العموم والاطلاق ونحوهما . وان كانت من الأصول اللفظية فلاوجه لاجرائها
في الأصول العملية .

وثالثاً : أن اطلاق المقتضي في مثل قاعدتي الاشتغال والبراءة غير ما اصطلح
عليه القوم ، بل هو اصطلاح جديد ، ولا يساعده دليل ، اذ لا معنى لاستصحاب
العموم أو الاطلاق الا الأصل اللفظي الحاصل من الوضع أو مقدمات الحكمة .
ومن المعلوم أن شأن اللفظ هو الكشف والحكاية عن معناه ، وهذا غير ايجاد شيء
باللفظ ، والمقتضي هو معطي الوجود ، فتدبر .

وكذا أصل البراءة ، فان الأخذ بها ليس لكون العلم بالعدم الأزلي مقتضياً
للعذر ، بل الأخذ بها انما هو لأجل عدم مقتضيه أعني تنجز التكليف ، فانه يمكن
انتقاض عدم الأزلي واقعاً مع عدم علمه به ، فان لازم ما أفيد جريان البراءة في
خصوص ما سكت الله تعالى عنه ، لانحصار العلم بالعدم الأزلي بتلك الموارد، دون
ما خفي علينا من الأحكام ولم نظفر بها بعد الفحص ، وهو كما ترى .

وأما أصالة الاحتياط العقلي فهي مستندة الى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن
من المؤاخذة ، وكذا أصالة التخيير ، فانها أيضاً مستندة الى لزوم التأمين من
تبعات التكليف بما أمكن من الموافقة . وتسمية هذه الامور بالمقتضي غير معهودة
كما عرفت .

وبالجملة : فقاعدة المقتضي والمانع بمعناها المتداول عند القوم أجنبية عن

الاصول العملية .

الثاني : الظاهر أن مورد القاعدة - وهو البناء على وجود المقتضى عند العلم
بوجود مقتضيه - مختص بالشك في الحدوث، كما اذا لاقى النجاسة ماء مشكوك الكرية
أو قليلاً يحتمل أن يكون ذا مادة ، ولم يعلم حالتها السابقة ، فان القاعدة بناء

على اعتبارها تقتضي انفعاله. وأما إذا شك في بقاءه على النجاسة للشك في اتصاله بالكر أو المادة فالحكم ببقاء نجاسته يستند الى غير القاعدة كالاتصحاب ، لأن الشك في بقاء الموجود لافي أصله، والقاعدة تتكفل لاثبات الحدوث، وأما الشك في بقاء الحادث فهو مجرى الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي ، كما إذا شك في اتصاله بأنايب الماء .

الثالث : أنه لا بأس بالتعرض لبعض الفروع التي فرعوها على قاعدة المقتضي والمانع وزعموا أنها متفرعة على تلك القاعدة بحيث ينحصر مستندها بها .
منها : ما أشرنا اليه آنفاً من نجاسة الماء المشكوك الكرية أو القليل المشكوك كونه ذا مادة إذا لاقى النجاسة ، بتقريب : أن الماء مقتض للانفعال بمجرد ملاقاته للنجاسة ، والكرية أو المادة مانعة عنه ، ومع العلم بالملاقاة وعدم احراز المانع من الكرية وغيرها يحكم بالنجاسة. هذا، والمسألة وان كانت فقهية ، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليها حتى تظهر حقيقة الحال ، فنقول وبه نستعين :

ان في المسألة قولين: أحدهما الانفعال، وهو ما ذهب اليه جمع منهم الشيخ الأعظم (قدّه) . ثانيهما عدم الانفعال وهو ما اختاره جمع أيضاً منهم صاحباً الجواهر والعروة قدس سرهم .

واستدل للقول الأول بوجوه : أحدها : قاعدة المقتضي والمانع ، بتقريب : أنه يستفاد - من مثل قوله عليه السلام في الوضوء من الماء الذي يدخله الدجاجة الواطئة للعدرة «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كرم من ماء»^(١) ونحوه غيره - كون الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها ، فمع العلم بالمقتضي والشك في وجود المانع يحكم بوجود المقتضى أعني النجاسة .

ثانيها : استصحاب عدم الكرية هنا لاثبات عدم الكرية لهذا المشكوك بناء على اعتبار الأصل المثبت .

(١) الوسائل، ج ١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق الحديث ٦ ، ص ١١٧

ثالثها : التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص .
 رابعها : قاعدة تعليق الحكم الترخيصي على أمر وجودي والبناء على ضد ذلك
 الحكم حتى يثبت الأمر الوجودي، فيبنى على الانفعال حتى يثبت الكرا الذي رتب عليه
 الحكم التسهيلي وهو عدم الانفعال، هذا ملحوظ ما قيل في وجه الحكم بالنجاسة .
 ومن هنا تعرف أولاً : أن الحكم ليس منحصرأ بالانفعال ، وثانياً على فرض
 الانحصار أنه لا ينحصر وجهه في قاعدة المقتضي والمانع ، بل المنكرون لها كالشيخ
 أيضاً يقول بالانفعال .

واستدل للقول الثاني وهو الطهارة بما قيل من عموم مثل « خلق الله الماء
 طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير .. الخ » وان كان ضعيفاً ، لكونه مخصصاً بغير
 الكر والمادة ، فيستفاد منه بعد التخصيص أن الماء القليل غير ذي المادة ينفع ،
 والكر وذو المادة لا ينفعلان ، والماء الموجود الملاقي للنجاسة لا يعلم اندراجه
 في القليل ذي المادة أو اندراجه في الكر ، فلا وجه للاستدلال له بشيء من الأدلة
 الاجتهادية ، وتصل النوبة الى الأصل العملي ، ومقتضاه الطهارة لقاعدتها أو استصحابها .
 هذا كله بناء على تسليم صغروية هذه المسألة لقاعدة المقتضي والمانع ، لكنه
 غير معلوم ، اذ لم يتضح من الأدلة أن ملاقاته النجاسة للماء مقتضية للانفعال
 والكرية مانعة عنها ، لاحتمال أن تكون القلة شرطاً في انفعاله بالملاقاة ، فلا بد في
 الحكم بانفعاله حينئذ من احراز قلته ، كما ربما تستفاد شرطية القلة في الانفعال من
 قوله عليه السلام : « كلما غلب الماء ريسح الجيفة فتوضأ واشرب » وكذا قوله
 عليه السلام : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء .. الخ » فانهما يدلان على عدم
 انفعاله بمجرد الملاقاة ، بل اذا كان قليلاً أو تغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة فالقلة أو
 التغير شرط في الانفعال ، لأن الملاقاة مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه .

فالنتيجة : أن صغروية هذا الفرع للقاعدة غير ثابتة أولاً ، وعدم انحصار مستند
 القائلين بالنجاسة بعد تسليم صغرويته لها في هذه القاعدة ثانياً ، لاحتمال استنادهم

ومنها ^(١) : صحيحة أخرى لزراعة ،

الخبر الثاني : صحيحة زرارة في الشك في الطهارة من الخبث

(١) أي : ومن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب مطلقاً صحيحة زرارة ، وهذه الرواية بناء على اضمارها - كما رواها الشيخ في كتابيه ^(١) - معتبرة لعين ما تقدم في المضمرة الاولى ، وبناء على اسنادها السلي الامام أبي جعفر الباقر عليه فيها الى بعض الوجوه المشار اليها .

وبالجملة : فلا يستفاد من الأدلة اقتضاء الملافة مطلقاً للنجاسة ، بل المتيقن اقتضاء ملافة خصوص الماء القليل لها . ثم ان لهذه المسألة مباحث شريفة تطلب في علم الفقه المبارك .

ومنها : حكمهم بحلية المرأة المشكوكه حرمة نكاحها للشك في علقه النسب معها ، فان بعضهم بنى هذا الحكم على قاعدة المقتضي والمانع ، بتقريب : اقتضاء المرأه لجواز النكاح وكون الاختية مثلاً مانعة عنه ، هذا .

لكن الظاهر أجنبيته عن هذه القاعدة ، اذ المستفاد من أدلة النكاح اقتضاء بعض العناوين كالأمومة والاختية وغيرهما للحرمة الأبدية ، وبعضها للحرمة المشروطة كالجمع بين الاختين ، وبعضها لحلية النكاح بلا شرط كالأجنبية ، فليس شيء من تلك العناوين المحرمة للنكاح من قبيل المانع وكون حلية تزويج المرأة من قبيل المقتضي حتى ينفي حرمة النكاح في المرأة المشكوكه من حيث علقه النسب بقاعدة المقتضي والمانع ، بل يجوز نكاحها بناء على صحة استصحاب العدم الأزلي ، والابقاء قاعدة الحل الجارية في الشبهات الموضوعية بناء على عدم انقلابها في الموارد الثلاثة ، والتفصيل في محله من الفقه الشريف .

ومنها : غير ذلك من الفروع الفقهية التي يقف عليها المتتبع .

(١) التهذيب ، ج ١ ، ص ٣٢١ ، الباب ٢٢ ، الحديث : ٨ ، الاستبصار ، ج ١ ،

قال: « قلت له ^(١): أصاب ثوبي دم رعاف ^(٢) أو غيره ^(٣) أو شيء من المنى فعلمت ^(٤) أثره الى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً ، وصليت، ثم اني ذكرت بعد ذلك ، قال : تعيد الصلاة وتغسله ،

الصلاة والسلام كما في علل الصدوق ^(١) فالأمر أوضح ، فانه رواها عن أبيه عن علي ابن ابراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عنه عليه السلام ، وهذا السند حسن بابراهيم بن هاشم على المشهور وصحيح بناء على المختار من ثبوت وثاقة ابراهيم ، فلا اشكال من ناحية السند . ثم ان صاحب الوسائل لم يذكر هذه الصحيحة جملة بل وزعها على أبواب متفرقة من أحكام النجاسات ، فلا حظها في باب ٧ و ٣٧ و ٤٢ و ٤٤ .

(١) هذه الرواية المباركة اشتملت على جملة من الفروع لا بأس بالاشارة اليها قبل بيان مورد الاستدلال بها على الاستصحاب، وهذا أولها، وهو حكم نسيان نجاسة الثوب في الصلاة بعد العلم بها، وأجاب عليه السلام بوجوب غسل الثوب ، واعادة الصلاة، وقد تضمن هذا الحكم روايات أخرى أيضاً مع التعليل في بعضها بأنه عقوبة لنسيانه ، دون الجاهل .

(٢) قال في مجمع البحرين : « هو بضم الراء : الدم الذي يخرج من الأنف يقال : رعف الرجل من بابي قتل ونفع ، والضم لغة اذا خرج الدم من أنفه ، والاسم الرعاف، ويقال الرعاف الدم نفسه، قاله في المصباح » . وعليه فـ «رعاف» هنا نعت أو عطف بيان لـ «دم» وليس مضافاً اليه .

(٣) معطوف على «رعاف» و«شيء» معطوف على دم .

(٤) بالتشديد بمعنى جعلت له علامة .

قلت^(١) : فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال : تغسله وتعيد ، قلت^(٢) : فان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، فصليت فرأيت فيه ، قال : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال : لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض

(١) هذا السؤال اشارة الى الفرع الثاني وهو حكم العلم الاجمالي بنجاسة الثوب ، بأن علم اجمالاً بأن القذارة أصابت ثوبه وتفحص عنها ولم يظفر بها وصلى ثم رأى تلك النجاسة ، وأجاب عليه السلام بلزوم غسل الثوب واعادة الصلاة ، وأنه لافرق بين العلم الاجمالي بالنجاسة والتفصيلي بها . وقد يشكل على هذه الفقرة من الرواية بأن مثل زرارة كيف يتصور في حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته الى نجاسة ثوبه . وفرض حصول القطع بعدم نجاسة الثوب بالفحص عنها بعيد ، وأبعد منه عدم منجزية العلم الاجمالي بنظر زرارة . لكن يندفع الاشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحة هنا ، وأن زرارة افتتح الصلاة بوجه مشروع بأن غفل عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها ، فصلى ثم وجدها ، ولا دافع لهذا الاحتمال كي يشكل الأمر .

(٢) هذا اشارة الى الفرع الثالث وهو حكم رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظن بالاصابة قبلها ، بأن علم بطهارة ثوبه ثم ظن بأنه أصابه دم ونحوه ، وتفحص عنه ولم يظفر به وصلى ثم وجده ، وأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الثوب للفریضة الاتية وعدم وجوب الاعادة . وتعجب زرارة من حكمه عليه السلام بعدم وجوب الاعادة مع اشتراك هذه الفروع الثلاثة في وقوع الصلاة في النجاسة ، ولذا سأل عن لم الحكم ، فأجابه صلوات الله وسلامه عليه بـ : « لانك كنت على يقين من طهارتك ، فشككت ، ولا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة » وسأتي لهذا التعليل مزيد بيان عند شرح كلام الماتن انشاء الله تعالى .

اليقين بالشك أبدأ . قلت^(١) : فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت^(٢) : فهل علي ان شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ، ولكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت^(٣) : ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت ،

(١) هذا اشارة الى الفرع الرابع ، وهو كيفية تطهير الثوب عند العلم الاجمالي بنجاسته ، بأن علم اجمالاً بنجاسته ولم يعلم موضعها تفصيلاً وأراد الصلاة ، وأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم اجمالاً باصابتها القدر لها حتى يحصل اليقين بطهارة الثوب ، فاذا علم بأن موضع النجس في طرف اليمين مثلاً لم يحصل العلم بطهارته الا بغسل تمام ذلك الطرف .

(٢) هذا السؤال اشارة الى الفرع الخامس ، وهو ما اذا شك في نجاسة الثوب ، فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاة أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص ؟ وأجاب عليه السلام بقوله : « لا ولكنك انما تريد » يعني : أن الفحص ليس شرطاً لجواز الدخول في الصلاة ، فيجوز الاعتماد على الطهارة المعلومة سابقاً ان كانت ، والا فعلى قاعدة الطهارة والدخول في الصلاة ، لكن الفحص حسن لازالة الشك الذي وقع في نفسه ، وهذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية .

(٣) هذا السؤال اشارة الى الفرع السادس ، حيث يسأل زرارة عن حكم رؤية النجاسة في الثوب أثناء الصلاة ، وأجابه عليه السلام بنقض الصلاة واعادتها ان كان شاكاً في موضع النجاسة ، والبناء على ما أتى به وغسل الثوب واتمام الصلاة ان لم يكن شاكاً من أول الأمر .

وفي هذا الجواب احتمالان ، أحدهما : أن يكون المراد بقوله عليه السلام :

وان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة ، لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي لك

« اذا شككت في موضع منه » الشك البدوي ، ومحصله : أنه اذا شككت في في اصابة النجس لموضع من الثوب ورأيت النجاسة في الأثناء تعبد الصلاة . وعلى هذا فالشك في الموضع كناية عن أصل اصابة القدر للثوب . ويكون قوله عليه السلام : « وان لم تشك » مفهوماً له ، يعني : وأما اذا لم يكن لك شك ثم رأيت فلعله أصاب الثوب في الأثناء ويحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعدة عدم نفض اليقين بالشك وتغسل الثوب ، وتأتي بباقي العبادة مع فرض عدم تخلل المنافي .

ثانيهما : أن يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الاجمالي باصابة النجاسة للثوب ، لكنه يشك في موضع الاصابة وأنه في هذه الناحية أو في تلك ، والحكم بالاعادة حينئذ لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة وعدم مشروعية دخوله فيها ، فتجب الاعادة سواء قلنا بشرطية الطهارة الواقعية أو الاحرازية ، أم بمانعية النجاسة المعلومة ، لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاة بالمانع . ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية وقال : « وان لم تشك » ومدلوله : « أنه اذا لم تعلم بالنجاسة ولم تشك في موضع من الثوب لا تعيد » وذلك للاستصحاب ، لأنه يقين الطهارة قبل الصلاة ، وبعد رؤية النجاسة في الأثناء يشك في أصابته الان أو وجودها قبل الصلاة بحيث وقعت الأجزاء السابقة في النجس ، ومقتضى اليقين السابق والشك اللاحق جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة ، وعليه تطهير الثوب للأجزاء الباقية واتمامها اذا لم يتخلل المنافي (*) .

هذه هي الفروع التي تضمنتها هذه الصحيحة . وأما مورد الاستدلال بها على

اعتبار الاستصحاب مطلقاً فسيأتي بيانه انشاء الله تعالى .

(*) لا يبعد ظهور الكلام في الاحتمال الأول ، فان قول زرارة : « ان شككت

في موضع منه » وان كان ملتثماً مع كلا الاحتمالين ، أما الاحتمال الأول ، فلامكان

أن تنقض اليقين بالشك .

ارادة الشبهة البدوية من الشك ، ويكون نكتة التقييد بالموضع لأجل أنه عند ما رأى النجاسة - في نفس الموضع المشكوك في اصابة النجاسة له أولاً - يحصل له العلم غالباً بكونها هي المشكوك . وأما الاحتمال الثاني فلما كان ارادة الشبهة المقرونة من الشك ، حيث ان تقييد الشك بالموضع ظاهر في الفراغ عن العلم بأصل اصابة النجاسة للثوب ، وانما الشك في موضعها ، مضافاً الى أن الشك البدوي لا يساق بطلان الصلاة عند احتمال اصابته في الأثناء ، وتخصيصه عليه السلام لاحتمال الاصابة بالوقوع في الأثناء قرينة على ارادة الشبهة المقرونة من الجملة الاولى .

الا أن هناك قرائن تدل على ارادة الشبهة البدوية ، منها: ظهور نفس الشك فيها، خصوصاً في جملة المفهوم «وان لم تشك» حيث لم يقيد عليه السلام بالموضع ومن المعلوم صلاحية هذا للقرينية على ارادة الشك البدوي من المصدر . ومنها: ظهور الكلام في استناد البطلان الى رؤية النجاسة والعلم بها، ولو كانت الشبهة مقرونة لاستند النقص والبطلان الى العلم الاجمالي لا الى الرؤية في الأثناء .

ومنها: أن فرض ارادة العلم الاجمالي من الشك يستلزم كونه تكراراً لجوابه عليه السلام عن السؤال الرابع وهو العلم الاجمالي بالنجاسة ، والعلم الاجمالي هنا وان كان حاصلًا في الأثناء بخلافه هناك ، الا أنه غير فارق . وكيف كان فأورد شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذه الصحيحة بقوله : «مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد ، وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام : فتعيد اذا شككت . . . » يعني : أنه مع اشتراك صورة الظن بالاصابة وهذه الصورة في كون الشك بدوياً كيف يتجه الحكم بالاعادة هنا دون تلك الصورة، ومع هذا الاجمال يشكل الأخذ بظهوره الاولى .

وقد ظهر مما ذكرنا^(١) في الصحيحة الاولى تقريب الاستدلال بقوله : « فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك » في كلا الموردين^(٢) ، ولا نعيد .

(١) من أنه استدلال بالكبرى الارتكازية على المورد ، وأن الامام عليه السلام بقوله في الجواب عن السؤال الثالث : « لأنك كنت على يقين ... » في مقام تعليل الحكم - بعدم وجوب اعادة الصلاة - بأمر ارتكازي ، لأمر تعبدى حتى يختص اعتبار الاستصحاب بمورد الرواية . وعليه فهذه الرواية دالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً سواء كان الشك في المقتضى أم الرفع ، وسواء كان في الشبهات الحكمية الكلية أم الموضوعية ، لدالاتها على جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب أو لحكمه ، فلا حاجة الى الاعادة .

(٢) المورد الأول هو السؤال الثالث أعني الظن باصابة النجاسة ، والثاني هو السؤال السادس أعني رؤية النجاسة في أثناء الصلاة ، واحتمال وقوعها في الأثناء ، ولأجل اشتمال الكلام في الموردين المزبورين على اللام الذي هو كالنص في التعليل يصير كالنص في تعليل الحكم بكبرى بارتكازية ، بخلاف التعليل

لكن يمكن أن يقال : بعدم التهافت بين الحكمين ، فانه بعدم عدم شرطية خصوص الطهارة الواقعية أو مانعية النجاسة كذلك ، ودخل العلم في المانعية يتجه الفرق بين الصورتين ، اذ في السؤال الثالث لم تنتجز النجاسة أثناء الصلاة لأنه علم بها بعد الفراغ ، فكان حال الصلاة محرزاً للطهارة . بخلاف السؤال السادس ، فانه لأجل رؤية النجاسة في الأثناء تنجزت عليه مانعيتها ولو بوجودها البقائي ، ولهذا فصل عليه السلام بين سبق العلم بالنجاسة فتبطل الصلاة ، وعدمه فيجري استصحاب عدم النجاسة وعليه التطهير والبناء من موضع قطعها .

والحاصل : أن الفارق بين الجوابين منجزية العلم بالنجاسة الحاصل في أثناء الصلاة وعدمها لحصوله بعد الصلاة ومع ، اختلاف موضوعي الحكمين وتبايرهما اختلاف الحكمان .

نعم^١ دلالاته في المورد الاول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من « اليقين » في قوله عليه السلام : « لانك كنت على

في الصحیحة الاولى ، لأنه لاشتماله على الفاء المحتمل كونه جزاء الشرط يخرج عن الظهور القوي في التعليل . مضافاً الى أن التعبير بـ « ليس ينبغي » مما يختص بموارد التائب والغيب أظهر في افادة التعليل بكبرى ارتكازية ، ولم يرد مثل هذا التعبير في الصحیحة الاولى .

(١) استدراك على ظهور دلالة هذه الصحیحة على حجیة الاستصحاب مطلقاً بفقرته الثالثة والسادسة ، واثبات قصور الجملة الثالثة عن اثبات المقصود ، وتوضیحه : أنه یحتمل أن يكون المراد باليقين في المورد الأول أعني به الظن باصابة النجاسة للثوب هو اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر والفحص ، لا اليقين بطهارة الثوب قبل الفحص ، بناء على أن يكون قول الراوي : « فلم أر شيئاً » كناية عن حصول العلم له بالطهارة بسبب النظر والفحص ، فالشك الحاصل بعد الصلاة يسري الى اليقين المتحقق بالنظر ، وبسراية الشك اليه یندرج في قاعدة اليقين ویصير اجنبياً عن الاستصحاب .

ویحتمل أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة ، فيكون قوله : « فلم أر شيئاً » كناية عن عدم العلم بالاصابة - لا العلم بعدم الاصابة كما هو مقتضى الاحتمال الأول - والمراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسة بعد ذلك اليقين ، فاذا كان عالماً بطهارة الثوب قبل الصلاة بساعتين مثلاً ثم ظن بالاصابة في الساعة الثانية ، فتفحص ولم يجد النجاسة وصلی ، وبعد الصلاة رأى القذارة في الثوب واحتمل وقوعها على الثوب قبل الصلاة فلا یوجب الظن بالاصابة زوال اليقين السابق على هذا الظن .

إذا عرفت هذين الوجهين المحتملين في « اليقين » تعرف اناطة صحة الاستدلال به على الاستصحاب بما اذا أريد باليقين اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة ، لا اليقين بها - الحاصل بالنظر - الزائل بالشك ، اذ لو أريد به هذا اليقين لم ينطبق على

يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر^(١) ،
فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده^(٢) الزائل^(٣)
بالرؤية بعد الصلاة كان^(٤) مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى .

ثم انه أشكل على الرواية^(٥) بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة

الاستصحاب بل على قاعدة اليقين، لزواله بسريان الشك اليه ، بخلاف اليقين قبل
النظر ، فانه بعد الصلاة باق أيضاً كسائر موارد الاستصحاب .

والمصنف استظهر من قوله : « فلم أر شيئاً » هذا الاحتمال ، ولعله لأجل عدم
استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائماً أو غالباً حتى يكون الاستلزام العادي أو
الغالبى قرينة على ارادة اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم الظفر بالنجاسة .
نعم قد يحصل اليقين بالفحص ، لكن ارادته منوطة بالقرينة . وعليه فتقوله عليه السلام :
« لأنك كنت على يقين من طهارتك » ينطبق على الاستصحاب ، فالاستدلال به من
هذه الجهة تام .

(١) لعدم دلالة « فلم أر شيئاً » على حصول اليقين بعدم الاصابة حتى يكون
مقصوده عليه السلام من قوله : « لأنك كنت على يقين » هذا اليقين الحاصل بالنظر
كبي ينطبق على قاعدة اليقين ، بل المراد هو اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة .
(٢) أي : بعد ظن الاصابة، وضمير « منه » راجع الى « اليقين » و« الفحص »
معطوف على « بالنظر » .

(٣) صفه له « اليقين » يعني : اليقين بالرؤية الزائل بعد الصلاة .

(٤) جواب « لو كان » .

(٥) أي : على الاستدلال بقوله عليه السلام : « تغسله ولا تعيد لأنك كنت على
يقين . . . » وقد حكى شيخنا الأعظم هذا الاشكال عن السيد الصدر شارح الوافية
فقال : « لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصح علة لمشروعية الدخول
في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها ، وأن الامتناع عن الدخول فيها

ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك^(١) فيها بل باليقين بارتفاعها^(٢) ، فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك^(٣) ؟ نعم^(٤)

نقض لاثار تلك الطهارة المتيقنة ، لالعدم وجوب الاعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسة .

وتوضيح الاشكال : أن الاعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهاي عنه في قوله عليه السلام : « لاتنقض » بل هي نقض لليقين باليقين ، اذ المفروض حصول العلم بالنجاسة ووقوع الصلاة فيها ، فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بصددها ، فلا ينطبق « لاتنقض اليقين بالشك » على المقام ، بل مما ينطبق عليه « وانقضه بيقين آخر » فلا يرتبط المعلل - وهو عدم وجوب الاعادة - بالعلة وهي حرمة نقض اليقين بالشك ، مع وضوح كون العلة بمنزلة الكبرى للحكم المعلل بحيث يصح تأليف قياس من العلة والمعلل ، كما في تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً ، لصحة أن يقال : « الخمر مسكر وكل مسكر حرام فالخمر حرام » ولا يصح تأليف قياس هنا ، فلا يقال : « الاعادة نقض اليقين بالشك وكل نقض اليقين بالشك حرام ، فالاعادة حرام » لما عرفت من عدم كون الاعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين ، وعليه فلا يصلح « لاتنقض » لتعليل عدم وجوب الاعادة به . نعم يصح أن يكون قوله عليه السلام : « لأنك كنت ... » علة لجواز الدخول في الصلاة ، لأن زرارة كان حال افتتاحها شاكاً في الطهارة بعد العلم بها سابقاً ، فعدم جواز الدخول في الصلاة نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها ، فتعليل جواز الدخول في الصلاة بقوله : « لاتنقض اليقين بالشك » في محله كما لا يخفى .

(١) متعلق بـ « نقضاً » وقوله : « باليقين » أي : بل هو نقض لليقين باليقين .

(٢) هذا الضمير وضمير « فيها » راجعان الى الطهارة .

(٣) مع أنه نقض لليقين باليقين ، وعليه يسقط الاستدلال بالرواية .

(٤) استدراك على قوله : « فكيف يصح » وغرضه اثبات صحة التعليل بلحاظ

جواز الدخول في الصلاة ، وقد عرفته بقولنا : « نعم يصح أن يكون قوله عليه

انما يصح أن يعلل به^١ عدم جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى .
ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال الا بأن يقال^٢ : ان

السلام . . . الخ » .

(١) أي : بقوله عليه السلام : « وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » .
(٢) لا يخفى أنه قد تفصي عن هذا الاشكال بالالتزام باجزاء الأمر الظاهري ،
وسياتي بيانه عند تعرض المصنف له ، الا أنه لعدم صحته اختار (قدّه) وجهاً
آخر لاثبات حسن التعليل أفاده في حاشية الرسائل وأثبتته في المتن . وقال في آخر
كلامه : ان الاشكال على فرض تسليمه لا يقدح في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب .
وتوضيح ما أفاده في حل الاشكال بقوله : « ان الشرط في الصلاة فعلا » هو :
أن الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة بمعنى كفاية احرازها - ولو بأصل معتبر - في
صحة الصلاة ، وليست شرطاً واقعياً كالطهارة الحديثة التي تدور صحة الصلاة وفسادها
مدارها وجوداً وعدمها ، وعليه فالمكلف المرید للصلاة اما ملتفت الى الطهارة
الخبثية واما غافل عنها ، فان كان غافلاً عنها وصلى ، فصلاته صحيحة ، لعدم اعتبار
هذه الطهارة في حقه كما صرح به في حاشية الرسائل . وان كان ملتفتاً الى الطهارة
الخبثية فالشرط حينئذ هو احراز الطهارة لوجودها الواقعي ، فان أحرزها الملتفت
يعلم أو علمي أو أصل عملي ولو أصالة الطهارة وصلى صحت صلاته وان انكشف
وقوعها في النجس ، اذ الشرط للملتفت هو احراز الطهارة لانفسها ، والمفروض
تحققه بأحد الوجوه المحرزة .

وعلى هذا فيصح التعليل المزبور ، ضرورة أنه بعد البناء على كون الشرط
للملتفت هو احراز الطهارة - لانفسها - يحسن تعليل عدم وجوب الاعادة بكون
الاعادة نقضاً لليقين بالشك ، حيث انه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة
بعد ما كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة ، ثم ظن اصابة النجاسة . وحيث ان هذا
الظن ملحق بالشك حكماً لعدم الدليل على اعتباره فهو شك في بقاء الطهارة ،
ومن المعلوم أن الاستصحاب أوجب احسراز الطهارة في حال الصلاة ، فالاعادة

الشرط في الصلاة فعلاً^١ حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها ولو بأصل أو قاعدة، لا نفسها^٢ فتكون^٣ قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم اعادتها^٤ ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها^٥، كما أن اعادتها بعد الكشف تكشف^٦ عن جواز النقص وعدم حجبية

تكون منافية للاستصحاب المحرز للطهارة وموجبة لجعل هذا الاحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة أن منشأ الاعادة حيث هو كون الصلاة فاقدة للشرط، والا فلا وجه لها. وخلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، وجواز نقضه بالشك اللاحق، اذ مع اعتباره وعدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني احراز الطهارة - موجوداً، فالصلاة واجدة للشرط، فلا وجه للاعادة.

وبالجملة: فتعليل عدم الاعادة بحرمة نقض اليقين بالشك بناء على كون الشرط للملتفت احراز الطهارة في غاية المتانة.

ثم انه (قده) أشكل على هذا الحل بوجهين وأجاب عنهما وسيأتي بيانها.

(١) قيد لـ «ان الشرط» وهو في قبال الشرط الافتضائي المجعول في حق الغافل، يعني: أن الشرط الفعلي للملتفت الى الطهارة هو احرازها لا الطهارة الواقعية.

(٢) يعني: لانفس الطهارة كي تبطل الصلاة بفقدانها كما تبطل بفقدان الطهارة الحديثة.

(٣) هذا متفرع على كون الشرط في حق الملتفت احراز الطهارة.

(٤) لفرض احراز الطهارة باستصحابها أو بقاعدتها ان لم يكن يقين سابق بالطهارة.

(٥) قيد لقوله: «انكشف» ومتعلق به، يعني: ولو انكشف بعد الصلاة وقوعها في النجاسة، فالأولى أن يقال: ولو انكشف بعدها وقوعها في النجاسة.

(٦) ضرورة كشف الاعادة عن عدم حجبية الاستصحاب حال الصلاة، اذ مع

الاستصحاب حالها^(١) كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

لا يقال : لا مجال حينئذ^(٢) لاستصحاب الطهارة ، فانه اذا لم

يكن^(٣) شرطاً لم يكن

حجيته وحرمة نقض اليقين بالشك لاوجه للاعادة، لكون الصلاة حينئذ واجدة للشرط واقعاً . وبهذا ظهر الفرق بين حل الاشكال بهذا البيان وحله بالاجزاء الاتي بيانه ، لفرض أن المحرز للطهارة - على ما أفاده المصنف - واجد للشرط الواقعي المجعول في حق الملتفت وهو احراز الطهارة ، فلاربط له باجزاء الأمر الظاهري المبني على كون الشرط هو الطهارة الواقعية ، لكن مع البناء على اجزاء الطهارة الظاهرية عنها لاجزاء الأمر الظاهري .

(١) ظرف لجواز النقص ، يعني : جواز نقض اليقين بالشك حال الصلاة ،

وقوله : « وعدم » عطف تفسيري لـ « جواز النقص » .

(٢) أي : حين كون الشرط احراز الطهارة لانفسها، وهذا أول الاشكالين اللذين

أشرنا اليهما ، تقريره : أنه - بناء على عدم كون الطهارة الواقعية شرطاً - لا مقتضي

لجريان الاستصحاب فيها، وذلك لاعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً

لحكم شرعي ، ومن المعلوم أن الطهارة الواقعية المستصعبة ليست حكماً شرعياً

كوجوب صلاة العيدين فسي عصر الغيبة ولا موضوعاً لحكم كالعدالة التي

يترتب عليها جواز الاقتداء وقبول الشهادة . أما الأول فواضح . وأما الثاني فللفرض

كون الشرط احرازها لوجودها الواقعي ، وحيث انه لم يترتب أثر شرعي على

نفس المستصحب وهو الطهارة الواقعية لم يجر الاستصحاب ، لأنه يجري لاثبات

الواقع ظاهراً . وعليه فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة لفقدان شرطها ، أعني احراز

الطهارة ، وعدم صحة ما تقدم من تعليل عدم الاعادة بالاستصحاب ، اذ المفروض

عدم جريانه في الطهارة .

(٣) الضمائر البارزة والمستترة ترجع الى الطهارة، فالأولى أن يقال : «انها

موضوعاً لحكم^(١) ، مع أنه ليس بحكم^(٢) ، ولا^(٣) محيص في الاستصحاب
 عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم .
 فانه يقال^(٤) : ان الطهارة وان لم تكن شرطاً

اذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم ، كما أنها ليست بحكم مع أنه يعتبر
 في المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً ذا حكم .
 (١) وهو في الصلاة الشرطية .

(٢) يعني : أن الطهارة ليست حكماً شرعياً أيضاً حتى يصح جريان الاستصحاب
 فيها بلحاظ نفسها ، فلا وجه لاستصحابها كما عرفت .

(٣) أي : والحال أن اللازم في التعبد الاستصحابي كون المستصحب حكماً
 أو موضوعاً له ، لأن ما يكون في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع حكمه ببقاء
 الحكم الشرعي السابق أو بقاء موضوع بلحاظ حكمه ، فدليل الاستصحاب قاصر عن
 اثبات ما ليس حكماً أو موضوعاً له ، لخروجه عن دائرة التعبد .

(٤) هذا جواب الاشكال ، وتوجيهه لجريان الاستصحاب في الطهارة بوجهين
 أحدهما : كون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً ، وحاصله : أن الشرط بمقتضى ظاهر
 الأدلة هو الطهارة الواقعية ، غاية الأمر أنه دل مثل هذه الصحيحة على أن
 الاستصحاب المحرز لها اذا أخطأ كان الشرط الفعلي هذا الاحراز لانفس الطهارة ،
 وليس المقصود من كفاية هذا الاحراز عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية رأساً
 حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها . والداعي الى الالتزام بكون الطهارة الواقعية
 شرطاً اقتضائياً هو الجمع بين ما دل على اعتبار الطهارة ، لظهوره في اعتبار الطهارة
 الواقعية خاصة ، وبين ما دل - كهذه الصحيحة - على صحة الصلاة مع فقدانها
 فيما اذا جرى فيها الاستصحاب ، فان مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل
 الطائفة الاولى على الشرطية الاقتضائية والثانية على الشرطية الفعلية .

ثانيها : أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخیلاً في الشرط

١٥٢ منتهى الدراية ج ٧
فعلا^(١) ، الا أنها [أنه] غير منعزل عن الشرطية رأساً ، بل هو^(٢) شرط
واقعي اقتضائي كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات^(٣) ومثل
هذا الخطاب^(٤)

وان لم يكن المستصحب بنفسه شرطاً كاستصحاب طهارة الماء الذي يتوضأ به
واباحة الساتر الذي يصلي فيه ، وغير ذلك مما هو شرط للشرط ، فان شرط الصلاة
هو الوضوء والساتر ، واما طهارة الماء واباحة الساتر فهما قيدان لشرط الصلاة .
وعليه فاذا فرض كون الشرط في المقام احراز الطهارة تصير الطهارة قيداً
للاحراز الذي هو الشرط ، فنأمل .

(١) هذا اشارة الى الجواب الأول المتقدم بقولنا : « أحدهما ... » .
(٢) تذكير الضمير يكون باعتبار الخبر ، وأما خبر « انها » فالصواب تأنيته
بأن يقال : « منعزلة » الامع تذكير الضمير كما في نسخة .
(٣) كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « لا صلاة الا بطهور ،
ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه
 وآله ، وأما البول فانه لا بد من غسله »^(١) ، وحيث ان المراد بالطهور ما يتطهر به
- كما ورد أن الماء أحد الطهورين - فمدلول الصحيحة اعتبار الطهارة من الخبث
واقعاً في الصلاة مطلقاً سواء أحرزها بمحرز وتبين خطأه أم لا . ولا يخفى أن
ذيل الرواية مانع عن استظهار شرطية الطهارة من الحدث من الجملة الأولى . نعم
لا بأس باستفادته من أدلة أخرى كعقد المستثنى من حديث « لا تعاد » .

(٤) المراد بهذا الخطاب هو ما ورد في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام :
« لأنك كنت على يقين من طهارتك ... » والمراد بمثله كل ما يدل على التوسعة في
شرطية الطهارة من الخبث واقعاً في الصلاة وكفاية احرازها ، وصحة الصلاة حال
الجهل ، كصحيح عبدالرحمان بن أبي عبدالله ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام

هذا . مع (١) كفاية كونها من قيود الشرط (٢) ، حيث انه كان احرازها
بخصوصها لا غيرها (٣) شرطاً .
لا يقال (٤) : سلمنا

عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته ؟ قال :
ان كان لم يعلم فلا يعيد (١) . ودلالة «لم يعلم» على صحة الصلاة حال الجهل بالنجاسة
واضحة . ولعل المصنف استند في حكمه بصحة الصلاة حال الغفلة عنها . كما حكيناه
عن حاشية الرسائل - الى اطلاق « لم يعلم » الشامل للجهل عن التفات وللغفلة أيضاً
وان كان استظهار الاطلاق من « لم يعلم » محل تأمل .

وقريب منه غيره . لكنه لا بد من تقييد ما دل على صحة الصلاة مع الجهل
بالنجاسة بصورة الالتفات حتى يحرز الطهارة بأمانة أو أصل .

(١) هذا اشارة الى الجواب الثاني المتقدم بقولنا : ثانيهما انه لا يعتبر... الخ .

(٢) بعد كفاية دخل المستصحب في الحكم الشرعي ولو بوسائط .

(٣) الضمائر الثلاثة ترجع الى الطهارة ، والنتيجة : أن المصنف صحح بهذين
الجوابين جريان الاستصحاب في نفس الطهارة لأجل احرازها ، وبه يتجه انطباق
التعليل بـ « لأنك كنت على يقين من طهارتك » على المورد .

(٤) هذا ثاني الاشكالين على شرطية احراز الطهارة ، وحاصله : أنه لو سلمنا
كون شرط الصلاة للملغف هو احراز الطهارة - لأنه مقتضى التوفيق بين الأخبار -
لا نفس الطهارة لكان اللازم أن يعلل عدم وجوب الاعادة بالاحراز بأن يقال : « لا
تجب الاعادة لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة » لا أن يقال : « لأنك كنت على
يقين من طهارتك » الظاهر في أن زرارة كان على طهارة واقعية أحرزها تعبداً بالاستصحاب ،
اذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعية المحرزة بالاستصحاب ، لا احرازها كما
هو واضح .

..... منتهى الدراية ج ٧
 ذلك^(١)، لكن قضيته أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ^(٢) بعد انكشاف
 وقوع الصلاة في النجاسة هو احراز الطهارة حالها^(٣) باستصحابها،
 لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب^(٤)،

وبالجملة : فالتعليل بالصغرى أعني « لأنك كنت على يقين من طهارتك »
 والكبرى وهي « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » ينتج كون الشرط نفس
 الطهارة لا احرازها ، ضرورة أن اليقين في الاستصحاب طريق محض ، فالمدار
 على الواقع الذي تعلق به اليقين ، والمفروض انكشاف خلافه ، ولا يبقى مجال
 لاحراز الشرط بالاستصحاب .

وعلى مبنى شرطية احراز الطهارة يكون اليقين بالطهارة موضوعاً للحكم
 كموضوعية اليقين بحياة الولد لوجوب التصديق اذا نذر والده أن يتصدق كل يوم
 بدرهم مادام متيقناً بها، وانتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على
 نفس الحياة ، لامكان احرازها حينئذ بالاستصحاب .

فالمتحصل : أن التعليل بثبوت نفس الطهارة كما هو ظاهر القضية يكشف عن
 عدم صحة جعل الشرط احراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعية ،
 لكن يعود الاشكال وهو أنه مع فرض فقدان الطهارة من الخبث كيف حكم الامام
 عليه السلام بعدم وجوب الاعادة بقوله : « لا تعيد » .

(١) أي : سلمنا كون مقتضى الجمع بين الأخبار اعتبار احراز الطهارة الخبثية
 في الصلاة لا وجودها الواقعي، لكن مقتضى التوفيق المذكور أن يكون... الخ .
 (٢) أي : حين كون مقتضى التوفيق يبين الأخبار شرطية الاحراز لا الطهارة
 المحرزة .

(٣) أي : حال الصلاة ، وقوله : « حالها ، باستصحابها » ظرفان لقوله : « احراز
 الطهارة » وقوله : « الطهارة المحرزة » معطوف على « احراز » .

(٤) التي هي مفاد قوله عليه السلام : « لأنك كنت على يقين من طهارتك » .

مع أن^(١) قضية التعلیل أن تكون العلة له^(٢) هي نفسها لا احرازها^(٣) ضرورة^(٤) أن نتيجة قوله : « لانك كنت على يقين ... الخ » أنه على الطهارة ، لا أنه مستصحبها^(٥) كما لا يخفى .
فانه يقال^(٦)

- (١) أي : والحال أن مقتضى التعلیل وجود الطهارة الواقعية التي أحرزت بالاستصحاب ، اذ اليقين في الاستصحاب طريق محض الى المتيقن .
- (٢) أي : لعدم وجوب الاعادة .
- (٣) هذا الضمير وضمير «نفسها» راجعان الى الطهارة .
- (٤) تعلیل لقوله : « مع أن قضية التعلیل ... الخ » وحاصله : أنه بعد ما تقدم من كون اليقين في الاستصحاب آلياً لا استقلالياً يكون التعلیل مشيراً الى قياس مؤلف من صغرى وجدانية وهي «انك ممن تيقن الطهارة وشك فيها» وكبرى تعبدية وهي «كل ممن تيقن الطهارة وشك فيها فهو متطهر» وينتج «انك متطهر» فالعلة في الحقيقة هي وجود الطهارة الواقعية لا استصحابها .
- (٥) يعني : فرق بين أن يقول عليه السلام : «كانت الطهارة حال الصلاة تعبداً بالاستصحاب» كما هو ظاهر الرواية ، وبين أن يقول : «كان استصحاب الطهارة في حال الصلاة» الظاهر في كون الشرط احراز الطهارة لا وجودها .
- (٦) هذا جواب الاشكال الثاني، ومحصله : أن ما ذكره المستشكل من كون المناسب لشرطية احراز الطهارة تعليل عدم وجوب الاعادة بالاحراز بنفس الطهارة المستصحبة وان كان صحيحاً ، لكنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف ، لا بلحاظ حال الصلاة. توضيحه : أن في التعليل احتمالين ، أحدهما : أن يكون الامام عليه السلام في مقام تعليل عدم وجوب الاعادة بعد الفراغ من الصلاة ، والمناسب لهذا الفرض هو التعليل باحراز الطهارة ، يعني « أنك كنت مع احراز الطهارة بالاستصحاب » ولا سبيل حينئذ للتعليل بوجود الطهارة المستصحبة ، اذ المفروض أن زرارة علم

بعد الصلاة بانتفاء الطهارة ووقوع الصلاة في الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «انك كنت على طهارة مستصحبة» وعلى هذا يتجه الاشكال المذكور في المتن بقوله: «لا يقال» .

ثانيهما: أن يكون الامام عليه السلام في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ الحال التي افتتح زرارة صلاته عليها، فيقول عليه السلام: «انك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك» فهو عليه السلام علة جواز افتتاح الصلاة مع الجهل بطهارة الثوب بأنه كان على طهارة أحرزها بالاستصحاب .

ويشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاة لم تكن الاعادة نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين بوقوع الصلاة في النجس. لكن يبعده أجنبية العلة عن المعلل، اذ السؤال انما هو عن علة عدم وجوب الاعادة لاعن علة جواز الشروع في الصلاة .

الا أن يقال: ان تعليل جواز الدخول في الصلاة « بأنك كنت على يقين من طهارتك » يراد به احراز الطهارة بالاستصحاب تعبيراً عن الاحراز بملزومه وهو الاستصحاب تنبيهاً على اعتباره، والاقتصار على عدم نقض اليقين بالشك في مقام تعليل عدم وجوب الاعادة دليل على كون لازمه وهو الاحراز علة لعدم وجوب الاعادة. والاشكال على استصحاب الطهارة مع عدم كونها شرطاً فعلاً مندفع بكفاية كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده وان كان لا يخلو من التأمل .

وبالجملة: فبهذا التقريب يستقيم تعليل عدم وجوب الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك، اذ المستفاد منه - وهو الاحراز - كما يكون علة لجواز الشروع في الصلاة كذلك يكون علة لعدم وجوب اعادتها، اذ المفروض أن الاحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاة بالنسبة الى الجاهل حدثاً وبقاء، فلا وجه للاعادة ولومع انكشاف وقوعها في الثوب المتنجس، وليست الطهارة الواقعية شرطاً في حق الجاهل، والا

نعم^(١) ولكن التعليل انما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكتة^(٢) التنبيه على حجية الاستصحاب ، وأنه^(٣) كان هناك استصحاب ، مع^(٤) وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة^(٥) ، والا^(٦) لما كانت الاعادة

كان اللازم اعادة الصلاة في صورة انكشاف وقوعها في النجس كما لا يخفى .
 (١) يعني : سلمنا أن مقتضى التعليل كون الشرط الطهارة الواقعية لاجرازها، ولكن انما يتم ان كان التعليل بملاحظة حال الفراغ من الصلاة ، مع أنه ليس كذلك ، وانما هو بالنظر الى حال افتتاح الصلاة، وأن زرارة في تلك الحالة واجد للطهارة الخبثية الواقعية ببركة الاستصحاب .
 (٢) تعليل لقوله : « انما هو بلحاظ » وقد عرفته بقولنا : « الا أن يقال : ان تعليل جواز الدخول في الصلاة ... الخ » .
 (٣) معطوف على « حجية » وقوله : « هناك » أي قبل انكشاف الحال .
 (٤) غرضه أن لحاظ حال الجهل بالطهارة في التعليل يكون لوجهين : أحدهما : التنبيه على اعتبار الاستصحاب ، والاخر أن المجدي في عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الحال هو استصحاب الطهارة ، والا فلا وجه لعدم وجوب الاعادة بعد الانكشاف، اذ لامحرز للطهارة حينئذ سواه ، والمفروض انكشاف خلافه ، فتجب الاعادة ، لعدم كونها من نقض اليقين بالشك بل باليقين، فكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك لا يتصور الا بالنسبة الى ما قبل الانكشاف . وقوله : « ذلك » أي التعليل .
 (٥) اذ الاستناد الى الطهارة الواقعية لا ينفي وجوب الاعادة، بل يقتضي وجوبها، فالمجدي لنفي وجوب الاعادة هو احراز الطهارة الثابت بذلك الاستصحاب لانفس الطهارة .

(٦) أي : وان لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الاعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، لوضوح أن التعليل بنفس الطهارة

نقضاً^(١) كما عرفت في الاشكال^(٢) .

ثم انه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء^(٣)
كما قيل ، ضرورة^(٤) أن العلة

لا يقتضي عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، بل مقتضاه وجوب الاعادة لانكشاف خلو الصلاة عن الشرط أعني الطهارة الخبثية ، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف .

(١) يعني : نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً له باليقين .

(٢) بقوله : « ثم انه أشكل على الرواية بأن الاعادة... » هذا تمام تحقيق المصنف

فيما اختاره في تطبيق التعليل على قوله : « تغسله ولا تعيد » .

(٣) هذا أحد الوجوه التي وجّه بها التعليل المذكور في الرواية ، وقد ذكرنا

أن المصنف لم يذكر من تلك الوجوه الا وجهين ، أحدهما ما تقدم من كون التعليل

مبنياً على شرطية الاحراز . ثانيهما : ما تعرض له هنا ، وقد عزي هذا الوجه الى

شريف العلماء (قدّه) وذكره الشيخ الأعظم بقوله : « وربما يتخيل حسن التعليل

لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للاجزاء ، فتكون الصحيحة

من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها » وحاصله : ابتناء التعليل على

اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، حيث انه على هذا المبنى تكون الطهارة الظاهرية

الثابتة بالاستصحاب بمنزلة الطهارة الواقعية في ترتب صحة العمل عليها واقعاً

وان انكشف خلافها وخطأ الاستصحاب .

(٤) تعليل لقوله : « لا يكاد » توضيح مناقشة المصنف في هذا الوجه هو : أن

تعليل عدم وجوب الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء خلاف ظاهر الصحيحة

لظهورها بل صراحتها في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك ، حيث ان الاعادة

تكون نقضاً له به ، لاقاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، فلو كان المناط في

التعليل اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وبني المكلف على الاعادة لم يوجب

عليه ^(١) انما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم اعاتتها ، لالزوم ^(٢) النقص من الاعادة كما لا يخفى (٥) .

ذلك أن يقال له: « ان الاعادة نقض لليقين بالشك » لأنه من نقض اليقين باليقين ، وعليه فمسألة الاجزاء أجنبية عن المقام .

(١) أي : بناء على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، يكون ذلك مقتضياً للاجزاء وعدم الاعادة .

(٢) معطوف على « اقتضاء » يعني : أن تعليل الاعادة بكونها نقضاً لليقين بالشك أجنبي عن مسألة الاجزاء ، إذ المقتضي للاجزاء بالفرض هو الأمر الظاهري .

(*) أورد عليه بعدم الفرق بين الالتزام بكفاية الطهارة الظاهرية أي كون الشرط احراز الطهارة من الخبث ولو ظاهراً وبين القول باعتبار الطهارة الواقعية ، إلا أن التعليل يكون بلحاظ اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي حتى مع تبين الخلاف ، بل قد يقال : « بوحدة الجوابين حقيقة ، إذ لا معنى لكبرى الاجزاء هنا الا توسعة دائرة الشرطية ، كاجزاء الصلاة المأتي بها الى جهه أخرجت البينة بكونها هي القبلة لا قنضاء أخبارها التوسعة في شرطية القبلة الواقعية في الصلاة » ^(١) .

لكنه لا يخلو من غموض ، للفرق بين الوجهين بناء على ما صرح به المصنف (قده) في بحث الاجزاء بقوله : « والتحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي » .

من أن مقتضى أدلة هذه الاصول العملية هو التوسعة في دائرة الشرط الواقعي ويستنتج منه أن تعليله عليه السلام بكبرى الاستصحاب بيان لصغرى الطهارة الظاهرية وكبرى التوسعة في الشرط معاً ، فلا تقدير في الكلام ، وهذا بخلاف ابتناء

اللهم الا أن يقال : ان التعليل به^(١) انما هو بملاحظة ضميمية

(١) أي: بقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين . . . الخ» وغرضه توجيه كلام القائل بأن التعليل بلحاظ الأجزاء بنحو لا يرد عليه الأشكال المتقدم وغيره ، وتوضيحه : أن تعليل عدم الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك ان كان بلحاظ ما قبل الانكشاف وقلنا باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ، فلامحيص عن الالتزام بعدم وجوب الإعادة، ضرورة أن وجوبها ولو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهارة، وعدم سقوطه، وهو خلاف البناء على قاعدة الأجزاء في الأوامر الظاهرية .

والعدول عن التعليل بقاعدة الأجزاء الى عدم جواز نقض اليقين بالشك للتنبيه على ما يكون علة للأمر الظاهري في المقام من أنه الاستصحاب، لتولد أمر ظاهري بالصلاة من استصحاب طهارة الثوب ، ولما كان التعبد الاستصحابي علة لإنشاء هذا الأمر صح التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعني الاستصحاب، والافالعة حقيقة لعدم وجوب الإعادة هي قاعدة الأجزاء في الأوامر الظاهرية، وهي مطوية ، فهناك قياس كبراه تلك القاعدة بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري ، وكل أمر ظاهري

المسألة على الأجزاء ، فانه لا بد من تقدير « وكل أمر ظاهري مقتضى للأجزاء حتى ينطبق التعليل على المورد، لوضوح أن حكومة دليل قاعدة الطهارة واستصحابها ظاهر أعلى مثل «لأصلاة الأبطهور» الظاهر في اعتبار خصوص الطهارة من الخبث واقعاً تقتضي الاكتفاء باحراز الطهارة ولو ظاهراً، بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع ، ولذا حكموا في مسألة الصلاة الى غير جهة القبلة الواقعية بأنها ان كانت ما بين المشرق والمغرب فهي مجزية من جهة التوسعة في القبلة للجاهل المتحري، والا فعليه الإعادة . وهذا المعنى لا ربط له بالأجزاء المتقوم بكون الشرط أو الجزء وجوده الواقعي خاصة، وانما يكفي الشارع بالناقص لبديته عن التام وقناعته في مقام تفريغ الذمة .

اقتضاء الامر للاجزاء^(١) ، بتقريب : أن^(٢) الاعادة لوقيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف^(٣) وعدم^(٤) حرمة شرعاً ، والا^(٥) للزم عدم اقتضاء ذلك الامر^(٦) له مع اقتضائه شرعاً^(٧)

ظاهري يقتضي الاجزاء ، فينتج أن الاستصحاب يقتضي الاجزاء .

وعليه فتعليل عدم وجوب اعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلاً بما هو سبب العلة ومولد لها كما لا يخفى .

(١) بأن يكون العلة لعدم وجوب الاعادة مجموع الصغرى - وهي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - والكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء .
 (٢) يعني: أن القول بوجوب الاعادة يستلزم أن يكون اما لأجل انتفاء الصغرى وهي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما قبل الانكشاف ، واما لأجل انتفاء الكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء ، والمفروض اقتضائه له .

(٣) اذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين ولذا وجب غسل الثوب .
 (٤) معطوف على « نقض » أي : موجبة لعدم حرمة النقض شرعاً .
 (٥) يعني : وان لم تكن الاعادة موجبة لنقض اليقين بالشك ، بل كان نقض اليقين بالشك حراماً ، ومع ذلك كانت الاعادة واجبة للزم أن تكون الاعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، وهو خلاف الفرض من اقتضائه له .
 وبالجملة: ففرضه أن وجوب الاعادة اما مستند الى جواز نقض اليقين بالشك ، واما الى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء .

(٦) أي : الأمر الظاهري للاجزاء ، وضمير « له » راجع الى الاجزاء .
 (٧) كما اذا فرض اشتمال المأتي به على مقدار من المصلحة الداعية الى التشريع مع كون الفائت بمقدار الالزام وممكن التدارك ، فان الاجزاء حينئذ لا بد وأن يكون بحكم الشارع ، فيكون الاجزاء شرعياً .

أو عقلاً^(١) ، فتأمل^(٢) (X) .
ولعل ذلك^(٣) مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الامر
الظاهري . هذا^(٤) غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل .

(١) كما اذا فرض اشتمال المأتي به على تمام مصلحة المأمور به أو معظمها ولكن
لم يكن الفائد بمقدار الالزام ، أو كان بذلك المقدار ولكن لم يمكن استيفاؤه ،
فان الاجزاء حينئذ يكون عقلياً ، لسقوط الامر بارتفاع ملاكه الداعي الى تشريعه .
وبالجملة : فاقضاء الامر الظاهري للاجزاء اما شرعي واما عقلي .

(٢) وجه التأمل ما أفاده في الهامش . وما في بعض الشروح من أن «المصنف
ضرب على هذه الحاشية مؤخراً» كأنه نشأ من خلط هذه بحاشية أخرى على قوله:
« ثم أشكل » حيث ضرب عليها في النسخة المصححة بقلمه بعد طبعته الاولى .
ويمكن بيان وجه آخر للتأمل ، وهو : أن مقتضى تعليل عدم الاعادة باقتضاء الامر
الظاهري للاجزاء بطلان صلاة من علم بالطهارة الخبثية وصلى عالماً بها ثم انكشف
بعد الصلاة خلافه ، وأن صلاته وقعت في النجس ، اذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضي
الاجزاء ، بخلاف ما اذا كان الشرط الفعلي احراز الطهارة ، لصحة صلاة من علم بعدم
النجاسة وصلى ثم انكشف الخلاف ، لأنه أحرز الطهارة ، فتأمل .

(٣) أي : ولعل ما ذكرناه بقولنا : « اللهم الا أن يقال ان التعليل به انما
هو بملاحظة ضميمة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء » هو مراد القائل بدلالة
الرواية . . . الخ .

(٤) أي : ما تقدم من كون المعبر في حق الملتفت احراز الطهارة من الخبث ،
ومن اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي بناء على توجيه المصنف له .

(X) وجه التأمل : أن اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس بذاك الوضوح
كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة ، كما لا يخفى .

مع^١ أنه لا يكاد يوجب الاشكال فيه والعجز^٢ عن التفصي عنه اشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب ، فانه^٣ لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين ، مع بدهة عدم خروجه^٤

(١) هذا هو الوجه الثاني الذي أفاده المصنف (قده) في دفع اشكال عدم مناسبة التعليل للحكم المعلن، وحاصله: أنه - على فرض عدم تمامية ما تقدم في الوجه الأول من اعتبار احراز الطهارة - لا يوجب الاشكال في توجيه التعليل وكيفية تطبيقه على المعلن اشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، ضرورة أن دلالة « لا تنقض اليقين بالشك » على الاستصحاب مما لا ينبغي انكاره ، فعويصة التطبيق لا توجب قصورا في دلالاته عليه .

(٢) معطوف على « الاشكال » وضميرا « فيه ، عنه » راجعان الى التوجيه ، و« الاشكال » فاعل « يوجب » و« اشكالا » مفعوله .

(٣) أي : فان الاشكال لازم على كل حال ، وغرضه أن الاشكال في تطبيق العلة على المورد لازم على كل تقدير سواء أكان مدلول الصحيحة قاعدة اليقين بناء على ما عرفت من احتمال ارادة اليقين الحاصل بالنظر والفحص، أم الاستصحاب. والوجه في لزوم الاشكال على كل حال هو : أن الاعادة بعد انكشاف الخلاف وحصول العلم بوقوع الصلاة في النجس تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولو كان الاشكال يندفع بارادة قاعدة اليقين لتعين حمل التعليل عليها بدلالة الاقتضاء ، لكنه لا يندفع بها ، فلا موجب للعدول عن ظهورها في الاستصحاب الى غيره . وعليه فالاشكال على المتن بما في بعض الكلمات « من عدم لزوم محذور في التطبيق اذا كان مفاد الجملة قاعدة اليقين دون الاستصحاب »^(١) لم يظهر وجهه ، اذ بناء على كل منهما لا بد من توجيه تعليل الامام عليه السلام عدم الاعادة مع فرض علم زرارة بعد الفراغ بوقوع صلاته في ثوب متنجس .

(٤) أي : عدم خروج مفاد التعليل من الاستصحاب أو قاعدة اليقين، لأن نقض

عنهما ، فتأمل جيداً (٥) .

اليقين بالشك لا يتصور الا في هاتين القاعدتين ، اذ اليقين السابق اما يرتفع بالشك اللاحق رأساً واما لا يرتفع به ، بل يكون الشك متعلقاً بالبقاء ولا يسري الى الحدوث ، والاول قاعدة اليقين والثاني هو الاستصحاب . ولا يمكن ارادة أمر ثالث حتى يحمل عليه التعليل ليسلم من الأشكال ، اذ لا يتوهم الارادة قاعدة المقتضي والمانع ، ولا مجال لاحتمالها ، لأن المورد مما علم فيه المانع وهو النجاسة ، فلامعنى للبناء على المقتضي عند الشك في مانعه في خصوص المورد .

(*) الظاهر أن الاعتراف بالعجز عن تطبيق كبرى الاستصحاب على المورد مع فرض عدم اخلاله بالاستدلال بالصحيحة المباركة أولى من الوجه المتقدم ، وذلك لأن مشكلة التطبيق نشأت من عدم مناسبة العلة بحسب دلالة ظاهر الكلام للحكم بعدم وجوب الاعادة . وتوجيهه بأنه بلحاظ حال الدخول في الصلاة - حيث لم ينكشف الخلاف بعد - غير ظاهر ، لعدم مناسبته لسؤال زرارة عن علة عدم وجوب الاعادة مع تبين فقد الشرط أو الاقتران بالمانع .

نعم قد يتجه الربط بين العلة والسؤال بعدم كون قوله عليه السلام : «لأنك كنت . . . » تعليلاً لعدم الاعادة بحسب لب الواقع ، فان الاعادة وعدمها حكم عقلي مترتب على بقاء الأمر من جهة عدم موافقة المأتي به للمأمور به ، فالتعليل وان كان ظاهراً في رجوعه الى عدم الاعادة ، لكن لا بد من كونه بلحاظ التصرف في منشئها أي الارشاد الى سقوط الأمر ، وعدم اشتغال ذمته بالصلاة المأتي بها في ثوب مستصحب الطهارة .

ويؤيد هذا المطالب ظهور قوله عليه السلام : «لأنك كنت » في الماضيوية ، ويكون محصل جوابه عليه السلام عدم وجوب الاعادة ، للتوسعة في شرطية الطهارة من الخبث ، وكفاية احرازها ولو بالاستصحاب المتحقق قبل افتتاح الصلاة ، لاجتماع أركانه من اليقين بالطهارة والشك في الاصابة .

نعم يشكل كون التعليل بلحاظ ما قبل انكشاف الخلاف بما أفاده شيخنا المحقق

العراقي (قدّه) أولاً: من أن قوله عليه السلام : « وليس ينبغي لك » مسوق لتنبية ذهن السائل على ما هو المرتكز في الأذهان في نحو هذه الأوامر من الطريفة المحضة لليقين لا الموضوعية ، إذ تكون إعادة الصلاة حينئذ بانكشاف وقوعها في النجس من نقض اليقين باليقين . ولو كان مقصوده عليه السلام بيان كفاية احراز الطهارة حال الدخول في الصلاة حتى مع تبين الخلاف لكان المناسب تعليل عدم الاعادة بما يفيد موضوعية الاحراز الاستصحابي وان انكشف خطأه، ومن المعلوم أن افادة هذا المعنى منوطة باعمال تعبد آخر غير ما يفيدته مثل « ليس ينبغي لك » الظاهر في كون التعبد الاستصحابي طريقاً محضاً لاحراز الطهارة الواقعية .

ودعوى استفادة موضوعية الاحراز الاستصحابي في باب الطهارة الخبثية في صحة العمل وفي الشرطية واقعاً بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع غير مسموعة، فانه مضافاً الى منافاته لظهور الجملة في طريفة الاستصحاب ينافي اعتراف المصنف بكونها كبرى كلية وقضية ارتكازية غير مختصة بباب دون باب .

وثانياً : أنه بناء على شرطية احراز الطهارة من الخبث حال الالتفات اليها لامجال لجريان الاستصحاب في المقام، لعدم ترتب أثر عملي على ابقاء المستصحب تعبداً في ظرف الشك ، لخروج الطهارة الواقعية عن موضوع الشرطية ، وترتب الأثر على الاحراز ، فالمقام نظير ما اذا نذر أن يعطي كل يوم فقيراً درهماً مادام ولده حياً ، فاذا شك في حياته استصحبها وترتب عليها وجوب التصدق ، بخلاف ما اذا نذر كذلك مادام متبقناً بحياة ولده وشك فيها، فانه لا يجري فيها الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر على نفس الحياة التي هي مورد الاستصحاب، وترتبه على احرازها . وحيث ان موضوع دليل الشرطية احراز الطهارة سواء أكانت في الواقع أم لا ، فلا أثر عملي لها واقعاً كي تستصحب ، وانما ينشأ الأثر من ناحية الاستصحاب ، وهو لا يخلو عن شبهة الدور .

وما أفاده في الإجابة عن هذا الإشكال تارة يكون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً ، وأخرى بكونها من قيود ما هو الشرط غير واف بدفعه . أما الأول فبأن مجرد الشرطية الاقتضائية غير كافية في جريان الاستصحاب ما لم تبلغ مرحلة الفعلية لأن الاستصحاب وظيفته عملية يتوقف جريانه على ترتب الأثر العملي على المستصحب الذي لا بد أن يكون بنفسه حكماً أو موضوعاً له ، والطهارة الواقعية ليست شيئاً منهما ، فلا يجري فيها الاستصحاب .

وأما الثاني فبأن المراد من قيد الشرط ان كان هو الطهارة بوجودها اللحظي الاعتقادي الحاصل بالاحراز فهو - مع أنه منعدم بزوال اعتقاده - غير مجد في جريان الاستصحاب ، لاشتراط جريانه بترتب الأثر على المستصحب بوجوده الواقعي لوجوده الذهني . وان كان المراد به الطهارة الواقعية لزم بطلان الصلاة في المقام ، لانعدامها حسب الفرض^(١) .

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين قيديّة الطهارة وإباحة ماء الوضوء ، لترتب الأثر على إباحة الماء واقعاً فتستصحب ، والمفروض عدم كون الطهارة الخبيثة كذلك . هذا كله مضافاً الى النقض بما اذا صلى المكلف عالماً بالنجاسة اضطراراً لبرد ونحوه ، وتبين بعد الصلاة طهارة ثوبه وعدم اضطراره الى لبسه ، فحيث انه لم يحرز طهارته فلا بد من الحكم بفساد صلاته ووجوب اعادةها . وكذا لو انحصر لباس المصلي في ثوب متنجس ، فانه بناء على وجوب الصلاة فيه - كما ذهب اليه جمع منهم صاحب العروة لا الصلاة عرياناً - اذا صلى فيه وانكشف طهارته صحت صلاته بلا اشكال مع عدم احرازه للطهارة حين افتتاح الصلاة .

وقد تحصل : أن تطبيق التعليل على المورد بما أفاده الماتن وأتعب نفسه الشريفة لتثبيته لا يخلو من الاشكال نقضاً وحلاً .

وقد تفصي عن معضلة التطبيق بوجوه أخرى : منها صحة تعليل عدم وجوب

الاعادة بالاستصحاب سواء قلنا بشرطية الطهارة الخبثية أم بمانعية النجاسة .
ومنها : تطبيق التعليل بلحاظ كون المانع هو النجاسة الواقعية لولا المعذر ،
فصلاة زرارة غير مقترنة بالمانع لافترانها بالمعذر ، ولا معنى لاعادة الصلاة
الصحيحة بعد اجتماع شرطها وفقد مانعها .

ومنها : غير ذلك . وحيث ان تحقيق المسألة موكول الى الفقه الشريف
بملاحظة شتات الأخبار الواردة في شرطية الطهارة الخبثية أو مانعية النجاسة
في الصلاة ، فالأولى ايكال البحث عن ذلك الى محله . ونقتصر في المقام على بيان
آخر حول تطبيق التعليل احتمله شيخنا الأعظم من حسم مادة الاشكال بعدم كون
النجاسة المرئية بعد الصلاة هي المظنونة اصابتها قبلها ، بل تكون قذارة جديدة
قال الشيخ : « والثاني أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع
احتمال وقوعها بعدها . فالمراد أنه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد
احتمال وجود النجاسة حال الصلاة . . . » .

وقواه المحقق العراقي (قده) بشهادة تغيير الراوي أسلوب العبارة ، حيث قال :
« فلما صليت فيه فرأيت فيه » خالياً عن الضمير الذي أتى به في الفقرة السابقة
بقوله : « فيما صليت وجدته » فانه لو كانت النجاسة المرئية هي المظنونة لكان
الحرى أن يقول : « رأيت » ويؤيد هذا كلامه عليه السلام في الجملة الأخيرة التي
أبدى فيها احتمال وقوع النجاسة حين رؤيتها وعدم كونها في الثوب أو البدن من
أول الصلاة . وعلى هذا يستقيم تعليل عدم الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك فيها ،
لأن اعادتها باحتمال وقوعها في النجاسة عين الاعتناء باحتمال نجاسة الثوب حالها
وهي نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها ^(١) .

لكنه لا يخلو من شيء ، أما الأول فلأن هذه الفقرة من الصحيحة وان رواها
الشيخ بلا ضمير ، ومقتضى اطلاق صاحب الوسائل كلمة « مثله » على رواية

الصدوق لها هو ظفره بنسخة خالية عن الضمير أيضاً، إلا أن الموجود في نسخة العلل المطبوعة في النجف الأشرف « فرأيته فيه » وهذا مما يعترف المحقق العراقي (قده) بظهوره في النجاسة المظنونة السابقة على الدخول في الصلاة .

نعم يمكن منع دلالة « فرأيته » على اتحاد الفذارة المرئية والمظنونة بأن مثل هذا الكلام صدر من زرارة في جملة أخرى بقوله : « ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة . . الخ » فانه مع اشتماله على الضمير يحتمل فيه ارادة كل من النجاسة المشكوكة بدواً والمعلومة اجمالاً، وعليه فلا يكون وجود الضمير فارقاً في مدلول الكلام حتى يبحث عن ترجيح رواية الشيخ أو الصدوق أعلى الله مقامهما .

وأما ثانياً : فلأن السياق شاهد على كون السؤال عن حكم النجاسة المظنونة كما اعترف الشيخ بأنه خلاف ظاهر السؤال، واستبعده المحقق العراقي من جهة استيحاش السائل عن التفرقة بين الفرضين وسؤاله عن لم التفصيل .

والحاصل : أن حمل التعليل على كونه تعليلاً للحكم بلحاظ النجاسة المحتمل

وقوعها بعد الصلاة غير ظاهر .

اللهم إلا أن يقال : ان وجود الضمير وعدمه بيان في احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة كما أشير اليه آنفاً ، فان الضمير على تقدير وجوده راجع الى النجس المظنون قبل الصلاة ، فمعنى الرواية : « اني ظننت النجس قبل الصلاة ولم أره بعد الفحص ، فارتفع الظن به وصليت ، وبعد الصلاة رأيت النجس » ولا يدل على ان المرئي فعلاً هو ذلك النجس الذي كان مظنوناً قبل الصلاة بحيث يحصل العلم لزرارة بأن النجاسة المرئية عين المظنونة حتى وقعت الصلاة في النجس ، بل يحتمل كونه ذلك كما يحتمل وقوعه بعدها . واستيحاش زرارة لعله كان لأجل عدم احراز الطهارة واحتمال اقتران صلاته بالمانع، أو فقدانها للشرط، أو كان لأجل احتمال

ومنها^١ : صحيحة ثالثة لزرارة : « واذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين ، فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات »^٢ .

الخبر الثالث : صحيحة زرارة في الشك في الركعات

(١) أي : ومن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب صحيحة ثالثة لزرارة رواها ثقة الاسلام هكذا : « علي بن ابراهيم عن أبيه ، ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام ، قال : قلت له : من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين ؟ قال : يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ولا شيء عليه ، واذا لم يدر . . . الخ »^١ .

(٢) ينبغي البحث في هذه الصحيحة في جهتين ، الأولى في سندها ، والثانية في دلالتها على حجية الاستصحاب . أما الأولى فمحصلها : أن الطريق الأول صحيح عدم حجية الاستصحاب في صورة الظن بخلاف الحالة السابقة . أو كان مع فرض علمه بوقوع الصلاة في النجس لأجل زعمه كون الطهارة الخبثية كالحديثة شرطاً واقعياً ، فالتعليل حينئذ يدل على كفاية احراز الطهارة الخبثية بالاستصحاب ، وعليه يستقيم التعليل .

(١) الكافي ، ج ٣ ، كتاب الصلاة ، باب السهو في الثلاث والأربع ، الحديث : ٣ ص ٣٥١ ورواه عنه الشيخ في التهذيب ، ج ٢ ، ص ١٨٦ ، الحديث ٤١ ، وفي الاستبصار ، ج ١ ب ٢١٧ ص ٣٧٣ ، الحديث : ٣ ، ورواه الوسائل في ج ٥ ، بابي ١١ و ١٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ٣ ، ص ٣٢١ ، ٣٢٣ .

والاستدلال^(١) بها على الاستصحاب مبني على ارادة اليقين بعدم
الاتيان بالركعة الرابعة سابقاً^(٢) والشك في اتيانها .

على الأظهر ، لوثاقه رواته . وأما الطريق الثاني فحال الفضل أشهر من أن يذكر
وكفاه فخراً ما روي عن الامام أبي الحسن الثالث عليه السلام في حقه « أغبط أهل
خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم » وأما محمد بن اسماعيل فالظاهر
أنه النيشابوري بقربنة روايته عن الفضل ، لابن بزيع ولا البرمكي ، وهوان لم يكن
ثقة فلا أقل من عد حديثه حسناً ، والتعبير بالصحيحة يكون بلحاظ الطريق الأول .
وأما الجهة الثانية فستأتي .

(١) هذا بيان الجهة الثانية أعني تقريب دلالة الحديث على المدعى ، وتوضيحه :
أن ظاهر السؤال احراز المصلي للركعة الثالثة أي علمه باتيانها ، وانما الشك في
وجود الرابعة . وظاهر جوابه عليه السلام أنه يبني على عدم الاتيان بالرابعة ، فان
المصلي قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعة ، حيث انه قبل الشروع
في الصلاة وبعد افتتاحها لم يكن آتياً بشيء من الركعات ، ثم قطع بانتفاض العدم في
الركعات الثلاث وشك في انتفاض عدم الاتيان بالرابعة ، فيستصحب عدمه ،
ولولم يبن على يقينه السابق بعدم تحقق الرابعة ولم يأت بها فعلا كان عدم اتيانه
بها نقضاً لليقين بالشك .

وعليه فقوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » بمنزلة العلة للجواب
وهو قوله عليه السلام : « قام فأضاف اليها أخرى » يعني : أن علة الحكم بوجود
اضافة ركعة اليها - في الشك بين الثلاث والأربع - هو التعبد الشرعي الاستصحابي ،
لأن عدم اضافة ركعة نقض لليقين بالشك . ثم أكد عليه السلام حجية كبرى الاستصحاب
بقوله : « ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر » .

قال شيخنا الأعظم بعد نقل الرواية : « وقد تمسك بها في الوافية ، وقرره
الشارح ، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه » .

(٢) قيد لعدم الاتيان ، وضمير « اتيانها » راجع الى الركعة الرابعة .

وقد أشكل " بعدم امكان ارادة

(١) أورد على الاستدلال بالرواية بوجهين، هذا أحدهما، والمستشكل هو شيخنا الأعظم (قده) قال بعد تقريب الدلالة : « وفيه تأمل ، لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام : قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب ... الخ » .

والوجوه التي أفادها في مقام الأشكال ترجع الى جهتين احدهما اثبات قصور المقضي بمنع أصل دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب، وثانيتها اثبات وجود المانع من حجية ظهوره بعد تسليم أصل الظهور ، لعدم كونه مراداً جدياً للإمام عليه السلام ، لصدوره تقيّة .

وبيانه: أن قوله عليه السلام: « قام فأضاف إليها أخرى » اما أن يراد منه اضافة ركعة موصولة الى الصلاة، أو يراد اتيان ركعة مفصولة وهي المسماة بصلاة الاحتياط. فان كانت الركعة موصولة تم الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب كما عرفت في تقريب دلالتها عليه .

وان كانت مفصولة كان مفاد الرواية أجنبياً عن الاستصحاب ، لأن معناها حينئذ هو « اذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على ما يحصل به اليقين ببراءة الذمة » ومن المعلوم أن ما يتحقق به البراءة هو البناء على الأكثر - في الشك بين الثلاث والأربع - والاتيان بر كعة منفصلة لتكون متممة للفريضة على فرض نقصانها واقعاً، وناقلة على تقدير تماميتها .

وحيث دار الأمر بين الاحتمالين كان الترجيح مع الاحتمال الثاني ، لوجوه خمسة حسب توضيح المحقق الاشتياني لكلام الشيخ .

الأول: ظهور « قام فأضاف » في الركعة المنفصلة ، بقرينة قوله عليه السلام في صدر الرواية : « بر كع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب » ضرورة أن تخصيص الفاتحة بالذكر قرينة على ارادة ركعتين مفصولتين ، اذ لو أريد

بيان أحد فردي التخيير من الفاتحة والتسبيحات الأربع في الأخيرتين من الرباعيات لكان المناسب ذكر العدل وهو التسبيحات ، فاطلاق حكمه عليه السلام بقراءة الفاتحة النافي للعدل ظاهر في الركعتين المفصولتين ، ويكون هذا هو المراد أيضاً من قوله عليه السلام : « قام فأضاف » لوحدة السياق .

الثاني : أن الاتيان بركعة الاحتياط موصولة موافق لمذهب العامة من البناء على الأقل ومخالف لما استقر عليه المذهب - من بطلان الركعة المتصلة في علاج الشكوك الصحيحة - ولزوم البناء على الأكثر ، وحينئذ فيتعين ارادة اليقين بالبراءة من البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك تحفظاً على أصالة عدم التقية ، لوضوح أن ارادة الاستصحاب من الرواية مستلزمة لطرح هذا الأصل العقلاني ، ولا يجوز طرحه بلا قرينة قطعية على صدور الكلام تقية .

الثالث : أن حمل الرواية على اليقين ببراءة الذمة موافق لمدلول جملة من الأخبار الواردة في كيفية صلاة الاحتياط مثل قوله عليه السلام : « اذا شككت فابن على الأكثر » و « اذا شككت فابن على اليقين » و « خذ بالجزم » ونحوها ، اذ المراد بالبناء على اليقين هو البناء على الأكثر والاتيان بصلاة الاحتياط مفصولة الموجب لليقين بفراغ الذمة عن التكليف بالصلاة . وهذا بخلاف حملها على الاستصحاب المقتضي للبناء على الأقل والاتيان بصلاة الاحتياط موصولة ، فانه مخالف لسائر الأخبار الواردة في كيفية صلاة الاحتياط ، فيتعين ارادة اليقين بالفراغ من التكليف .

الرابع : فهم الفقهاء اليقين بالبراءة لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة .

الخامس : لزوم التفكيك بين المورد والقاعدة المستشهد بها له بناء على ارادة الركعة الموصولة ، اذ القاعدة تفتضي الاتيان بها موصولة ، فلا بد حينئذ من الالتزام بأن أصل البناء على اليقين الذي هو مقتضى الاستصحاب حكم واقعي ، لكن تطبيقها على المورد بالاتيان بالركعة موصولة انما هو من باب التقية .

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) ونتيجة تحقيقه : أن النهي عن نقض

اليقين بالشك لا يراد منه النهي عن نقض اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة بالشك فيه حتى يكون مضمونه الاستصحاب ، بل يراد منه النهي عن رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ بأن يكفي بعمل يشك معه في براءة الذمة ، وهو منحصر في البناء على الأكثر والاتيان بركعة الاحتياط مفصولة ، لأنه على تقدير الاتيان بثلاث ركعات تكون هذه الركعة متممة لها ، ولا يقدح زيادة التشهد والتسليم وتكبيرة الافتتاح في صحة العمل . وعلى تقدير الاتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة . وهذا بخلاف البناء على الأقل وفعل ركعة الاحتياط موصولة ، لاحتمال كون المجموع خمس ركعات ، فلا يحصل اليقين بالفراغ ، لوضوح مانعية الركعة المضافة . واذا لم يأت بركعة أخرى أصلاً مع بنائه على الأكثر احتمل نقصان العبادة .

وعليه فتحصيل اليقين بالفراغ منحصر في الطريق الذي علمه الامام عليه السلام من البناء على الأكثر وفعل ركعة الاحتياط مفصولة . وهذا المعنى وان كان بعيداً عن ظاهر اللفظ ، لكن لامناص من الالتزام به تخلصاً من احتمال التقية (*) . ولا يخفى أن قول المصنف (قده) في حكاية اشكال الشيخ : « بعدم امكان ارادة ذلك » ظاهر في أن جهة الاشكال سقوط أصالة الجد عن الاعتبار ، لاسقوط أصالة الظهور ، لوضوح أن امتناع كون شيء مراداً جدياً للمتكلم متفرع على انعقاد ظهور كلامه في معنى لا يمكن الأخذ به لوجود المانع .

وعلى هذا فلا اشارة في كلام الماتن الى الاشكال الأول وهو منع أصل الظهور . ولكننا أوضحنا تمام ما أفاده الشيخ (قده) هنا من منع أصل الظهور وحجته بعد تسليم ظهوره للوقوف على تمام مراده ، ولثلا يلزم تقطيع كلامه بذكر بعضه في التوضيح وبعضه في التعليقة .

(*) والكل لا يخلو من الغموض . أما الوجه الأول فيتوجه عليه أولاً : منع ظهور الصدر في اتيان الركعتين مفصولتين حتى يكون قرينة على ارادة مثله في قوله عليه السلام : « قام فأضاف اليها أخرى » فان الأمر بقراءة الفاتحة فيها وان كان

دالا بظهوره الاطلاقي على كونهما مفصولتين ، وليس ذكر الفاتحة بياناً لأحد فردي الواجب التخييري ، حيث ان التخيير في الثالثة والرابعة من الرباعيات بين الفاتحة والتسيحة يمثل قوله عليه السلام : « ان شئت سبحت وان شئت قرأت » مختص بالحافظ لعدد الركعات . وحيث ان ركعتي الاحتياط مما يحتمل كونهما نافلة لاحتمال تمامية الصلاة واقعاً، فاثبات التخيير بأدله بالنسبة الى هاتين الركعتين يكون من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية له، وهو غير سديد . وعليه فالأمر بقراءة الفاتحة ظاهر في الانفصال .

الأأن عدم تعرضه عليه السلام للتشهد والتسليم والتكبير - وغيرها من الخصوصيات مع كونه في مقام تعليم وظيفه الشاك بين الاثنتين والأربع - قرينة على ارادة ركعتي الاحتياط موصولتين بالركعتين المحرزتين، وقد روى زرارة بنفسه في رواية أخرى حكم الشك بين الاثنتين والأربع ، عنه عليه السلام : أنه قال « يسلم ويقوم فيصلى ركعتين ثم يسلم ولا شيء عليه » وكذا غيره كما لا يخفى على من لاحظ روايات الباب . بل ربما يشعر ذكر قراءة الفاتحة بالخصوص - وعدم أمره عليه السلام باتمام ما بيده - كون الحكم صادر أتقية ، لأن تعيين الفاتحة في جميع الركعات مذهب جمع من المخالفين ، ومعه كيف تتم قرينية الصدر المفروض اجماله على الذيل ؟

وثانياً : أنه - مع تسليم ظهور الصدر في المفصولتين - لم تتم القرينية على ما هو المراد بالذيل ، لأن وحدة السياق انما يعتمد عليها ان لم يكن في الكلام قرينة أو ما يصلح للقرينية على الخلاف ، وحيث ان قوله عليه السلام : « قام فأضاف » محفوف بلفظ « ولا ينقض » الظاهر في الاستصحاب ، لم يبق له ظهور في الانفصال حتى يحمل « لا ينقض » على اليقين بالفراغ .

ومع الغض عن هذا كله فلا منافاة بين ظهور الجملة في الاستصحاب وبين قرينية قراءة فاتحة الكتاب على اتيان ركعة الاحتياط مفصولة ، فان غايته كما صرح به المصنف هنا وفي الحاشية تقييد ظهوره الاطلاقي المقتضي لفعل صلاة الاحتياط

• • • • •

موصولة .

وأما الوجه الثاني : - وهو اقتضاء أصالة عدم التقية لعدم كون المراد البناء على الأقل وأنه يتعين حمله على ارادة تحصيل اليقين بالفراغ - فيرده : أن أن جملة : « لاتنقض » اما ليست ظاهرة فسي أحد الاحتمالين ، واما ظاهرة في أحدهما ، ولا يصح التمسك بهذا الأصل هنا مطلقاً ، أما على الاول فلأن أصالة عدم التقية التي هي من صغريات أصالة الجدل انما تجري في الكلام الظاهر في معنى يشك في مطابقته للمراد الجدي ، وليس من شأنها تعيين المراد من الكلام المجمل كما في المقام ، حيث يدور أمر « اليقين » بين اليقين بعدم فعل الرابعة واليقين بالبراءة .

وأما على الثاني فلأنه مع فرض ظهور الجملة في الاستصحاب المقتضي للبناء على الأقل ولزوم الاتيان بالركعة موصولة كما هو مذهب العامة لا تجري أصالة الجدل أيضاً ، بدهاء حجية أصالة الظهور وكونها مثبتة لصدور المظنون تقية في رتبة سابقة على أصالة عدم التقية الراجعة الى أصالة الجدل التي هي أصل لاحتراز المراد الجدي من الكلام ، فلا تجري فيما اذا أحرز بأصل أو غيره عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم ، ومن المعلوم أنه مع فرض حجية أصالة الظهور في كلام لم يصدر لبيان الحكم الواقعي - لموافقته لمذهب المخالف - لا يبقى شك في الارادة الواقعية كي يتحقق موضوع أصالة عدم التقية ، فان أصالة الظهور حاكمة عليها ورافعة لموضوعها .

الا أن يمنع الظهور بدعوى أن ظهور الكلام في معنى منوط بتمامية ماله من الفيود والملابسات ، ومن المعلوم أن مجموع ما في الصحيحة من الصدر والذيل ظاهر في ما ذهب اليه الخاصة دون مذهب العامة .

ثم انه بناء على ظهور الصحيحة في الاستصحاب تقية يدور الأمر بين اعمالها في التطبيق فقط بأن يكون النهي عن نقض اليقين بالشك بداعي بيان الحكم

الواقعي وهو حجبة الاستصحاب وتطبيقه على خصوص الشك في الركعات بالبناء على الأقل تقيّة، وبين كونه عليه السلام اتقى في الكبرى أيضاً ، وحيث ان اللازم الاقتصار في الخروج عن أصالة عدم التقيّة على الضرورة تعين أن تكون التقيّة في تطبيق الاستصحاب على الشك في الركعات من حيث ظهورها في اتیان الركعة المشكوكة متصلة .

وهذا التفكيك بين الكبرى والمورد ليس بعزيز ، فقد ورد في بعض الأخبار قول مولانا الامام الصادق عليه السلام لأبي العباس بعد ما سأله اللعين عن الافطار في اليوم الذي شك الناس في الصوم : « ذاك الى الامام ان صمت صمنا ، وان أظفرت أظفرتنا » فانه عليه السلام طبق « ما للامام » على امام الضلالة العباسي ، وانما قال ذلك مخالفة ضرب عنقه كما بينه عليه السلام بعد خروجه عن مجلس اللعين ، ولكن نفس حجبة حكم الحاكم في الهلال لاتقيّة فيه ، ولذا استدل بهذه الرواية على نفوذ حكمه فيه .

وكذا ورد تطبيق كبرى : « رفع ما استكرهوا عليه » الذي هو حكم واقعي على بطلان الحلف بالطلاق والعناق اكرهاً ، لبطلانهما عندنا حتى مع الاختيار ، لكنه أسند بطلانهما حال الاكراه الى حديث الرفع تقيّة .
وبهذا ظهر الجواب عن خامس الوجوه المتقدمة في كلام الشيخ (قده) أيضاً .

وأما الوجه الثالث - وهو موافقة المضمون لموثقة عمار الاتية - ففيه أولاً : عدم ظهور الموثقة - كما صرح به الشيخ - في البناء على اليقين ، لاحتمال ارادة البناء على الأقل ، فكيف تصلح الرواية المجملة في نفسها لتعيين المراد من جملة « لاتنقض » حتى مع الغض عن ظهورها في الاستصحاب .

وثانياً : أن مانعية ظهور الموثقة في قاعدة البناء على اليقين عن الأخذ بظهور

جملة «لاتنقض» في الاستصحاب منوطة بقرينية وحدة السياق في روايات متعددة
انعتقد لكل منها ظهور في معنى ، وحيث ان القرينة منفصلة فلا مانع من الأخذ
بمدلول كل منها الا مع وجود المزاحم للحجية . وهو مفقود في المقام ، اذ لاتنافي
بين البناء على الأقل بالاستصحاب وبين البناء على اليقين ، وانما هو تقييد الظهور
الاطلاقي ، وذلك خفيف المؤونة .

وأما الوجه الرابع - وهو فهم الفقهاء - فلم يثبت من غير السيد المرتضى (قده)
ذلك ، لأنهم استفادوا منها كغيرها من أخبار الباب وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط ،
وهذا المقدار لا يصادم ظهور الجملة في الاستصحاب الدال على مجرد البناء على الأقل
لاعلى كيفية الاتيان بها المدلول عليها بسائر أخبار الباب ، أو بصدر نفس هذه
الرواية بناء على قرينية ذكر الفاتحة على الركعتين المفصولتين .

قال العلامة المجلسي في شرح الرواية : « وظاهر الخبر البناء على الأقل ،
ويمكن حمله على المشهور أيضاً بأن يكون المراد بقوله عليه السلام : يركع الركعتين
أي بعد السلام ، وكذا قوله : قام فأضاف إليها أخرى . . . ولا يخفى أن الأول
أظهر . . . »^(١) .

وقال المحدث الكاشاني بعد بيان معنى الفقرات : « ولم يتعرض في هذا
الحديث لذكر فصل الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط ووصلها كما تعرض
في الخبر السابق ، والأخبار في ذلك مختلفة ، وفي بعضها اجمال »^(٢) .
وعليه فدعوى استظهار الأصحاب (قدهم) لقاعدة البناء على اليقين من هذه
الصحيحة عهدتها على مدعيها .

وبالجملة : فشيء مما أفاده شيخنا الأعظم (قده) لا يمنع حجية الصحيحة
في الاستصحاب فضلاً عن أصل ظهورها .

(١) مرآة العقول ، ج ١٦ ، ص ١٩٣ ، الطبعة الحديثة

(٢) الوافي ، ج ٢ ، كتاب الصلاة ، ص ١٣٧

ذلك^(١) على مذهب الخاصة^(٢) ، ضرورة^(٣) أن قضيته^(٤) اضافة ركعة أخرى موصولة ، والمذهب قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم مفصولة . وعلى هذا^(٥) يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الامام عليه السلام من^(٦) الاحتياط بالبناء على الاكثر والاثيان^(٧) بالمشكوك بعد التسليم مفصولة .
ويمكن الذب عنه^(٨) بأن الاحتياط

(١) أي: ارادة اليقين بعدم الاثيان بالرابعة المجدي لاثبات اعتبار الاستصحاب.
(٢) من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثة المتيقنة والاثيان بصلاة الاحتياط مفصولة لاموصولة بالركعة الثالثة .

(٣) تعليل لقوله: «عدم امكان» وتقدم بيانه في توضيح كلام الشيخ الأعظم (قده).
(٤) يعني : أن مقتضى اليقين بعدم الاثيان بالرابعة والشك فيه - الذي هو الاستصحاب - الاثيان بركعة موصولة ، مع أن المذهب قد استقر على خلافه والاثيان بها مفصولة . وعليه فالواو في «والمذهب» للحال .

(٥) أي : وبناء على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاة الاحتياط مستقلة فلا محيص عن ارادة اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذي علمه الامام عليه السلام - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت ، لاليقين بعدم الاثيان بالرابعة ، اذ مع حمل الرواية على الاستصحاب الموافق لرأي المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجية الاستصحاب - عندنا عن الاعتبار ، لعدم العبرة بالحكم الصادر تقية ، وعلى كل فهذه الرواية أجنبية عن الاستصحاب .

(٦) بيان لـ « ما » الموصول ومبين لليقين بالفراغ .

(٧) معطوف على « الأكثر » يعني : وعلى الاثيان بالمشكوك ، والأولى الحاق

« فيه » بـ « بالمشكوك » بأن يقال : « بالمشكوك فيه » .

(٨) الصحيح أن يقال : « ويمكن ذبه » حيث ان الذب عن الشيء هو حفظه

ودفع مالا يلائمه ، وهو ضد المقصود ، لأن المراد دفع اشكال الشيخ لاحتفاظه .
وكيف كان فناقش المصنف في كلام الشيخ الأعظم (قده) هنا وفي حاشية الرسائل
بما تقر به : أن الأمر باتيان الركة مفصولة - كما هو مذهب الخاصة - لا ينافي
ارادة اليقين بعدم الاتيان بالرابعة الذي هو مقتضى الاستصحاب . وجه عدم المناقاة:
أن فعل الركة مفصولة ينافي اطلاق استصحاب عدم الاتيان بالرابعة لاحقيقته ومقتضاه ،
وتوضيحه : أن مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالمشكوك فيه هو لزوم ترتيب
جميع الاثار المترتبة على عدمه واقعاً ، كما في استصحاب عدم موت زيد ، فان
مقتضاه ترتيب جميع آثار عدم موته - من وجوب الانفاق على زوجته وحرمة تزويجها
وعدم جواز تقسيم ماله بين ورثته وغير ذلك - على حياته المشكوكه ، فاذا فرض
قيام دليل على عدم جواز ترتيب بعض هذه الاثار على استصحاب عدم الموت
لم يكن ذلك الدليل منافياً لحقيقة الاستصحاب بل متيداً لاطلاقه .
وعلى هذا فيمكن أن يقال في المقام: ان مقتضى اطلاق البناء على عدم وجود الركة
الرابعة هو اتيانها موصولة ، لأنه مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط ، لكن قيد هذا
الاطلاق بأدلة الشكوك الصحيحة الدالة على كيفية الاتيان بصلاة الاحتياط من لزوم
البناء على الأكثر والائتان بالركة المشكوكه مفصولة ، ومن المعلوم أن هذا
التقييد لا ينافي ارادة الاستصحاب من هذه الصحيحة ، فالمراد باليقين فيها هو اليقين
بعدم الرابعة دون اليقين الاحتياطي وهو البناء على الأكثر .
وبعبارة أوضح : ان لقوله عليه السلام : « لاتنقض اليقين بالشك » ظهورين:
أحدهما: وجوب البناء على اليقين ، والآخر وجوب الاتيان بالمشكوك فيه على النحو
الذي يقتضيه الدليل الأولي كما اذا كان عالماً بعدم الاتيان بالرابعة ، لكون وظيفته
حينئذ فعلها موصولة بالركعات الثلاث ، واذا قام الدليل على وجوب الاتيان
بالركة المشكوكه مفصولة - فيما اذا أحرز عدم الركة المشكوكه بالاستصحاب -
كان ذلك منافياً للظهور الثاني لقوله عليه السلام : « لاتنقض » فنرفع اليد عن هذا

١٨٠ منتهى الدراية ج ٧
كذلك^(١) لا يابى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة ، بل^(٢) كان أصل
الاتيان بها باقتضائه ، غاية الامر اتيانها مفصولة ينافي اطلاق النقض^(٣) (*)

الظهور دون الظهور الأول كما لا يخفى .

(١) يعني : أن الاحتياط بالبناء على الأكثر - والاتيان بالمشكوكة بعد التسليم
كما هو المذهب - لا يابى عن ارادة اليقين الاستصحابي وهو البناء على عدم
الاتيان بالركعة المشكوكة حتى يكون مفادها موافقاً للعامة ويتعين حملها على
اليقين بالفراغ وهو البناء على الأكثر .

(٢) اضراب على قوله : « لا يابى » وحاصله : أن استقرار المذهب على الاتيان
بالركعة المشكوكة منفصلة لا ينافي ولا يمنع الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب
حتى نلتجىء الى حمل « اليقين » على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر ، لا اليقين
بعدم الركعة المشكوكة . بل يمكن أن يقال : ان وجوب أصل الاتيان بالركعة
المشكوكة انما هو لأجل استصحاب عدم الاتيان بها ، غاية الأمر أن الدليل الخاص
دل على اتيانها مفصولة ، وهو لا ينافي أصل وجوب الاتيان بها بالاستصحاب .

وبالجملة : فلا تنافي بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب المفتضي اطلاقه
لزوم فعل الركعة المشكوكة موصولة وبين ما دل على وجوب فعلها مفصولة ، إذ
التنافي بينهما انما هو بالاطلاق والتقييد .

(٣) يعني : والتنافي بين الاطلاق والتقييد ليس تنافياً عرفياً ، وقد عرفت تقريب
اطلاق الاستصحاب ، وضميراً « بها ، اتيانها » راجعان الى الركعة ، وضمير « باقتضائه »
الى « اليقين بعدم الركعة » .

(*) أورد عليه المحققان العراقي والاصفهانى (قدهما) بمنع هذا الاطلاق ، ضرورة
عدم اقتضاء الاستصحاب بنفسه للاتيان بالركعة المشكوكة موصولة حتى يقيد بمادل
على اتيانها مفصولة ، فان مفاد الاستصحاب هو عدم الاتيان بالركعة الرابعة خاصة
وأما كيفية فعلها فليست للاستصحاب ، كما أن اعتبار سائر الشرائط فيها ليس بدليل
الاستصحاب ، بل باطلاق أدلة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كل صلاة سواء

كانت واجبة واقعاً كما في الركعة الرابعة المعلومة ، أم ظاهراً كما في الرابعة المشكوك فعلها ، وهي تقتضي وصلها بالركعات الثلاث المعلومة مطلقاً ، والأدلة المبينة لكيفية صلاة الاحتياط من وجوب الاتيان بهامفصلة تقيد تلك الأدلة الأولية الدالة باطلاقها على لزوم اتصال الركعة الرابعة المشكوك ، وعليه فالصحيح ملاحظة نسبة الاطلاق والتقييد بين أخبار صلاة الاحتياط وبين أدلة الأجزاء والشرائط ، لا بين اطلاق الاستصحاب وبين أخبار صلاة الاحتياط^(١) .

لكن يمكن أن يقال: ان الايراد المذكور انما يتجه لو كان مقصود المصنف من قوله : «اطلاق النقص» اطلاقه اللفظي كي يقيد بأدلة البناء على الأكثر، ضرورة عدم انعقاد هذا الاطلاق في دليل الاستصحاب كي يقيد . وأما لو كان مقصوده منه اطلاقه المقامي أي كون ظهور اللفظ ناشئاً من عدم ذكر القيد مع اقتضاء المقام بيانه لو كان ، كما يدعى في دلالة صيغة الأمر على كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً لتوقف الغيرية ونحوها على مؤونة زائدة ثبوتاً واثباتاً فلا يرد عليه شيء ، اذ يقال في تقريب هذا الاطلاق المقامي في الصحيحة : انه عليه السلام بيّن وظيفة الشاك في الرابعة بالفاء كبرى الاستصحاب الى زرارة، ومن المعلوم أن عدم بيانه لكيفية فعل الركعة المشكوكه بضميمة الأدلة الأولية المقتضية لفعل الرابعة موصولة يدل على لزوم وصلها بالركعات الثلاث المعلومة ، لتوقف وجوب فعلها موصولة على بيان زائد، وحيث انعقد الظهور الاطلاقي في الاتصال في قوله عليه السلام : «قام فأضاف اليها أخرى ولا ينتقض اليقين بالشك» فلا تكون أخبار صلاة الاحتياط مانعة عن أصل هذا الظهور في البناء على الأقل ، وانما تمنع اطلاقه في الاتيان بها موصولة ، فيرفع اليده عنه ، ويبقى أصل دلالته على البناء على الأقل سليماً عن المزاحم .

الا أن يمنع هذا الاطلاق المقامي أيضاً بما أفاده سيدنا الاستاد (قده) فيما حررته عنه في الدورة السابقة باقتضاء نفس الاستصحاب للاتيان بالركعة موصولة ، لقيامه

وقد قام الدليل^١ على التقييد في الشك في الرابعة وغيره^٢

(١) وهو رواية عمار الساباطي: قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة، فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، فقال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم وصل ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وان ذكرت أنك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت »^١.

(٢) معطوف على الشك، يعني: غير الشك في الرابعة من الشكوك الصحيحة

مقام العلم في التنجيز الموجب لكون العمل على طبق اليقين، ومن المعلوم أن اليقين بعدم الاتيان بالرابعة يوجب فعل الركعة موصولة، لا أن اتيانها موصولة قضية اطلاق الاستصحاب القابل للتقييد، وعليه فلا اطلاق في « النقص » أصلاً لالفظياً ولما قامياً حتى يتجه تقييده بأدلة صلاة الاحتياط، بل الرواية كاشفة عن انقلاب وظيفة الشك عن الحكم الواقعي الأولي، وعدم جريان الاستصحاب فيه.

لكن الحق أن يقال: ان الاستصحاب وان كان لقيامه مقام العلم مقتضياً لوجوب الاتيان بالركعة المشكوكة موصولة كما في جبر النقيصة المعلومة، لكن حكم العقل باتيان المشكوكة موصولة معلق على عدم تصرف الشارع في كيفية الاطاعة، وبعد تصرفه فيها بأدلة صلاة الاحتياط والاتيان بالمشكوكة مفصولة لا مجال للعمل بما يقتضيه الاستصحاب، واطلاق ما دل على جبر ما نقص من الأجزاء موصولاً، إذ تكون أدلة صلاة الاحتياط حاکمة على الاطلاق المزبور.

فالنتيجة: أن أدلة صلاة الاحتياط حاکمة على ما يقتضيه الاستصحاب، واطلاق ما دل على لزوم جبر نقص الصلاة بما يتصل بها.

وبالجملة: فالاستصحاب يثبت النقص، وأدلة صلاة الاحتياط تبين كيفية جبره، ولا تهافت بينهما أصلاً، وان أبيت عن الحكومة فلا اقل من اندراجهما في النص والظاهر، فان أدلة صلاة الاحتياط نص في الانفصال وتلك ظاهرة في الاتصال.

(١) الوسائل، ج ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٣

وأن^(١) المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة ؛ فافهم^(٢) .
وربما أشكل^(٣) أيضاً^(٤) بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب

في الركعات كالشك بين الاثنتين والثلاث من الرباعية .

(١) معطوف على « التقييد » ومفسر له .

(٢) لعله اشاره الى : أن الاستصحاب لا يقتضي بنفسه كيفية الاتيان من الوصل بل مقتضاه احراز عدم وجود الرابعة فقط ، وعليه فدلليل كيفية الاتيان بالمشكوك لا ينافي أصالة عدم الاتيان بها ، فيكون دليل البناء على الأكثر وفعل المشكوك مفصولة مبيّناً للكيفية بعد ما لم يكن الاستصحاب مبيّناً لها .

أو اشارة الى ضعف ما أجاب به عن الاشكال ، لأن الاتيان بالركعة مفصولة ينافي حقيقة الاستصحاب ، لا اطلاقه ، وسيأتي في التعليقة ، فلاحظ .

(٣) هذا هو الاشكال الثاني على الاستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب ، وهذا يفترق عن الايراد الأول المتقدم عن الشيخ بأن ابراده (قده) كان موهناً لأصل الدلالة ، وهذا ناظر الى منع عموم حجية الاستصحاب ، لأن الصحيحة تكون أخص من المدعى أعني اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد .

توضيحه : أن الفقرات المذكورة في الصحيحة بقربنة قوله عليه السلام : « قام فأضاف اليها » تكون مبنية للفاعل ، فمرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك ، واردة العموم منها موقوفة على الغاء خصوصية المورد ، ومن المعلوم اناطة الغائها بالقطع بعدم دخلها في الحكم ، للعلم بالمناط ، ودعوى هذا القطع ممنوعة جداً . وعليه يختص اعتبار الاستصحاب بمورد هذه الصحيحة ولا يتعدى عنه الى غيره ، ولو بني على التعدي فلا يتعدى الا الى ركعات الصلاة . ولو سلم امكان التعدي الى غيرها فيتعدى الى الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية التي هي مورد البحث للاصولي . وكيف كان فلا ينبغي عد هذه الصحيحة من الروايات العامة الدالة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد .

(٤) أي : كالأشكال المتقدم المانع عن أصل دلالة الرواية على الاستصحاب .

كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد^(١) ، لا^(٢) العامة لغير مورد^(٣) ، ضرورة^(٤) ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل^(٥) ، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك ، والغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح^(٦) وان^(٧) كان

(١) وهو الشك بين الثلاث والأربع . ولاوجه لالغاء الخصوصية ، وضمير

« عليه » راجع الى الاستصحاب .

(٢) عطف على الخاصة ، أي : لاتكون الصحيحة من الأخبار العامة كما كانت

الصحيحتان الأوليان من الأخبار العامة .

(٣) يعني : للمورد واحد بل لكل مورد كما هو المدعى .

(٤) تعليل لكون هذه الصحيحة من الأخبار الخاصة ، ومنشأ الظهور ما عرفته

من قوله عليه السلام : « قام فأضاف اليه أخرى » وهكذا سائر الفقرات .

(٥) بقرينة العطف ، ولو كانت الأفعال من « لاينقض ، ولايدخل ، ولايخلط » مبنية

للمفعول كانت ظاهرة في حجية الاستصحاب في جميع الموارد ، لأن شأن اليقين أن لاينقض بالشك ، وهذا بخلاف البناء للفاعل ، لظهوره في حكم اليقين بعدم

الرابعة لاغيره . مضافاً الى أنه عليه السلام في مقام تعليم السائل وظيفة الشك بين

الركعات ، فلا دلالة لها على حكم اليقين والشك في موارد أخرى .

(٦) لتوقفه على قرينة قطعية ، حيث انه لاسبيل الى احراز الملاك من الخارج

الا بقرينة قطعية ، وهي مفقودة .

(٧) وصلية ، وضمير « يؤيده » راجع الى الغاء الخصوصية ، وهذا جواب الاشكال

المتقدم ، وهو يرجع الى وجهين ، هذا أولهما الذي مرجعه الى تنقيح المناط من

الخارج ، وحاصله : أن تطبيق « لاتنقض اليقين » في غير هذه الصحيحة على موارد

كالصحيحتين المتقدمتين اللتين طبق الامام عليه السلام « لاتنقض اليقين » في أولهما

على الطهارة الحديثة ، وفي ثانيتهما على الطهارة العنقية وكذا في غيرهما كبعض

يؤيده^١ تطبيق قضية «لاتنقض اليقين» وما يقار بها^٢

الأخبار الآتية - يؤيد ارادة العموم هنا وعدم الاختصاص بالمورد أعني الصلاة .
ثانيهما: الذي مرجعه الى تنقيح المناط اللفظي بحيث يوجب اندراج الخبر
في الأخبار العامة ، ومحصله : أنه يمكن دعوى ظهور نفس «لاتنقض» في العموم
عرفاً ، لأنه ظاهر في اختصاصه بباب الصلاة حتى يحتاج استفادة العموم منه الى
الغاء خصوصية المورد . وتوضيح ظهوره في العموم : أن المناسب لاسناد النقص
الى اليقين هو كون اليقين أمراً مبرماً وشيئاً مستحكماً ، وهذه المناسبة تقتضي عدم
دخول مورد اليقين والشك - أي المتيقن والمشكوك - في الحكم بعدم نقض اليقين
بالشك ، فالمستفاد من الرواية حينئذ: أن المصلي الشاك في اتيان الركعة الرابعة
لا ينتقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمي - بالشك لكونه موهوناً ، لا لخصوصية
تعلق اليقين بعدم الركعة الرابعة . وعلى هذا فيكون « ولا ينقض اليقين » في هذه
الصحيحة ظاهراً - لأجل مناسبة الحكم والموضوع - في عدم نقض اليقين من
حيث هو بالشك ، وأن المناط هو اليقين والشك ، فيستفاد منه حجية الاستصحاب
مطلقاً من دون خصوصية للمورد ، وهذه الاستفادة تنشأ من نفس ألفاظ الرواية
لامن القرينة الخارجية ، هذا .

مضافاً الى : اقتضاء نفس التعليل كون المعلل به حكماً كلياً كي يصلح تعليل
الأمر التعبدية به ، وعليه فلا خصوصية لليقين بالركعات الثلاث .

(١) وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو : أن ورود جملة « لاتنقض » بنحو
العموم أو في موارد خاصة كباب الطهارة وصوم شهر رمضان ونحوهما لا يقتضي
الغاء خصوصية المورد في هذه الرواية ، لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع
احتفائه بقرينة المورد . فالعمدة في اثبات العموم هو الوجه الثاني أعني تنقيح
المناط اللفظي .

(٢) أي : ما يقارب قضية « لاتنقض » في المضمون ، كقوله عليه السلام في
الروايات الآتية : « فان الشك لا ينقض اليقين » أو « بأن اليقين لا يدفع بالشك »

على غير مورد . بل دعوى^(١) أن الظاهر من نفس القضية^(٢) هو أن مناط حرمة النقض انما يكون لاجل ما في اليقين والشك^(٣) لالما في المورد من الخصوصية ، وأن^(٤) مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة^(٥) .

أو « اليقين لا يدخل فيه الشك » .

(١) مبتدأ خبره « غير بعيدة » وهذا هو الوجه الثاني المتقدم بيانه بقولنا :
« ثانيهما . . . » .

(٢) أي : مع الغض عما يتحد معها لفظاً أو يقاربها معنى الوارد في سائر الأخبار .

(٣) يعني : ما في اليقين من الابرام والاستحكام ، وما في الشك من الوهن ، فلا ينبغي نقض الأمر المبرم بما ليس فيه ابرام ، ومن المعلوم عدم دخل مورد اليقين فيه أصلاً .

(٤) معطوف على « أن مناط » يعني : أن الظاهر من نفس الجملة أن مثل اليقين مما فيه ابرام واتقان لا ينقض بالشك .

(*) وتفصيل الكلام : أن محتملات الصحيحة المباركة كثيرة :

الأول : ما أفاده الشيخ الأعظم من ارادة اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر في الشك في الركعات . وقد تقدم .

ويرد عليه : ما أفاده المحققان العراقي والاصفهاني (قدهما) من مخالفته لظاهر الجملة جداً ، لأن اليقين بالبراءة غير موجود بالفعل ، ضرورة توقف وجوده على الاتيان بالوظيفة المقررة من فعل صلاة الاحتياط مفصولة ، مع ظهور « لا تنقض اليقين بالشك » بل صراحته في اليقين الموجود فعلاً ، ومثله لا يناسب الا الاستصحاب خصوصاً بملاحظة ورود هذه الجملة في الأخبار السابقة الظاهرة بل الصريحة في الاستصحاب^(١) .

(١) نهاية الأفكار ، ٤٧/٤ ، نهاية الدراية ، ٤٠/٣ ، ٤١٣

الثاني : ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني (قده) من دلالتها على مجرد حرمة استيناف الصلاة بمجرد الشك بين الثلاث والأربع ووجوب الاتيان بركعة أخرى ، بلا دلالة على كونها مفصولة وموصولة ، فراجع ^(١) .
وحاصله : أن معنى « لاتنقض اليقين » لاتبطل المتيقن وهي الركعات الثلاث بسبب الشك في الرابعة حتى تستأنف الصلاة .

ويرد عليه : مخالفته للظاهر من جهة التفكيك في اليقين والشك بين فقرات الرواية بحمل اليقين على المتيقن وهو الركعات الثلاث المحرزة ، وجعل الشك بمعنى المشكوك تارة وبمعناه الظاهر أخرى في قوله : « ولكنه ينقض الشك باليقين » مضافاً الى أن سكوت الرواية عن كيفية فعل الركعة الأخرى مع كون السؤال لاستعلام وظيفة الشاك يساوق اهمال جواب السائل ، وهو خلاف ظاهره من قناعة زرارة بما علمه عليه السلام .

الثالث : ما أفاده صاحب الفصول (قده) من أن قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » ظاهر في الاستصحاب ، وسائر الفقرات تبين كيفية الاتيان بالركعة ، قال : « بأن قوله : ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان أنه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً . . . » .

وهذا وان كان متيناً ، الا أن استفادة كيفية الاتيان بركعة الاحتياط توجب ارتكاب خلاف الظاهر ، للزوم حمل اليقين والشك على المتيقن والمشكوك ، وهو بلا ملزم ، لامكان الأخذ بظاهرها ، ويكون النهي عن ادخال الشك في اليقين بمعنى حرمة تصرفه فيه ومزاحمته له ، فيكون مفاد هذه الجملة تأكيد الاستصحاب المدلول عليه بالجملة الاولى ، وأما كيفية ركعة الاحتياط فاما أن تستفاد من صدر الصحيحة بقرينة ذكر فاتحة الكتاب ، أو من سائر الروايات كما أفاده المصنف في الحاشية ^(٢) .
لكن الحمل على التأكيد غير ظاهر ، لفرض اجتماع اليقين والشك في

(١) الوافي ، ج ٢ ، ص ١٤٧

(٢) حاشية الرسائل ، ص ١٨٤

الاستصحاب بلحاظ تعدد متعلقيهما من حيث الحدوث والبقاء، والافامتناع اجتماع الوصفين مع الغض عن تعدد المتعلق في غاية الوضوح . وحيث ان الخلط بين شيئين مترتب على أمرين موجودين بالفعل ، فلا بد أن يكون النهي عن الخلط بالنظر الى متعلقيهما وهما المشكوك والمتيقن ، ويتم حينئذ كلام الفصول .

الرابع : ما في تقريرات المحقق النائيني (قده) من دلالتها على الاستصحاب كما أفاده الماتن من تقييد اطلاق « لا ينقض اليقين بالشك » المقتضي لفعل ركعة الاحتياط موصولة بمادل على كفيئتها . نعم خالف المصنف فيما استظهره في الحاشية - من جعل سائر فقرات الرواية تأييداً وتأكيذاً لجملة « لا ينقض » تحفظاً على ظهور اليقين والشك في نفس الوصفين - واستفاد الميرزا (قده) منها كيفية الاتيان بركعة الاحتياط ، لا تأكيد الجملة الاولى ، قال مقرر بحثه الشريف : « وقد أشار الامام عليه السلام في الرواية الى هذا التقييد بقوله عليه السلام : « ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر » فان المراد بهما عدم وصل الركعة المشكوك بالركعات المتيقنة ، لأن ادخال المشكوك في المتيقن وخلط أحدهما بالآخر انما يكون بوصل المشكوك فيه بالمتيقن وعدم الفصل بينهما ، فالامام عليه السلام أراد أن يبين حكم المسألة لزرارة بنحو الكناية والاشارة حتى لا ينافي ذلك التقية منه ، فعبر صلوات الله عليه أولاً بما يكون ظاهراً في الركعة الموصولة ليوافق مذهب العامة ، ثم عقبه ببيان آخر يستفاد منه الركعة المفصولة على طبق مذهب الخاصة ، فقال عليه السلام : « ولا يدخل الشك في اليقين . فظهر أنه لا يلزم في الرواية أزيد من تقييد الاطلاق .

بل يمكن أن يقال : ان هذا أيضاً لا يلزم ، فانه لا نسلم أن اطلاق الاستصحاب يقتضي الاتيان بالركعة الموصولة . بل الاستصحاب لا يقتضي أزيد من البناء على عدم الاتيان بالركعة المشكوك . وأما الوظيفة بعد ذلك ما هي فهي تتبع العمل الشرعي ، والمفروض أن الوظيفة التي قررها الشارع للشاك في عدد الركعات هي

الاتيان بالركعة المفصولة ، فان الحكم يتبدل في حق الشاك واقعاً ويكون تكليفه الواقعي عدم وصل الركعة .

فتلخص: أن الرواية لا تنصرف عن بقية الروايات في ظهورها في حجية الاستصحاب^(١) وادعى . المحقق العراقي (قده) أيضاً هذا الظهور على ما في تقرير بحثه الشريف^(٢) . وما أفيد حق ، إلا أن منعه اطلاق الاستصحاب منوط باتصال دليل المقيد ، إذ مع انفصاله ينعقد الظهور الاطلاقي ثم يقيد بدليل منفصل .

الخامس : ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من تطبيق الاستصحاب في الرواية على الاشتغال بالتكليف بالصلاة والشك في ارتفاعه بالاكتفاء بالركعة المرددة بين الثالثة والرابعة^(٣) .

ومحصل ما أفاده يرجع الى قاعدة الاشتغال التي هي قاعدة عقلية مقتضاها لزوم تحصيل الفراغ اليقيني عما اشتغلت به الذمة قطعاً . لكن الرواية تكون حينئذ ارشاداً الى تلك القاعدة ، ولا يكون مفادها حكماً تعديلاً كما هو المطلوب ، وليس المورد من الموارد التي يجتمع فيها الحكم العقلي والشرعي المولوي كالظلم والاحسان ونحوهما ، فان الظالم قبيح عقلاً وحرام شرعاً ، والاحسان حسن عقلاً ومستحب أو واجب شرعاً . وذلك لأن حكم العقل في تلك الموارد واقع في سلسلة عسل الأحكام ، بخلاف المقام ، فانه واقع في سلسلة معلولاتها ، ضرورة أن قاعدة الاشتغال تفتضي عقلاً لزوم تفريغ الذمة عن ثقل التكليف ، وتحصيل المؤمن من تبعاته ، فمورد قاعدة الاشتغال مرحلة الامتثال المتأخر عن تشريع الحكم وعمله ، فلا وجه لجريان الاستصحاب في الاشتغال ، لعدم قابليته للتعبد أولاً ، بل وكذا مع فرض قابليته له أيضاً ، للزوم احراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد ثانياً ، بل لاعمى لارشاديته أيضاً مع احرازه الوجداني .

(١) فوائد الاصول ، ١٣١/٤

(٢) نهاية الافكار ج ، ٥٨/٤

(٣) المصدر ، ص ٦٢

فالمتمحصل : أن ارادة اليقين بالتكليف تنطبق على قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب الذي هو المقصود .

السادس : ما اختاره المصنف (قده) في المتن والحاشية، وبتسليم الاطلاق في الاستصحاب يندفع عنه بعض ما يرد على التقاريب الاخرى للاستصحاب من منافاة الاتيان بالركعة المفصلة لحقيقته لا لاطلاقه . ولكن مع ذلك يتوجه على مختاره (قده) جملة من المناقشات .

الأولى : ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الاشكال على دلالة موثقة عمار على الاستصحاب بقوله : « ومما ذكر يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال : اذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل ؟ قال : نعم ، فان جعل البناء على الأقل أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله عليه السلام : أجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فابن على الأكثر . . . » وحاصله منافاة اليقين بالبراءة لليقين الاستصحابي .

لكنه لا يخلو من غموض، فان الاستصحاب وان كان مقتضياً للبناء على الأقل، الا أنه لا ينافي التعبد بالبناء على الأكثر الوارد في كثير من الأخبار ، ضرورة عدم اقتضاء ذلك الا التشهد والتسليم في ما بيده ، وأما فعل ركعة الاحتياط مفصلة فهو مدلول جملة أخرى تالية للأمر بالبناء على الأكثر، كقوله عليه السلام في رواية عمار المتقدمة في كلام الشيخ : « متى ما شككت فخذ بالأكثر، فاذا سلمت فأتم ما ظننت أنك نقصت »^(١) فالاتيان بركعة مفصلة ليس مدلولاً للأمر بالبناء على الأكثر حتى يكون معارضاً لما يدل على البناء على الأقل . وعليه فلا فرق في لزوم الاتيان بركعة أخرى بين البناء على الأقل والبناء على الأكثر من حيث لزوم الاتيان بدوات الركعات المشكوكة ، وأما كيفية اتيانها فهي تستفاد من جملة أخرى .

نعم لو كان في البين مجرد الأمر بالبناء على الأكثر بلا بيان للكيفية تم ما

(١) الوسائل ، ج ٥ الباب ٨ من أبواب الخلل ، ص ٣١٧

أفاده الشيخ من امتناع التعبد بالمتنافيين وهما الأقل والأكثر، لكن بعد ملاحظة شتات الروایات الامرة بالبناء على الأكثر لم أظفر على رواية واحدة فاقدة لكيفية الاثبات بها، فلاحظ باب ٨ و ١٠ و ١١ و ١٣ من أبواب الخلل من الوسائل .
والحاصل : أن وجوب الاثبات برکعة أخرى أو أزيد مما يقتضيه البناء على الأقل أيضاً ، وأما كيفية الاثبات بها والتشهد والتسليم على الرکعة المرددة فانما هو مدلول جملة أخرى ، وعليه فلا يكون التعبد بعدم اثبات الرابعة مخالفاً لما استقر عليه المنهج .

الثانية: ما أورده شيخنا المحقق العراقي (قده) على جريان الاستصحاب في الشك في الرکعات ولو لم تكن أدلة خاصة بالبناء على الأكثر ، وذلك لاشكال الاثبات « لأن وجوب التشهد والتسليم على ما يستفاد من الأدلة مترتب على رابعة الرکعة بما هي مفاد كان الناقصة، لاعلى وجود الرابعة بمفاد كان التامة، وباستصحاب عدم الاثبات بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامة لا يثبت اتصاف الرکعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة ، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكر غير المثبت لكرية الموجود »^(١)

ونوقش فيه تارة بعدم الدليل على وجوب ايقاع التسليم في آخر الرکعة الرابعة بعنوانه ، وانما اللازم رعاية الترتيب بين الأجزاء ، فاذا سلم بعد الاثبات بالرکعة المشكوكة حصل الترتيب، لوقوعه بعد الرابعة، غايته أنه لا يعلم كون الرابعة هذه أو سابقتها. وأخرى بإمكان اثبات كون المصلي في الرابعة بالاستصحاب أيضاً، لعلمه بأنه دخل فيها اما في الرکعة السابقة أو في رکعة الاحتياط ، ويشك في خروجه عنها ، فيستصحب بقاؤها ، ويترتب عليه وقوع التشهد والتسليم في الرابعة^(٢) .
أقول : بناء على صحة المبنى فقهيّاً من اشتراط وقوع التشهد والتسليم في

(١) نهاية الأفكار ، ٦٠/٤

(٢) مصباح الاصول ، ٦٢/٣

الركعة الرابعة بمفاد كان الناقصة لاعلى وجودها بمفاد كان التامة لايجدي استصحاب
عدم وجود الرابعة، لقصوره عن اثبات اتصاف المأتي بها بعنوان الرابعة، الاعلى
القول بالأصل المثبت .

ومنه يعلم الخدشة في استصحاب بقاء الرابعة وعدم الخروج عنها، فان اليقين
بالدخول في الرابعة والشك في الخروج عنها وان كان متحققاً بمفاد كان التامة ،
لكن لا يثبت به رابعة ما بيده من الركعة حتى يحرز حين التشهد والتسليم وقوعهما
في الرابعة ، بل بعد التسليم في ركعة الاحتياط يحصل له العلم بوقوعهما في الرابعة
فانه نظير استصحاب وجود كرم من الماء في الدار لاثبات كرية الموجود .

فلعل الأولى في عدم مساعدة شيخنا المحقق العراقي (قده) على تقدير اعتبار
التقييد - كما أنه ليس ببعيد، لانفهامه من النص الدال على كون التسليم آخر الصلاة
اذ المراد بآخرها هي الركعة الأخيرة سواء أكانت رابعة أم غيرها، فلا بد في وقوع
التسليم في محله من احراز الرابعة اذا كانت هي الأخيرة أو غيرها اذا كانت الأخيرة
هي الثالثة مثلاً . وكذا يمكن استظهار اعتبار احراز عنوان الأولية والثانوية في
ركعات الصلوات اليومية من النصوص الواردة في استحباب خصوص بعض السور
في الاولين منها، فانه لا بد في قراءة تلك السور من احراز أولية الركعة وثانويتها،
فراجع أبواب القراءة من الوسائل - أن يقال : ان الظاهر اختصاص اعتبار
التقييد بحافظ العدد ، ولذا لو سلم غافلاً عن عنوان هذه الركعة والتفت بعد التسليم
الى كونها من الرابعة مثلاً صحت صلاته .

وكذا الحال في صورة الشك ، لأن ما دل على البناء على الأكثر وفعل صلاة
الاحتياط مفصولة يدل التزاماً على الغاء اعتبار احراز عنوان الرابعة حين وقوع
التشهد والتسليم بالنسبة الى الشاك .

فالنتيجة : أن استصحاب عدم الرابعة لا يكون مثبتاً ، فيجري كما أفاده بعض

الأعظم .

الثالثة : ما أفاده المحقق العراقي (قده) أيضاً من انتفاء أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء ، ولذا التزم (قده) بكون عدم جريان الاستصحاب في ركعات الصلاة على القاعدة ولولم تكن أدلة خاصة توجب البناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة ، فليس عدم جريان الاستصحاب فيها لأجل تلك الأدلة .

وكيف كان، فوجه اختلال الشك في البقاء على ما في تقرير بحثه الشريف هو ما أفاده المقرر بقوله : « فان الذي تعلق به اليقين والشك انما هو عنوان الرابعة المرددة بين الشخصين ، اذ هو قبل الشروع فيما بيده من الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة يقطع بعدم وجود الرابعة ، وبعد الشروع في أحد طرفي المعلوم بالاجمال أعني الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة يشك في تحقق الرابعة ، ولكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتى يجري فيه الاستصحاب، اذ الأثر انما يكون لواقع ما هو الرابعة الذي ينتزع عنه هذا العنوان ، وهو الشخص الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود وما هو معلوم العدم ، ومثله مما لاشك فيه أصلاً ، اذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعة يقطع بوجوده، وعلى تقدير كونه غيره الذي أفاد الامام عليه السلام بالقيام اليه يقطع بعدم وجوده . فعلى التقديرين لاشك فيه حتى يجري فيه الاستصحاب . وبهذه الجهة أيضاً منعنا عن الاستصحاب في الفرد المردد بلحاظ انتفاء الشك فيه ، لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع » (١) .

أقول : قد عرفت أن للشك في الركعات موضوعية ، فهو كما يوجب تبديل حكم الاتصال بالانفصال ، كذلك ينفي شرطية احراز عنوان رابعة الركعة ، لامتناعه مع الشك ، اذ بقاء شرطيته حتى مع الشك يوجب بطلان الصلاة ولزوم استينافها ، لأنه مقتضى الشرطية المطلقة . وكذلك تنفي موضوعية الشك . ويظهر من عدم شرطية احراز عنوان الرابعة أن المستصحب عدم ذات الرابعة ، وهو

متعلق الشك أيضاً ، ولا مانع من استصحابه الى أن يؤتى بصلاة الاحتياط، والركعة المشكوكة توجب الشك في انتقاض عدم ذات الرابعة بها كسائر موارد الشك في رافعية الموجود ، كما اذا شك في رافعية الرعاف للوضوء مثلاً ، فهل يصح منع استصحاب الوضوء ، بدعوى أنه بناء على الرافعية نقطع بارتفاع الوضوء ، وبناء على عدمها نقطع ببقائه .

وعليه فلا يختل الشك الذي هو ركن الاستصحاب ، فان متعلق اليقين والشك هو عدم ذات الركعة ، والأثر الشرعي في الشك في الركعات مترتب على وجود ذاتها بمفاد كان التامة . ولا يحرز هذا الوجود الطارد لذلك العدم الا بعد تحقق الركعة مفصولة . فلا يقاس المقام باستصحاب الفرد المردد ، لتردد نفس المستصحب هناك بين ما هو مقطوع البقاء ، وما معلوم الارتفاع . مضافاً الى عدم تمامية ما أفيد في الفرد المردد كما يأتي في محله ان شاء الله تعالى .

الرابعة : ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) وبيانه : أنه بناء على كون صلاة الاحتياط صلاة مستقلة جابرة للمصلحة الفاتنة على تقدير النقص ، وناقلة على تقدير التمامية - كما هو صريح جملة من الأخبار - يشكل جريان الاستصحاب ، لاقتضاء التعبد بعدم فعل الرابعة للتعبد ببقاء وجوبها الضمني المتعلق بها ، ووجوب الاثبات بها موصولة بالنحو الذي تعلق به اليقين ، ولا يثبت بهذا الاستصحاب وجوب ركعة مفصولة ، لكونها ذات أمر مستقل حسب الفرض .

ودعوى اجراء الاستصحاب بلحاظ التعبد بجزء موضوع وجوب صلاة الاحتياط ، لأن موضوعه «الشك غير الاتي بالرابعة» وهو شك وجداناً وغير آت بالرابعة تعبداً (ممنوعة) أولاً : بأن تمام الموضوع في الأخبار هو الشك بين الثلاث والأربع بلا تقييده بعدم الاثبات بالرابعة ، فلامجال للاستصحاب .

وثانياً : باستحالة هذا التقييد في نفسه ، للزوم لغوية تشريع صلاة الاحتياط ، لو ضوح أن حقيقة التكليف الذي هو الانشاء بداعي جعل الداعي بالامكان منوطة بفعليته

المتوقفة على وصوله والعلم بموضوعه، اذ مع الجهل بالموضوع يمتنع الدعوة والتحريك .

وعليه فان علم المكلف بعدم الاتيان بالرابعة انتفى ايجاب ركعة الاحتياط بانتفاء موضوعه . وان لم يعلم به امتنع فعلية وجوب الركعة، لما عرفت من توقف فعليته على وصول موضوعه أعني عدم الاتيان بالرابعة، ومن المعلوم امتناع جعل الحكم الذي لا يبلغ مرتبة الفعلية أصلاً، فلان من كونه تمام الموضوع لا يوجب الركعة نفس الشك بلا تقيده بعدم الاتيان كي يجري الأصل لاجرازه ، لأن التعبد الظاهري بشيء فرع معقولية التكليف الواقعي به حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً، وحيث انه ممتنع فلامعنى للتعبد (١) .

لكنه لا يخلو من غموض ، حيث ان الظاهر جريان استصحاب عدم الاتيان بالرابعة بلا اشكال ، ضرورة أن موضوع وجوب صلاة الاحتياط في الشكوك الصحيحة في الركعات سواء أكان الشك بين الثلاث والأربع أم غيرهما هو الشك في وجود الركعة المشكوك فيها المحكوم بعدمه للاستصحاب ، اذ مع عدم جريانه تقتضي قاعدة الاشتغال بطلان الصلاة ووجوب استينافها بنفس الشك ، كالشك في الاولين وفيما اذا لم يدركم صلى ، لأن الشك يمنع عن العلم ببراءة الذمة . وأما مع جريان الاستصحاب المثبت لأحد طرفي الشك - وهو عدم الاتيان - والعمل بما يقتضيه النص الخاص تصح الصلاة ويثبت براءة الذمة عنها .

ومادل على متمية صلاة الاحتياط على تقدير النقصان يدل على أن احتمال النقصان المؤيد بالحجة وهي الاستصحاب أو جب تداركه بصلاة الاحتياط مستقلة التي دل عليها دليل خاص بحيث لو لم يكن ذلك النص لكان نفس الاستصحاب موجباً لتدارك النقيصة مع لزوم فعلها موصولة . الا أن الشك في الركعات أو جب انقلاب الحكم بالاتصال الى الحكم بالانفصال ، وهو لا يناهض استصحاب عدم الاتيان كما

تقدم في بعض التعاليق .

وبالجملة: فاستصحاب عدم الاتيان أوجب الاحتياط لانفس الشك، ولذا لا تجب صلاة الاحتياط بالشك في النقصان فيما لا يجري فيه الاستصحاب كالشك في الركعات بعد التسليم لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب مع وجود نفس الشك في تحقق الركعة، لكنه لعدم جريان استصحاب عدمها فيه لا تجب صلاة الاحتياط .
والاشكال على الاستصحاب بما أفاده من الوجهين المزبورين غير ظاهر .
اذ في أولهما ما تقدم من دخل عدم الاتيان الثابت بالاستصحاب في موضوع وجوب صلاة الاحتياط، وعدم كون مجرد الشك تمام الموضوع لوجوبها، ولا اشكال في جريان الاستصحاب في جزء موضوع الحكم .

وفي ثانيهما - وهو استحالة التقييد بعدم الاتيان في نفسه لأجل عدم فعلية الحكم أصلاً، حيث انه مع العلم بعدم الاتيان بالركعة المشكوكه لا تشرع صلاة الاحتياط للزوم الاتيان بها موصولة، والمفروض أن الاستصحاب يقوم مقام القطع بعدم الاتيان، ومع عدم مشروعية وجوب صلاة الاحتياط في ظرف العلم كيف يقوم الاستصحاب مقامه ويثبت به وجوبها؟ - أن الاستصحاب يقوم مقام العلم في اثبات أصل عدم الاتيان، وأما كيفية العمل المترتب عليه فهي مما يقتضية النص الخاص الال على موضوعية الشك في الركعات وانقلاب حكم تدارك النقيصة المشكوكه من الاتصال الى الانفصال، ولذا لا تجب إعادة الصلاة مع حصول العلم بالنقيصة بعد صلاة الاحتياط .

وبالجملة: فالاستصحاب ينزل الشك في اتيان الركعة منزلة القطع بعدمه في لزوم التدارك، دون كفيته المدلول عليها بدليل آخر حتى يقال بامتناع التبعيد الظاهري لعدم معقولية التكليف الواقعي، فوجوب صلاة الاحتياط بمجرد الشك المقرون بعدم الاتيان للاستصحاب فعلي، لفعلية موضوعه وهو الشك .

الخامسة: ما أورده بعض أعظم العصر (مدظله) من أن التنافي بين الصحيحة

للاتيان بركعة الاحتياط موصولة وروايات صلاة الاحتياط ليس بالاطلاق والتقييد
كفي يجمع بينهما بذلك ، بل بالتباين ، فالأخذ بالصحيحة يستلزم رفع اليد عن
الروايات الأخر التي عليها اعتماد المذهب^(١) .
ويتجه عليه أولاً: ما تقدم من إمكان انعقاد الظهور الاطلاقي المقتضي للاتيان
بالمشكوك موصولة ، وهو قابل للتقييد بروايات صلاة الاحتياط، فالتعارض ليس
بالتباين .

وثانياً : منافاة دعوى التعارض التبايني لما أفاده عقيب هذا بأسطر من صحة
التمسك بالاستصحاب لتحقيق موضوع وجوب صلاة الاحتياط أعني الشاك غير
الاتي بالركعة الرابعة ، وأخبار صلاة الاحتياط حاکمة على الأدلة الأولية الدالة
على وجوب الاتيان بها موصولة . ومن المعلوم أن هذه الصحيحة لو اقتضت
بنفسها الاتيان بالرابعة موصولة كانت منافية لمادل على اتيانها مفصولة، وكيف تتجه
حكومة أحد المتعارضين بالتباين على الآخر، ولا سبيل لتصحيحها الا بالالتزام باطلاق
الاستصحاب القابل للتقييد .

ومع انكار الاطلاق وعدم دلالة الصحيحة الاعلى اقتضاء الاستصحاب لعدم
الاتيان بالركعة من دون تعرض لبيان الوظيفة تقدم أخبار صلاة الاحتياط على الصحيحة
أيضاً ، لدالتها على الوظيفة وكيفية جبر النقيصة ، ومن المعلوم تقدم المبين على
المجمل ، لكونه بياناً له . وعليه فالتنافي بين الصحيحة وأخبار صلاة الاحتياط ،
لتوقف التنافي التبايني بينهما على دلالة الصحيحة على الاتيان بالركعة موصولة ،
والمفروض عدم دلالتها على ذلك .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور : الأول : تركب موضوع وجوب صلاة
الاحتياط من الشك وعدم الاتيان بالمشكوك فيه للاستصحاب .

الثاني: موضوعية الشك لانقلاب الحكم من فعل النقيصة موصولة الى الاتيان

بها مفصولة بالنص الخاص سواء أكان أمرها نفس الأمر الضمني أم الاستقلالي، فإن الشك أو جب الانفصال والاجتزاء بصلاة الاحتياط بهذا النص لا بالاستصحاب حتى حتى يقال: انه لا يثبت وجوب ركعة مفصولة .

الثالث: عدم لزوم لغوية تشريع وجوب صلاة الاحتياط، لما مر آنفاً من فعليته بمجرد تحقق موضوعه وهو الشك وعدم الاتيان بالركعة المشكوكة بالاستصحاب الذي قد عرفت عدم مانع من جريانه ، لعدم لزوم محذور ثبوتي ولا اثباتي من تركيب الموضوع من الشك وعدم الاتيان بالرابعة تعبدأ، وليس موضوعه العلم بعدم الاتيان بالرابعة حتى يقال بلزوم لغوية تشريع حكم لا يبلغ مرتبة الفعلية أصلاً .

الرابع: أنه لا فرق في حكم صلاة الاحتياط بين كونها متممة لنفس الصلاة أو لملاكها، فإن المتبع في مقام الاثبات هو النص الدال على لزوم الاتيان بها بداعي أمرها سواء أكان ذلك الأمر واقعاً هو الأمر الضمني أم غيره .

الخامس: أن الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب في محله ، ولا يرد عليه شيء من الاشكالات المذكورة في كلمات الأعلام الذين أراحوا عنا الشبهات والأوهام وأضاءوا بتحقيقاتهم قلوب ذوي الأفهام .

وقد ظهر مما ذكرنا صحة الاستدلال برواية اسحاق بن عمار « قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: اذا شككت فابن علي اليقين، قال: قلت : هذا أصل؟ قال نعم»^(١) فان الأمر بالبناء على اليقين ظاهر في وجوده فعلاً في زمان الشك لا اليقين المعدوم كي يحتمل انطباقه على قاعدة اليقين. كما أن حملها على تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر لا يخلو من تعسف ، ضرورة أن ذلك اليقين مما يجب تحصيله بفعل ركعة الاحتياط وليس موجوداً بالفعل حتى يبنى عليه ، ولا معنى للأمر بالبناء على شيء معدوم سيوجد فيما بعد .

واشكال الشيخ الأعظم عليه تارة بمنافاة البناء على الأقل - الذي هو مقتضى الاستصحاب - للبناء على الأكثر الذي عليه المذهب . وأخرى « بعدم الدلالة

على ارادة اليقين السابق ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق « غير ظاهر. أما الأول فبما تقدم في الجواب عن أول الاشكالات الواردة على مختار المصنف، فلاحظ. مضافاً الى عدم القرينة - كسبق السؤال ونحوه - على صدور كلامه عليه السلام في مورد الشك في الركعات، وأصالة الاطلاق تدفع احتمال الاختصاص به. وأما الثاني فبأن الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشك دليل على فعالية اليقين، وهو يقتضي سبق المتيقن على المشكوك، ولا يعتبر سبق نفس اليقين على الشك، فلو حصل في آن واحد وتعلق أحدهما بالحدوث والاخر بالبقاء جرى الاستصحاب. وعليه فالدلالة تامة.

وأما السند فقد عبروا عنها بالموثقة، وهو كذلك ان كان علي بن اسماعيل الذي وقع في طريق الصدوق الى اسحاق هو الميثمي، فانه « من وجوه المتكلمين من أصحابنا » كما في رجال النجاشي. لكن استظهر بعض أعظم العصر أنه في هذا الطريق علي بن اسماعيل بن عيسى بقرينة رواية عبدالله بن جعفر الحميري الذي روى عن علي في طريق الصدوق الى زرارة، وروايته عن حماد بن عيسى في طريقه الى زرارة وحريز. وعليه ينصرف علي بن اسماعيل في هذه الطبقة الى ابن عيسى^(١) وأما توثيق ابن عيسى فيكفي فيه كونه من رجال كامل الزيارات، فان تم الأمران أمكن توصيف رواية اسحاق هنا بالموثقة، والا فلا.

هذا كله مع أن الرواية في الفقيه هكذا: « وروي عن اسحاق »^(٢) ويحتمل عدم شمول طريق الصدوق الى اسحاق المذكور في المشيخة لمثل هذه الرواية، فهي لاتخلو من شبهة الارسال. ولكنه ضعيف، ولذا عبر صاحب الوسائل عنه « باسناده » فتأمل.

(١) معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٢٧٦ طبع بيروت

(٢) الفقيه، ج ١، كتاب الصلاة، الحديث: ١٠٢٥، ص ٣٥١، طبع مكتبة الصدوق

ومنها^١ قوله : « من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ،
فان الشك لا ينقض اليقين ، أو بان اليقين لا يدفع بالشك » .

الخبر الرابع : رواية الخصال

(١) أي : ومن الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله عليه السلام... الخ، وهذه الرواية اشتهرت برواية الخصال، لكن المصنف (قده) لم ينقلها بألفاظها، فان المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين روايتان احدهما في الخصال في حديث الأربعةاء هكذا : « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ، فان الشك لا ينقض اليقين » وثانيتها في ارشاد الشيخ المفيد على ما نقله العلامة المجلسي عنه في كتاب العلم ، هكذا : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك » ونقل صاحب الوسائل رواية الخصال وفيها « ثم شك » والظاهر أنه سهو ، ولعله ظفر بنسخة من الخصال وفيها « ثم » بدل الفاء. وعليه فاللفظ المذكور في المتن لا يوافق شيئاً من الروايتين، فهو (قده) خلط بينهما، ولعله حسب أنهما رواية واحدة منقولة بلفظين .

وكيف كان فالبحث في هذه الرواية يقع في جهتين الاولى في السند والثانية في الدلالة . أما الجهة الأولى فهي : أن طريق المفيد الى أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه غير معلوم، لعدم حضور الارشاد حتى أراجعه . وأما طريق الصدوق في الخصال فهو هكذا : « حدثنا أبي رضي الله عنه ، قال : حدثنا سعد بن عبدالله ، قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جده الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : حدثني أبي... »

(١) الخصال ، باب الواحد الى المائة ، الحديث : ١٠ ، ص ٦١٩ طبع مكتبة الصدوق

(٢) بحار الانوار ، ج ٢ ، باب ٣٢ من كتاب العلم ، الحديث : ٢ ، ص ٢٧٢

(٣) الوسائل ، ج ١ ، الباب ١٠ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث : ٦ ، ص ١٧٦

وهو^١ وان كان يحتمل قاعدة اليقين ،

وليس في هذا السند من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى ، فانه لا توثيق له ، بل ضعفه ابن الغضائري والعلامة ، ولذا عدت الرواية من الضعاف كما في تقرير^(١) بعض الأعاظم (مدظله) مع أنه حكم بوثاقة الرجل في كتاب رجاله ، لوقوعه في أسناد كامل الزيارات ، وأيتد وثاقته بحكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد وفي طريقه اليه القاسم بن يحيى . وعلى هذا ينبغي عد هذه الرواية معتبرة لضعيفة .

وأما الجهة الثانية فسيأتي بيانها .

(١) أي : وقوله عليه السلام وان كان يحتمل . . . وهذا شروع في بيان الجهة الثانية أعني دلالة الرواية على الاستصحاب . والمصنف وافق شيخنا الأعظم (قدهما) في دعوى ظهورها البدوي في قاعدة اليقين ، وفي ختام البحث استفاد كل منهما حجية الاستصحاب . ومحصل ما أفاده الماتن : أن الروايتين يحتمل فيهما كل من قاعدة اليقين والاستصحاب .

أما الأول فلأن قوله عليه السلام : « فأصابه شك » أو « فشك » ظاهر في اختلاف زمان حصول وصفي اليقين والشك ، حيث ان الغاء العاطفة ظاهرة في التعقيب ، ومن المعلوم أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقيهما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب ، لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه ، بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعني المتيقن والمشكوك ، دون زمان الوصفين ، لامكان اتحاد زمانهما فيه ، بل امكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين أيضاً . كما اذا فرض أنه حصل يوم السبت الشك في عدالة زيد ، وفي يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة . كما هو واضح . وهذا بخلاف قاعدة اليقين ، فان الشك يكون سارياً الى اليقين ومزيلاً له وموجباً لتبدله بالشك ، ولازمه اتحاد زمني المتيقن والمشكوك ، واختلاف زمان حصول الوصفين ، لامتناع وحدة أزمنة الوصفين

ومتعلقيهما، كما اذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة واقتدى به وفي يوم السبت شك في عدالته وسرى هذا الشك الى ذلك اليقين حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكة بعد أن كانت معلومة، ومقتضى البناء على اليقين وعدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقن بمعنى عدم قضاء الصلاة في المثال .

والحاصل : أن الشك في القاعدة يتعلق بالحدوث ، ولأجله سمي بالشك الساري ، لسرايته الى حدوث اليقين ، بخلاف الاستصحاب، فإن الشك فيه طار متعلق بالبقاء ، ولا يهدم اليقين بالحدوث ، لعدم سرايته اليه .

وأما الثاني فلوجهين، أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، ولعل الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين مع عدم اعتباره فيه هو اتحاد الوصفين مع متعلقيهما من المتيقن والمشكوك اللذين هما مختلفان زماناً في الاستصحاب، فإن اليقين لمرآتيته للمتيقن وفنائه فيه فناء الحاكي في المحكي يتحد مع متعلقه، فيسري اختلاف زمان الوصفين الى الوصفين بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، فيكون اسناد التأخر الى الشك مجازاً وبالعرض بملاحظة تأخر المشكوك عن المتيقن، كما اذا قال : « كنت على يقين من عدالة زيد فشككت الان فيها » فإنه ظاهر في ارادة اليقين بها قبل هذا اليوم ، وقد شك في عدالته اليوم .

ثانيهما : أن الذيل قرينة على ارادة الاستصحاب من الصدر، حيث ان قوله عليه السلام : « فان الشك لا ينقض اليقين » هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب ، فهذا الذيل الذي هو كالنص في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على ارادة الاستصحاب من الصدر .

فالنتيجة : أنه ينبغي عد هذه الرواية مسن الأخبار الدالة على الاستصحاب ،

لظهوره^١ في اختلاف زمان الوصفين ، وانما يكون

الا أن يناقش في سندها بقاسم بن يحيى .
 (١) أي : لظهور قوله عليه السلام : « من كان على يقين فشك » في ... ، وهذا
 تعليل لكون المنسب إلى الذهن - بدوياً - من الرواية قاعدة اليقين ، وقد أفاده
 الشيخ الأعظم بقوله : « وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرهما
 اتحاد زمان متعلقهما تعيين حملها على القاعدة الأولى . . . » (*) فلا يقين
 في زمان حدوث الشك ، ولا شك في حال حدوث اليقين ، وهذا شأن قاعدة اليقين .
 (*) وتوضيح ما أفاده الشيخ في استفادة قاعدة اليقين من الرواية هو : أن صراحتها
 بمقتضى « من كان » الدالة على النسبة التحقيقية والفاء العاطفة الدالة على ترتب حدوث
 الشك على حدوث اليقين زماناً ، وظهورها في وحدة المتعلق المستفاد من عدم
 ذكره أو من اسناد النقص المتقوم بتوارد الوصفين على أمر واحد قدلان على قاعدة
 اليقين . ويؤيده أن اسناد النقص يكون حقيقياً أو أقرب إلى معناه الحقيقي مما هو
 في الاستصحاب ، لوضوح أن المنهني عنه فيها رفع اليد عن نفس الآثار المرتبة
 على المتعلق في زمان اليقين به كما تقدم في مثال الاقتداء بمن تيقن يوم الجمعة
 بعدالته فيه ، ثم انقلب يقينه بالشك فيها .
 وعليه فلا تنطبق الرواية على الاستصحاب الذي يكون المعتبر فيه اختلاف
 زمان متعلق الوصفين سواء اتحد زمان نفس الوصفين أم اختلف ، لما عرفت من
 صراحة الرواية في تعاقب زمان الوصفين ، وهو مما لم يعتبر في الاستصحاب هذا .
 وناقش فيه شيخنا المحقق العراقي (قده) بمنع دلالة مثله على الزمان ، بل
 أقصى ما تقتضيه هي الدلالة على مجرد السبق الشامل للزمانى والرتبى وغيرهما نظير
 سبق العلة على معلولها والموضوع على حكمه ، كما تشهد له صحة قولك : « كان الزمان
 وكانت العلة ولم يكن معها معلول » وقولك : « أدخل البلد فمن كان مطيعاً فأكرمه
 ومن كان عاصياً فاضرب عنقه » بلا عناية أو تجوز ، فيكون السبق في المقام رتبياً
 بالقياس إلى الحكم الذي هو وجوب المضي عليه لا سبقاً زمانياً حتى يستفاد منه

.....

قاعدة اليقين^(١) .

ولكنه غير ظاهر ، فان السبق وان كان أعم من الزماني والرتبي كما أفاده ، الا أن مقصود شيخنا الأعظم (قده) من السبق المدلول عليه بالفعل الماضي والفاء هو الزماني فقط، بقرينة ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين الذي لا يكون الا زمانياً ، اذ لا معنى للترتب الذاتي والرتبي بينهما ، وليس المقصود لحاظ ترتب وجوب المضي على اليقين حتى يكون رتبياً كما في تأخر كل حكم عن موضوعه، فانه أجنبي عما يدعيه الشيخ بقوله : « ان اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر ، بل لا بد اما من اختلافهما في زمان نفس الوصفين، واما في زمان متعلقهما » وعليه فكلام الشيخ الأعظم (قده) في تطبيق الرواية على القاعدة دون الاستصحاب سليم عن هذا الاشكال .

الا أن الصحيح ما أفاده في آخر كلامه من دلالة الرواية على الاستصحاب ، لورود مثل هذا التعبير في صحاح زرارة مما لا يراد منه الا الاستصحاب دون القاعدة. بل الظاهر دلالة هذا المضمون على الاستصحاب حتى مع الاغماض عن وروده في سائر الأخبار ، وذلك لما أفاده المصنف في الحاشية^(٢) وأوضحه شيخنا العراقي (قدهما) من ظهور « فليمض على يقينه » في بقاء وصف اليقين السابق على فعليته في ظرف الشك الذي هو زمان وجوب المضي عليه ، كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية وغيرها المأخوذة في القضايا الطلبية كقوله: « أكرم العالم » حيث التزموا بلزوم اتصاف الذات بالوصف العنواني حين اضافة الاكرام اليها حتى بناء على وضع المشتق للأعم ، وليس ذلك الا لظهور هذه القضايا في لزوم اتحاد ظرف التطبيق فيها مع ظرف النسبة الحكمية .

وعلى هذا فلا ينطبق المضمون الا على الاستصحاب، وذلك لظهور الكلام في

(١) نهاية الافكار ، ٦٣/٤

(٢) حاشية الرسائل ، ص ١٨٤ ، نهاية الافكار ، ٦٤/٤

ذلك^(١) في القاعدة، دون الاستصحاب ضرورة^(٢) امكان (هـ) اتحاد زمانهما،

(١) يعني : اختلاف زمان الوصفين يكون في القاعدة .

(٢) تعليل لقوله : « وانما يكون ذلك في القاعدة . . . » حيث انه يمكن حصول العلم بعدالة زيد والشك فيها في آن واحد مع اختلاف زمان المتعلقين وهما كون العدالة معلومة في يوم الجمعة ومشكوكة في يوم السبت مثلاً ، فالعلم والشك يحصلان في زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما في الاستصحاب .

وجوب المضي على اليقين الموجود فعلاً ، أي لزوم ترتيب الاثار والجري العملي على طبق اليقين السابق ، وهذا غير متصور في القاعدة ، لتبدل اليقين بالشك ، ووجوب احراز الوظيفة عند الشك ، وعدم البناء في ذلك على اليقين الزائل ، فاذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة وشك فيها يوم السبت بحيث صارت عدالته في يوم الجمعة مشكوكة لم يجز ترتيب آثار العدالة يوم السبت، بل يجب احرازها في جواز ترتيبها .

ومما ذكرنا ظهر عدم ارادة الجامع بين القاعدة والاستصحاب من الرواية، اذ المطلوب في القاعدة هو البناء على صحة الأعمال الصادرة حال اليقين وعدم وجوب تداركها في حال الشك ، لا ترتيب الاثار في ظرف الشك وتنزيل شكه منزلة اليقين كما هو المطلوب في الاستصحاب ، وحيث لا يصلح الجزاء لارادة الجامع فلا محالة لا يراد من الشرط الا الاستصحاب .

(*) في تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة (قده) ما لفظه: «قول المصنف في المتن : - ضرورة امكان اتحاد زمانهما - تبعاً لما في الرسائل ليس على ما ينبغي، بل الأولى أن يقولوا بدل - الامكان - اعتبار اتحاد زمانهما كما لا يخفى»^(١) .

ومحصل مراد سيدنا (قده) من اعتبار اتحاد زمانهما هو : أنه يعتبر في الاستصحاب اجتماع اليقين بالحدوث مع زمان الشك وعدم ارتفاعه في زمان

الـ١) أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله^٢

(١) استدراك على قوله : « وان كان يحتمل » وغرضه استظهار الاستصحاب من الرواية، وذلك لوجهين تقدم بيانهما، وضمير «مورده» راجع الى الاستصحاب.

(٢) أي : ولعل التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعدة اليقين - انما هو بملاحظة . . . ، وهذا اشارة الى أول الوجهين المتقدم بقولنا : الشك، كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة مع الشك في بقائها يوم السبت، فيوم السبت زمان اجتماع اليقين بعدالته يوم الجمعة مع الشك في بقائها فعلا، فزمان وصفي اليقين والشك وهو يوم السبت فسي المثال واحد ، ومن المعلوم أن بقاء اليقين بالحدوث في زمان الشك معتبر ، واعتبار اتحاد زمني الوصفين بهذا المعنى - أي بقاء اليقين في زمان الشك - ضروري في الاستصحاب، اذ مع ارتفاع اليقين وسراية الشك الى زمان حدوثه بحيث يرتفع رأساً يكون ذلك قاعدة اليقين، وأجنبياً عن الاستصحاب ، وعليه فما أفاده سيدنا (قده) حق بلا شبهة .

لكن الظاهر أن مراد المصنف من « امكان اتحاد زمانهما » بقرينة قوله : «لظهوره في اختلاف زمان الوصفين» هو زمان حصول الوصفين في مقابل قاعدة اليقين ، لظهور « من كان على يقين فشك » في تقدم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشك على ما هو مقتضى الفاء ، ففي قاعدة اليقين يعتبر أمران : أحدهما اختلاف زمان حدوث الوصفين، ثانيهما اتحاد متعلقيهما، بأن تصير العدالة المتيقنة يوم الجمعة مشكوكة يوم السبت، بحيث يسري الشك اليها وتصير العدالة المتيقنة مشكوكة في نفس يوم الجمعة أيضاً ، ومن المعلوم أن اختلاف زمان حصول الوصفين معتبر في القاعدة دون الاستصحاب ، اذ الغالب فيه اختلافهما زماناً وعدم اتحادهما فيه، مع امكان حصول الوصفين أيضاً فيه في زمان واحد، كما اذا حصل له في آن واحد العلم بعدالة زيد يوم الجمعة والشك في بقائها يوم السبت مثلاً ، لكن هذا الاتحاد ليس معتبراً في الاستصحاب حتى يلزم ابدال «الامكان» في المتن والرسائل باعتبار اتحاد زمانهما ، فتأمل جداً .

بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته^(١) الى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم^(٢). هذا مع^(٣) وضوح أن قوله: «فان الشك لا ينقض... الخ» هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب^(٤).
ومنها^(٥): خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني، قال: «كتبت

«أحدهما...».

(١) أي: سراية اختلاف زمان الموصوفين الى الوصفين، وهذه السراية لأجل الربط الوثيق بين اليقين والمتيقن ربط الكاشف بالمنكشف والحاكي بالمحكى.
(٢) لعله اشارة الى: أن الاتحاد المزبور وان كان يصحح الاسناد المجازي الى نفس الوصفين، لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينة عليه.
(٣) هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الرواية، وقد تقدم بقولنا «ثانيهما...» قال شيخنا الأعظم في آخر كلامه: «لكن الانصاف أن قوله عليه السلام: فان الشك لا ينقض اليقين، بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: لا ينقض اليقين بالشك، ظاهره مساوقته لها، ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا».

(٤) أولوجه آخر كما في حاشية الرسائل من كون الغالب في موارد الاستصحاب سبق حدوث اليقين على الشك، وندرة اتحادهما زماناً، فالتعبير بـ «كان على يقين فشك» جار مجرى التعبيرات العرفية. وعليه لا تكون الجملة ظاهرة في قاعدة اليقين، اذ المفروض عدم اختصاص سبق اليقين ولحوق الشك بالقاعدة، بل هو الحال في الاستصحاب أيضاً، وحينئذ فاستظهار القاعدة لا بد أن يكون لوحدة المتعلق، لكنه أيضاً لا يمنع من ظهور الرواية في الاستصحاب كما عرفت.

الخبر الخامس: مكاتبة القاساني في صوم يوم الشك

(٥) أي: ومن الأخبار المستدل بها على الاستصحاب خبر الصفار، والبحث

اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟
فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية^(١) وأفطر للرؤية^(٢) .

هذه المكاتبه في جهتين السند والدلالة . أما الجهة الأولى فمحصلاها : أن الظاهر عدم صحة السند ، حيث ان للشيخ الى الصفار طريقين كما تقدم في صحيحة زرارة في أحدهما أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ، وهو محل الكلام ، إلا أن طريقه الثاني صحيح ، ومحمد بن الحسن الصفار من أجلاء الطائفة وأعيان المذهب . لكن الكلام كله في القاساني ، اذ لا توثيق له حتى بنحو العموم ، بل حكى تضعيف الشيخ اياه ، ودعوى اتحاده مع علي بن محمد بن شيرة القاساني الموثق غير ثابتة ، واعتماد ابن الوليد عليه ورواية الصفار عنه لا يشهدان بوثاقته . كما أن دعوى المحقق الاشتياني (قده) انجبار ضعف السند بعمل المشهور غير ثابتة ، فان الروايات المتكفلة لهذا المضمون كثيرة كما سيأتي ذكرها وفيها المعتبر سندا ، ولا يبقى معه وثوق باستناد المشهور الى خصوص هذه المكاتبه كي ينجر ضعفها بذلك ، وعليه فالحق مع الشيخ وغيره ممن ذهب الى عدم سلامة سندها . وأما الجهة الثانية فسيأتي الكلام فيها .

(١) الظاهر أن اللام في الموضوعين للتوقيت بمعنى « عند » فالصوم للرؤية ناظر الى حكم يوم الشك في أول رمضان ، والافطار للرؤية ناظر الى حكم آخر الشهر أي الشك في أنه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر . وليس اللام بمعنى « الى » اذ عليه ينعكس الأمر ويصير المعنى : « صم الى الرؤية وأفطر الى الرؤية » فتكون الجملة الأولى ناظرة الى حكم يوم الشك في آخر رمضان ، ومن المعلوم مخالفته لظهور سؤال الكاتب « هل يصام » في أنه شاك في دخول شهر رمضان . كذا أفاده سيدنا الفقيه الاصفهاني^(٢) ، ويشهد له كلام ابن هشام في المغني من كون التوقيت أحد معاني اللام ، فراجع^(٣) .

(١) الوسائل، ج ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث : ١٣ ، ص ١٨٤

(٢) منتهى الوصول ، ص ٥٤

(٣) مغني اللبيب ، ص ٢٨١ الطبعة الحديثة

حيث^١ دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه

(١) هذا شروع في الجهة الثانية وهي تقريب دلالة المكتبة على الاستصحاب بيان : أن المراد بقوله عليه السلام : «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان ان كان يوم الشك في أول رمضان ، فان اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينتقض بالشك في دخول رمضان ، بل ينتقض بالعلم بدخوله ، فالمستفاد منه الحكم ببقاء شعبان عند الشك في دخول الشهر المبارك . أو اليقين بشهر رمضان ان كان يوم الشك في آخره، فانه يبنى على بقاءه حتى يحصل العلم بدخول شوال. وعلى كل تقدير تدل المكتبة على اعتبار الاستصحاب ، فلا يجوز الصوم بنية شهر رمضان الا بالعلم بدخول الشهر ، ويحرم الافطار الا بالعلم بدخول شوال . ثم ان شيخنا الأعظم جعل هذه المكتبة أظهر الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب لأمور، منها : كون اللام في « اليقين » للجنس، لعدم سبق ما يوجب احتمال العهد فيه ، كما كان في صحاح زرارة من اليقين بالوضوء أو بالطهارة من الخبث أو بعدم الاتيان بالركعة الرابعة .

ومنها : أن احتمال ارادة اليقين بالبراءة المتطرق في الصحيحة الثالثة وفي موثقة عمار مما لا مجال له هنا ، كما أن ارادة قاعدة اليقين المتقدمة في حديث الأربعمئة غير محتملة هنا ، لعدم وجود الفعل الماضي و« فاء » العاطفة الدالين على السبق واللحاق .

ومنها : أن الامام عليه السلام ألقى كبرى « اليقين لا يدخل فيه الشك » وفرّغ عليه وجوب الصوم للرؤية والافطار كذلك، وهذا التفريع ظاهر في عدم خصوصية للصوم والافطار، وانما المناط كله يكون في حرمة نقض اليقين عملا بالشك وهو كبرى الاستصحاب . ولو لم يكن مقصوده عليه السلام بيان حجية الاستصحاب لكان يكتفي في الاجابة عن السؤال بقوله : « صم للرؤية وأفطر للرؤية » فعدم دخول الشك في اليقين وعدم مزاحمته له وعدم نفوذه فيه لا يدل الا على الاستصحاب . وبهذا يظهر صحة ما أفاده المصنف في الصحيحة الاولى من أن اسناد النقض

٢١٠ منتهى الدراية ج ٧
وزواله بدخول^(١) شهر رمضان ، ويتفرع عليه^(٢) عدم وجوب الصوم
الا بدخول شهر رمضان .

وربما يقال^(٣): ان مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك

الى اليقين ليس بلحاظ المتيقن ، وانما هو لثبات اليقين واستحكامه مهما كان
متعلقه .

(١) متعلق بـ « زواله » وضميره وضمير « بقائه » راجعان الى شعبان .
(٢) أي : ويتفرع على عدم دخول الشك في اليقين عدم وجوب الصوم ، قال
شيخنا الأعظم (قده) : « فان تفرع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية
هلالي رمضان وشوال على قوله :- اليقين لا يدخله الشك - لا يستقيم الابارادة عدم
جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك أي مزاحماً به » .

(٣) غرضه منع دلالة هذه المكاتبة على الاستصحاب ، ببيان : أن دلالتها على
الاستصحاب مبنية على ارادة اليقين بشعبان من قوله عليه السلام : « اليقين لا يدخل
فيه الشك » ليكون مفاده عدم نقض اليقين السابق بالشك ، لكن يمكن ارادة
اليقين بدخول شهر رمضان بأن يكون المراد أن شهر رمضان يعتبر في صومه
دخولاً وخروجاً اليقين ، والقرينة على ارادة هذا المعنى نصوص تدل على أن
فريضة الصوم لا يجوز الدخول فيها الا على وجه اليقين . وحيث ان نفس جملة «صم
للرؤية وأفطر للرؤية » موجودة في كثير من الأخبار التي عرفت مضمونها وسيأتي
جملة منها فلا ينعقد لقضية : « اليقين لا يدخل فيه الشك » ظهور في الاستصحاب ،
لاحتفاف الكلام بقوله عليه السلام : «صم للرؤية وأفطر للرؤية» المفروض ارادة اعتبار
اليقين في فريضة صوم رمضان بدأً وختماً منه ، وعدم جواز ادخال اليوم المشكوك
كونه من رمضان في المتيقن وهو الزمان المعلوم كونه شهر صيام .

وبعبارة أخرى : ان مفاد « اليقين لا يدخل فيه الشك » هو عدم قيام الشك مقام
اليقين في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان ، فيكون

الاتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول الشهر، وكذلك الكلام في منتهاه. وعليه فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان ، ولا مساس لها بالحكم الظاهري وهو استصحاب شعبانية يوم الشك أو استصحاب رمضان يوم الشك في آخره .

أما الروايات التي تشرف الفقيه على القطع بلزوم احراز رمضان فهي كثيرة وفيها المعتبر سنداً ، وتبرك بذكر جملة منها :

الاولى: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «إذا رأيت الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا ، وليس بالرأي ولا بالتنظي ولكن بالرؤية» .
الثانية: رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث ، قال : « صوموا للرؤية ، وأفطروا للرؤية » .

الثالثة: رواية سماعة أورفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن» .

الرابعة: رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه قال: في كتاب علي عليه السلام: صم لرؤيته وأفطر لرؤيته ، وإياك والشك والظن ، فان خفي عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين» .

الخامسة: رواية أبي أيوب ابراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : « ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتنظي » .

وهكذا سائر روايات الباب . ولا بعد في دعوى تواتر جملة « صم للرؤية وأفطر للرؤية » فقد تكررت في أكثر أخبار الباب البالغة ثمانية وعشرين خبراً^(١) . وعليه فحاصل هذا الاشكال الاثباتي هو نفي ظهور الرواية فضلا عن أظهرتها-

في الاستصحاب ، اذ ليس المراد استصحاب شعبانية يوم الشك أو رمضان يوم الثلاثين المررد بين كونه آخر رمضان وأول شوال ، بل المقصود اثبات دوران

(١) الوسائل ، ج ٧ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ١٨٢

يشرف^(١) على القطع بأن المراد باليقين^(٢) هو اليقين بدخول شهر رمضان^(٣)، وأنه^(٤) لا بد في وجوب الصوم والافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه ، وأين هذا من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل من الباب^(٥) تجده شاهداً عليه^(٦) (٥) .

فريضة الصوم في رمضان مدار اليقين ، ولا ينبغي ادخال اليوم الثلاثين من شعبان - المشكوك كونه أول رمضان - في شهر الصيام ، فلا يجوز نية صوم رمضان فيه ، كما لا يجوز الافطار في يوم يشك في أنه أول شوال ، لأن جواز الافطار موقوف على اليقين بدخول شوال برؤية هلاله . وعلى هذا فالرواية أجنبية عن الاستصحاب .

(١) الأولى أن يقال : تشرف الفقيه على القطع .

(٢) في قوله عليه السلام : اليقين لا يدخل فيه الشك .

(٣) لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب .

(٤) معطوف على « أن المراد » ومفسر له ، وضمير « انه » للشأن .

(٥) الظاهر أن مراده هو عنوان الباب الثالث السذي استظهره الشيخ الحر

العالمي (قدّه) من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون ، فقال : « باب أن

علامة شهر رمضان وغيره رؤية الهلال ، فلا يجب الصوم الا للرؤية أو مضي

ثلاثين ، ولا يجوز الافطار في آخره الا للرؤية أو مضي ثلاثين ، وأنه يجب العمل

في ذلك باليقين دون الظن » .

وعليه فلا وجه للايراد على المصنف « بعدم وجود خبر بهذا المضمون » .

لما عرفت من أن الظاهر ارادة عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العالمي .

وأخبار الباب تدل عليه بوضوح كما عرفت بعضها .

(٦) أي : على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان .

(*) مضافاً الى ما في تقرير المحقق النائيني (قدّه) من أن المناسب

لافادة الاستصحاب هو التعبير بنقض اليقين بالشك ، لا دخوله فيه ، ومن المعلوم

أن ارادة النقص من الدخول تحتاج الى عناية ورعاية^(١) .
وأورد عليه بعدم غرابة هذا الاستعمال ، لوقوعه في ثالثة صحاح زرارة ،
حيث قال عليه السلام: « ولا يدخل الشك في اليقين » كما وقع نظيره في كلمات
العلماء أيضاً في قولهم : دليله مدخول أي منقوض . والمغة تساعده ، فان دخول
شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصلة ، فيكون موجبا لنقضه وقطع
هيئته الاتصالية^(٢) .

وبهذا البيان ينهدم أساس الاشكال، ويتعين الأخذ بظهور الجملة في الاستصحاب،
لعدم الفرق في افادة اعتباره بين التعبير بالنقض والدخول .

لكن الظاهر خلافه ، اذ فيه - مضافاً الى منافاته لما أفاده مدظله في ثالثة
صحاح زرارة من حمل النهي عن ادخال الشك في اليقين على الايتان بالركعة
المشكوكه موصولة ووجوب فعلها مفصولة^(٣) ، ولم يحملها على تأكيد جملة « ولا
ينقض اليقين بالشك » الدال على الاستصحاب أي عدم الايتان بالركعة الرابعة .
والوجه في التهافت بين الكلامين أن الدخول ان كان مساوقاً للنقض لم يفرق بين
موارد استعماله، فاللازم حمله على الاستصحاب في كلا الموضعين ، والتفصيل لاوجه
له - أنه لا مانع من حمل المكاتبة على ما تظافرت الأخبار عليه من بناء فريضة
الصوم على اليقين وعدم الاعتداد بالتظني ، لاحتفاف فقرة « اليقين لا يدخل فيه
الشك » بما يدل على اناطة الصوم والافطار بالرؤية المفروض تكرره في كثير
من الأخبار ، وليست كالقرينة المنفصلة التي لاتمنع عن الأخذ بظهور هذه المكاتبة
في الاستصحاب ، فانه مع وحدة مدليلها ووضوح المراد منها كيف يستقر ظهور
المكاتبة في الاستصحاب ؟ هذا .

(١) أجود التقريرات ، ٢٧٣/٢

(٢) مصباح الاصول ، ٦٨/٣

(٣) المصدر ، ص ٦٤

مع أن الاعتماد على الروايات الأخرى في مقام الاستظهار من رواية أخرى أمر واقع ، وقد التزم به هذا القائل في تعميم جملة « ولا ينقض اليقين بالشك » الواردة في أولى صحاح زرارة ، وعدم اختصاصه بباب الوضوء ، وإثبات كون اللام للجنس لا للعهد بالقرينة الخارجية وهي ورود الفقرة في روايات متعددة ، فلاحظ ما أفاده هناك^(١) .

هذا كله بناء على انعقاد ظهور المكاتب في الاستصحاب ، ورفع اليد عنه بقرينة سائر الروايات . وأما بناء على ما ذكرناه في توضيح المتن - من أن صدرها بمجرد وان كان دالاً بدوياً على الاستصحاب ، لكن احتفائه بالذيل المتكرر في كثير من الأخبار مانع عن انعقاد ظهوره فيه كما هو الحال في كل قرينة متصلة - فالأمر أوضح ، إذ لا ظهور فيه في الاستصحاب حتى يبحث عن مانعية الروايات المنفصلة عنه وعدمها .

وقد ظهر مما ذكرنا ظهور صدر المكاتب في الاستصحاب لو كانت مجردة عن الذيل ، ولذا عد المصنف جملة : « ولا يدخل الشك في اليقين » الواردة في الصحيحة الثالثة مؤكدة لنفس الصدر الدال على الاستصحاب ، لا بياناً لكيفية فعل ركعة الاحتياط ، لتعارف التعبير عن الاستصحاب بالنقض والدخول وان كان الأول أظهر في الدلالة عليه من الثاني .

وقد يورد على الماتن تارة بأن ظهور « اليقين » في الفعلي يقتضي إرادة اليقين بعدم دخول رمضان ، وهو لا ينطبق إلا على استصحاب عدم رمضان يوم الشك وعدم شوالية اليوم المردد بين الثلاثين من رمضان وعيد الفطر . وحمل اليقين على اعتبار العلم بشهر الصيام دخولاً وخروجاً خلاف ظهوره في الفعلية .

وأخرى بأن تعليق الصوم والافطار على الرؤية - المراد بها اليقين بهلاهي رمضان وشوال وعدم حسابان يوم الشك من أيام رمضان أصلاً - ينافي تسالمهم على وجوب

صوم يوم يحتمل كونه آخر رمضان أو أول شوال، فانه لو كان معنى الرواية بناء شهر الصيام على اليقين وعدم ادخال يوم الشك فيه كيف يتجه الحكم بوجوب صوم يوم الشك من آخره ؟ وهل هو الا من ادخال الشك في اليقين ، وعليه فلا بد من ارادة الاستصحاب من المكتبة كي ينطبق على الفتوى المسلمة .
وأنت خبير بما فيهما، أما في الأول: فلأن فعلية اليقين فرع ظهور المكتبة في الاستصحاب . والمفروض مانعية القرينة المتصلة عن ذلك كما عرفت .

وأما في الثاني: فلأن معنى اناطة الافطار بالرؤية وجوب الصوم الى أن يعلم بهلال شوال، فما لم يحرز ذلك يجب عليه الامساك بعنوان رمضان، وليس وجوب صوم يوم الشك مستنداً الى استصحاب بقاء الشهر كي يلزم دخول يوم الشك في شهر الصيام ، فان منكر حجبية الاستصحاب أيضاً يحكم بوجوب صومه ، وليس ذلك الا لاقتضاء نفس تعليق الافطار على الرؤية لوجوب الصوم الى قيام حجة على رؤية هلال شوال ، هذا .

لكن الانصاف عدم قصور المكتبة عن ظهورها في الاستصحاب كما أفاده الشيخ وغيره ، حيث ان السائل سأل عن حكم صوم اليوم الذي يشك في كونه من شعبان أو من شهر رمضان ، واليقين الفعلي للسائل هو اليقين بالشعبانية أو عدم الرضائية، والشك في رمضانة اليوم وشعبانته، والجواب المطابق لهذا السؤال هو : أن اليقين لا يدخل فيه الشك ، يعني : أن اليقين الفعلي بالشعبانية أو عدم الرضائية - لا يبراهه واستحكامه - لا يصلح الشك لأن يدخل فيه وينقضه ويرفعه ، مع ما في الشك من الوهن وفي اليقين من الثبات . وبعد بيان هذه القاعدة الكافية في الجواب تفضل الامام عليه الصلاة والسلام بتطبيقها على المورد بقوله عليه السلام: « صم للرؤية وأفطر للرؤية » يعني : لا ترفع اليد عن اليقين بالشعبانية الا برؤية هلال شهر رمضان ، وكذا لا ترفع اليد عن اليقين بالرضائية الا برؤية هلال شوال، فطبق القاعدة على فردين منها وهما : استصحاب الشعبانية واستصحاب الرضائية.

بل نفس جملة « صم للرؤية » في مقام الجواب عن السؤال المزبور مع الغض عن قوله : « اليقين لا يدخل فيه الشك » تدل على الاستصحاب ، اذ عدم الاعتناء بالشك في تمامية شعبان واناطة وجوب الصوم بالرؤية الموجبة للقطع بتماميته ليس الا الاستصحاب ، فلا وجه لجعلها قرينة على عدم ارادة الاستصحاب من صدر الرواية ، فيستفاد منه : أن اليقين بشعبانية الشهر لا ينقض بالشك في تماميته بل ينقض باليقين بها الحاصل برؤية هلال شهر رمضان .

والمراد بالرؤية ليس خصوص اليقين ، بل المقصود بها هو الحجة مطلقاً ذاتية كانت أم مجعولة ، فان صوم شهر رمضان كسائر الواجبات الموقته التي لا بد في فعلها من احراز وقتها بحجة عقلية أو شرعية ، لعدم جواز اتيانها قبل أوقاتها ، فاليقين في باب الصوم كغيره من الموقنات طريقي ، وليس جزء موضوع الصوم ولا قيده ، والا لم تقم البيينة مقامه ، لأن بناء المصنف على عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وان لوحظ على وجه الكاشفية، مع أن من المسلم ثبوت هلال شهر رمضان بالبيينة . وكذا لسم يكن وجه لوجوب قضاء صوم يوم الشك لو أفطر فيه ولم يصمه بنية شعبان، وذلك لأن الموضوع هو العلم بالرمضانية، وهو لم يحصل للجاهل ، فلم يتوجه اليه خطاب الصوم . بل لو صام بنية الندب لم يحسب أيضاً من صوم شهر رمضان، لعدم توجه خطاب الصوم اليه، فلو كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً يحسب في حق هذا الشخص ثمانية وعشرين يوماً . وأما النهي عن اتباع الظن والشك في الصوم فيراد به النهي عن متابعة غير الحجة من الظن غير المعبر والرأي والشك كما في جملة من الروايات، فهو تعريض بمن يعمل بالرأي ونحوه ، ولا يدل على موضوعية العلم أصلاً ، فلا حظ .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان يستفاد من نفس المكاتبه ، فان قوله عليه السلام : « وأفطر للرؤية » يدل على وجوب الصوم الي رؤية هلال شوال، وهذا هو مقتضى الاستصحاب . وعليه فلا اشكال على

الاستدلال بالمكاتبه من ناحية الأثبات .

ولشيخنا المحقق العراقي (قده) اشكال ثبوتي ووافقه عليه بعض أجلة تلامذته كسيدنا الأستاذ (قده) في حقائقه ، ومحصله : أن استصحاب الشهر لا يثبت موضوع الحكم الا بالأصل المثبت ، حيث ان وجوب الصوم ان كان مترتباً على بقاء الشهر بمفاد « كان » التامة فلا استصحابه مجال . وان كان مترتباً على كون الزمان المعين - كهذا اليوم - من شهر رمضان بمفاد « كان » الناقصة ، فلا مجال لاستصحاب بقاء الشهر ، اذ لا يترتب الوجود النعتي على استصحاب الوجود المحمولي الا على القول بالأصل المثبت، والظاهر من قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وغيره هو الثاني ، لظهوره في اعتبار وقوع الصوم في الشهر ، واحراز رمضان في النهار الذي يقع فيه الصوم لا يمكن باستصحاب بقاء الشهر ، لقصوره عن اثبات رمضان في هذا النهار حتى يقع الصوم في شهر رمضان^١ .

أقول: هذا الاشكال الجاري في مطلق الأفعال المقيدة بالزمان، سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع، وقد تخلص منه كل بوجه من الوجوه، فمنهم من أجرى الاستصحاب في نفس الحكم المقيد كالشيخ، ومنهم من أجرى في الفعل المقيد كالمصنف، حيث قال : « ان الامساك كان قبل هذا الان في النهار ، والان كما كان ، فيجب » ومنهم من أجرى في نفس الزمان بعد انكار أصل التقييد وكفاية الاجتماع في الوجود كالمحقق النائيني، ومنهم من أجرى تارة في الزمان بمفاد كان الناقصة، وأخرى في الموضوع بنحو الاستصحاب التعليقي كالمحقق العراقي . وعليه فالاشكال المتقدم انما يقدر في الاستدلال بالمكاتبه لو لم يندفع بشيء من الوجوه المشار إليها، والافصح اندفاعه ببعضها لاشكال ثبوتاً في الاستدلال، ولعل تعرض المحقق العراقي للاشكال لأجل عدم تمامية ما ذكره المصنف وغيره في استصحاب الموقنات ، وسيأتي بعض الكلام في محله ان شاء الله تعالى .

ومنها^(١): قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»
وقوله: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» وقوله: «كل شيء لك

الخبر السادس والسابع والثامن: أخبار الحل والطهارة

(١) أي: ومن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب قوله عليه السلام: «كل شيء...» والبحث في هذه الطائفة يقع في جهات ثلاث: الأولى في متنها وسنداها. الثانية في أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب. الثالثة في عموم حجيتها لغير بابي الحلية والطهارة من الأبواب. والجهتان الأخيرتان سيأتي الكلام فيهما عند تعرض المصنف لهما. ونقدم الجهة الأولى، فنقول وبه نستعين:

أما الرواية الأولى فالثابت منها في المتن موافق لعبارة الصدوق في المقنع^(٢) لكن مقصود الماتن الاستدلال بموثقة عمار كما سيأتي تصريحه به، ولعله اعتمد في نقلها على رسائل شيخنا الأعظم (قدهما) والافهي مروية في جوامع الأخبار عن أبي عبدالله عليه السلام هكذا: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما تعلم فليس عليك»^(٣)، رواها الشيخ باسناده إلى محمد بن أحمد ابن يحيى الأشعري عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى. وللشيخ إلى الأشعري طرق أربعة لاريب في صحة بعضها والتعبير بالموثقة لأجل أن جمعاً من رجالها فطحيون، لكنهم موثقون.

وأما الرواية الثانية فالموجود منها في المتن موافق أيضاً لما في الرسائل لالما في كتب الأخبار، إذ المنقول فيها لفظان، أحدهما: رواية الصدوق عن الصادق عليه السلام: «كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قذر» وثانيهما: ما روي عنه عليه السلام مرسلًا ومسنداً هكذا: «الماء كله طاهر حتى تعلم [يعلم] أنه قذر»^(٤). والمرسل منه هو

(١) مستدرک الوسائل، ج ١، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤، ص ١٦٤

(٢) الوسائل، ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤، ص ١٠٥٤

(٣ و ٤) الوسائل، ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٥١٢، ص ١٠٠

حلال حتى تعرف أنه حرام .

رواية الحسن ابن الحسين اللؤلؤي باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام . والمسند منه هو رواية الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن أبي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام . ورواه الشيخ باسناد آخر الى حماد بن عيسى لابن عثمان ، ولا ثمرة عملية في البحث عن تمييزه بعد وثاقه كليهما .

انما الكلام في محمد بن جعفر ، لاشترائه بين جمع لم يثبت وثاقه كلهم ، ولذا قد يشكل الأمر ، ومن هنا اختلف كلام العلامة المجلسي (قده) فقال في المرآت : « مجهول بجعفر » وقال في شرحه على التهذيب : « مرسل بسنده الأول وصحيح بسنده الأخيرين »^١ واستظهر سيدنا الاستاد (قده) أن جعفرأ هذا هو ابن سماعة^٢ ولعل مقصوده (قده) أنه جعفر بن محمد بن سماعة الذي نص النجاشي على وثاقته ، ولكن الواقع في بعض أسناد هذا الحديث جعفر بن محمد ، ولا سبيل لاحراز اتحاده مع ابن سماعة ، وعليه فمع احتمال التعدد يكون جعفر بن محمد مجهولاً ، ويشكل الاعتماد عليه .

وأما الرواية الثالثة فقد استدلل بها المصنف (قده) في بحث البراءة على البراءة ، ونقلها ثمة باضافة كلمة « لك » لكن لم نظفر في الأخبار لاعلى ما ذكره هناك ولا على ما هنا ، ولعله نقلها بالمعنى من رواية عبدالله بن سليمان : « كل شيء هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة » ونحوها غيرها ، إلا أن ظاهر بعضها الاختصاص بالشبهة الموضوعية كما نبهنا عليه هناك^٣ . لكن لا يختلف الحال في الاستدلال بها على الاستصحاب ، إذ المهم استظهار ذلك من الغاية كما سيأتي . ويمكن اثبات التعميم للشبهات الحكمية بعدم الفصل كما تمسك به المصنف في كلامه

(١) ملاذ الاخبار ، ج ٢ ، ص ٢١٦ ، مرآت العقول ، ج ١٣ ، ص ٦

(٢) حقائق الاصول ، ٤٢٧/٢

(٣) لاحظ الجزء الخامس من هذا الشرح ، ص ٢٤١

وتقريب دلالة^{١)}

الآتى بالنسبة الى حجية الاستصحاب في غير بابي الطهارة والحلية، وحيث ان سند بعض أخبار قاعدة الحل صحيح وبعضها موثق فلا يهمننا التعرض له .

(١) هذا شروع في الجهة الثانية ، وهو دلالة هذه الطائفة من الأخبار على الاستصحاب في ما ثبت حليته وطهارته، وقبل توضيح كلام المصنف (قده) لابأس بالإشارة الى محتملات الأخبار المذكورة ، وهي سبعة :

الأول : ما أفاده المصنف هنا من دلالة المغيا على طهارة كل شيء وحليته واقعاً ، ودلالة الغاية على اعتبار الاستصحاب ، وسيأتي بيانه .

الثاني : ما أفاده (قده) في حاشية الرسائل من دلالة المغيا على طهارة كل شيء وحليته واقعاً وظاهراً ، ودلالة الغاية على الاستصحاب .

الثالث : ما أفاده صاحب الفصول في الخبرين الأولين على ما نسب اليه من أن مفادها قاعدة الطهارة والاستصحاب .

الرابع : أن مفاد بعضها خصوص الاستصحاب كما استظهره الشيخ (قده) من رواية حماد خاصة دون موثقة عمار وحديث الحل ، قال بعد بيان رواية حماد : « فالأولى حملها على ارادة الاستصحاب ، والمعنى : أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم ، أي مستمر طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له . . . » .

ولا يخفى أنه على تقدير تمامية كل واحد من هذه الوجوه يتجه الاستدلال بهذه الأخبار على الاستصحاب .

الخامس : دلالتها على خصوص الطهارة الواقعية ، وهذا هو مقتضى ما سلكه صاحب الحدائق (قده) من كون النجاسة حقيقة متقومة بالعلم .

السادس : أن مفادها الطهارة الواقعية والظاهرية .

السابع : أن يكون مدلولها طهارة الأشياء بعناوينها الأولية واقعاً ، والعلم المأخوذ غايه طريق محض ، فالغاية في الحقيقة عروض النجاسة لا العلم بها كما كان

في الاحتمال الخامس . وتحقق هذه الاحتمالات سبوا فيك في التعليق انشاء الله تعالى .
 والمهم توضيح الاحتمال الأول الذي اختاره المصنف (قده) في المتن ،
 فنقول في تقريب الاستدلال بها : أن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على مغيا
 وغاية، أما المغيا - أعني كل شيء طاهر مثلاً - فيدل على أن الموضوع المحكوم
 عليه بالتهارة هو الشيء ، وهو عنوان مشير الى الماهيات الخارجية كالماء والتراب
 والحنطة وغيرها ، وهذا العموم الأفرادي مدلول عليه بلفظ وضع للعموم - أي
 كل - وحيث ان المراد بكل واحدة من الذوات الخارجية عنوانها الأولي ،
 لاالعنوان الثانوي - ككونه مشكوك الحكم - فالتهارة أو الحلية الثابتة له حكم
 واقعي لظاهري، فالحنطة حلال واقعاً، والحديد طاهر كذلك، وهكذا، هذا مدلول
 المغيا .

وأما الغاية المدلول عليها بكلمة « حتى » فتدل على مجرد استمرار التهارة
 الواقعية المذكورة في المغيا الى زمان حصول العلم بالنجاسة، والغاية تدل على
 استمرار المحمول واقعاً وانقطاعه بمجرد حصول الغاية فيما اذا لم تكن علماً أو
 علمياً كقوله : « الماء طاهر حتى يلاقي النجس » أو « المسافر يجب عليه التقصير
 الى أن يدخل في حد الترخص » أو « الوضوء واجب الى أن يصير ضرورياً »
 أو « الحنطة حلال الى أن تصير مغسوبة » وغير ذلك مما ينقطع الحكم الأولي
 اما لتبدل الموضوع واما لطوء عنوان ثانوي عليه . وأما اذا كانت الغاية علماً كالمقام
 تعين جعل ما بعدها حكماً ظاهرياً، لثلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم،
 فتهارة الماء القليل واقعاً تزول بمجرد ملاقة النجس علم بها المكلف أم لا .
 وعليه فهذه الروايات تدل على أمرين : أحدهما أن الحكم الواقعي لكل شيء
 هو الحلية والتهارة الا ما خرج بالدليل كالخمر والخنزير، وثانيهما استمرار ذلك
 الحكم الواقعي ظاهراً .

وحيث دلت الغاية على استمرار المغيا تعبداً في حال الشك كان مدلول

مثل^(١) هذه الاخبار على الاستصحاب أن يقال: ان الغاية فيها^(٢) انما هو بيان استمرار ما حكم^(٣) على الموضوع واقعاً^(٤) من^(٥) الطهارة والمحلية ظاهراً ما لم^(٦) يعلم

المغيا الدال على القاعدة الاجتهادية بضميمة الغاية الظاهرة في بقاء الحكم المذكور في المغيا هو الاستصحاب ، فان حقيقته ابقاء ما ثبت لاغير . وهذا هو المطلوب من الاستدل بهذه الاخبار .

(١) التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الاخبار - المشتملة على الغاية والمغيا مما يصلح لاستفادة الاستصحاب منها - بما ذكره في المتن ، لتعدد أخبار قاعدة الحل كصحيح عبدالله بن سنان وموثقة مسعدة ونحوهما . نعم لم أظفر في أخبار طهارة كل شيء وخصوص الماء على لفظ مشتمل على الغاية كي يستظهر منها الاستصحاب ، وان كان ما يدل على التوسعة في باب الطهارة وممانعة النجاسة المعلومة عن الصلاة موجوداً ، لكن اللفظ يغاير ما في المتن بكثير ، فراجع .

(٢) أي : في هذه الاخبار .

(٣) أي : ما حكم به على الموضوع وهو « شيء » .

(٤) بيان للموصول في : « ما حكم » يعني : أن الطهارة والمحلية الواقعتين حكمان لكل شيء ، وقد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغيا بقولنا « أما المغيا . . . »

(٥) بيان لـ « ما حكم » أي : أن الغاية قيد للمحمول وهو « طاهر » للموضوع وهو « شيء » وقوله : « ظاهراً » قيد للاستمرار ، أي : استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً ، ومن المعلوم أن ابقاء الحكم الواقعي في ظرف الشك لاينطبق الا على الاستصحاب .

(٦) قيد لـ « ظاهراً » فان الطهارة الظاهرية منوطة بعدم اليقين بخلاف الحالة السابقة ، اذ معه يكون نقضها نقضاً لليقين باليقين .

بطرء ضده^(١) أو نقيضه^(٢) لا^(٣) لتحديد الموضوع كي^(٤) يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته ،

(١) أي : ضد ما حكم به على الموضوع ، وذلك كالعلم بحرمة شيء بعد العلم بحليته ، والتعبير بالضد لأجل أن الحرمة والحلية أمران وجوديان وحكمان مجعولان .

(٢) أي : نقيض ما حكم ، كالعلم بنجاسة شيء بعد العلم بطهارته ، والتعبير بالنقيض بلحاظ كون الطهارة أمراً عديماً وهي عدم القذارة، وقد حكى أن المصنف (قده) اختار هذا ، لا كونها أمراً وجودياً حتى تكون ضد النجاسة .

(٣) معطوف على « انما هو » يعني : أن الغاية ليست لتحديد الموضوع ، وغرضه من هذا الكلام : أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبني على كون كلمة «حتى» قيداً للمحمول وهو الطهارة والحلية، اذ لو كانت قيداً للموضوع - أي الماء والشيء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلاً، لأن مفادها حينئذ: أن كل شيء مشكوك الحل أو الطهارة حلال أو طاهر ، وهذا المعنى هو مفاد قاعدتي الحل والطهارة كما هو أحد الأقوال والوجوه المحتملة في الروايات .

وحيث ان الغاية ظاهرة في كونها قيداً للمحمول للموضوع، فالمراد من «طاهر وحلال» هو الطهارة والحلية الواقعتان الثابتتان في حال الشك ظاهراً ببركة الاستصحاب . والوجه في الظهور ما تقدم من أن «الشيء» عنوان مشير إلى ذوات الماهيات مع الغض عما يعرض عليها ، فان كل عنوان انما يحكي عن معنونه . وفي المقام حيث يكون موضوع قاعدتي الحل والطهارة الشيء المشكوك - لا الشيء مع الغض عن الشك في حكمه الواقعي - فارادة القاعدتين منوطة بتقييد الشيء بكونه مشكوك الحكم، ومن المعلوم مخالفته لظاهر «الشيء» من نفس العناوين الأولية كالماء والحنطة والتراب .

(٤) هذا متفرع على كون الغاية - أعني حتى - قيداً للموضوع - وهو شيء - -
للمحمول أعني « طاهر وحلال » وضمير « بهما » راجع إلى الطهارة والحلية .

وذلك^(١) لظهور المغيا فيها^(٢) في بيان الحكم للأشياء بعناوينها^(٣)، لا بما هي مشكوكة الحكم^(٤) كما لا يخفى، فهو^(٥) وان لم يكن له بنفسه^(٦) مساس بذيل^(٧) القاعدة ولا الاستصحاب، الا^(٨) أنه بغايته دل

(١) تعليل لقوله: «للتحديد الموضوع» أول «أن يقال» والنتيجة واحدة.

وقد عرفت تقريب الظهور بقولنا: والوجه في الظهور ما تقدم من أن الشيء... الخ.

(٢) أي: في هذه الأخبار، والمراد بالمغيا هو المحمول أعني الحلية والطهارة.

(٣) يعني: بعناوينها الأولية بقرينة قوله: «لا بما هي مشكوكة» فتكون الحلية

والطهارة حينئذ حكمين واقعيين.

(٤) المأخوذة في موضوع قاعدتي الحل والطهارة كما عرفت حتى تكونا

حكيمين ظاهريين.

(٥) أي: فالحكم للأشياء بعناوينها الأولية، وغرضه من هذا الكلام أن المغيا

وان دل على خصوص الحلية والطهارة الواقعيين، ولا تعلق له بقاعدتي الحل

والطهارة - لدخل الشك في موضوعيهما كما هو شأن كل حكم ظاهري - ولا

بالاستصحاب، لأنه اثبات حكم واقعي في مرحلة الظاهر تبتدأ، لكن لا تتوهم

أجنبية الأخبار عن الاستصحاب، وذلك لدلالة الغاية على استمرار ذلك الحكم

الواقعي ظاهراً، وهذا هو الاستصحاب.

(٦) هذا الضمير وضمير «له» والمسترفي «يكن» كضمير «هو» راجع إلى

الحكم للأشياء، ويمكن عوده إلى المغيا، والمعنى واحد.

(٧) يعني: بنفس القاعدة، وقد عرفت وجه عدم مساس المغيا بالقاعدة

والاستصحاب.

(٨) استدراك على «وان لم يكن» وضميراً «أنه، بغايته» راجعان إلى الحكم

للأشياء بعناوينها الأولية الذي هو مفاد المغيا، ولو قال: «الا أنها - أي الأخبار -

بغايته دلت...» كان أولى.

على الاستصحاب ، حيث انها^(١) ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً^(٢) ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه^(٣) ، كما أنه^(٤) لو صار مغياً لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة^(٥) لدل على استمرار ذلك الحكم^(٦) واقعاً ، ولم يكن له^(٧) حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب .

(١) أي : أن الغاية ، وهذا تقريب دلالة الغاية على الاستصحاب ، وقد عرفته .

(٢) قيد للاستمرار ، والمراد بذلك الحكم هو المغيا أعني الطهارة والحلية

الواقعيين .

(٣) فإذا علم بصد الحل وهو الحرمة وبنقيض الطهارة وهو الفذارة لم يستمر ذلك الحكم الواقعي ، لأن رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين ، وقوام الحكم

الظاهري هو الشك .

(٤) الضمير للشأن ، وضمير « صار » راجع الى الحكم الواقعي ، وغرضه

أن الغاية تدل على استمرار المغيا ، غاية الأمر أن الغاية ان كانت هي العلم بالنقيض أو الضد - كما في هذه الروايات الثلاث - كانت دالة على استمرار الحكم الواقعي

ظاهراً . وان كانت شيئاً آخر كالملاقاة للنجس أو غيره كما اذا قال : « الماء القليل

طاهر الى أن يلاقي النجس » أو « العصير العنبي حلال الى أن يغلي بالنار فيحرم » دلت على استمرار الحكم الواقعي واقعاً ، ولا دلالة لشيء من المغيا والغاية على

الاستصحاب ، لتمحضه في افادة استمرار الحكم الواقعي واقعاً .

(٥) كمثال غليان العصير ، وقوله : « لدل » جواب « لو صار » .

(٦) وهو الحكم المغيا كحلية العصير وطهارة الماء القليل المتقدمين آنفاً .

(٧) هذا الضمير وضميرا « بنفسه ، بغايته » راجعة الى الحكم الواقعي ، وقوله :

« حينئذ » يعني : حين كون الغاية مثل الملاقاة مما يكون غير العلم . والوجه في

عدم دلالة على الاستصحاب واضح ، ضرورة كون الاستمرار واقعياً كنفس المغيا .

ولا يخفى أنه لا يلزم

(١) الضمير للشأن، والغرض من هذا الكلام دفع اشكال أورده شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) حيث انه استظهر من كلامه دلالة روايتي حماد وعمار على اعتبار قاعدة الطهارة والاستصحاب - وان أمكن استفادة أمور ثلاثة من عبارة الفصول كما ذهب اليه المصنف في حاشية الرسائل - ثم أورد الشيخ عليه بقوله : « نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت من أن المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك ، وفي الاستصحاب خصوص ابقائها في معلوم الطهارة السابقة، والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرناه . . . » . وتوضيحه : أنه يلزم أن تكون الغاية في استعمال واحد تارة قيداً للموضوع - وهوشيء - ليستفاد منه قاعدة الطهارة، وأخرى قيداً للحكم - أعني الطهارة - لتدل على الاستصحاب ، ومن المعلوم أن مفاد القاعدة الاولى طهارة الشيء بوصف كونه مشكوكاً، فينسلخ «حتى» عن الغاية ، اذ لا يلاحظ في القاعدة الا نفس ثبوت الطهارة للشيء المشكوك طهارته بل للاحاظ بقاءه ، ومفاد القاعدة الثانية ابقاء الطهارة الواقعة المعلومه سابقاً في ظرف الشك في بقائها، فالحكم بالطهارة في القاعدة يكون لنفس الشك ، وفي الاستصحاب للثبوت السابق، يعني « أن المشكوك المسبوق باليقين بطهارته طاهر ظاهراً » ومن المعلوم عدم الجامع بينهما، فلا يجوز جعل الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم في استعمال واحد . هذا محصل اشكال الشيخ الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) .

والمصنف (قده) دفع هذا الاشكال بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين انما يلزم اذا أريد اثبات الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالروايتين ، وأما اذا أريد اثبات طهارة الأشياء واقعاً واستصحابها ، فلا يتجسه الاشكال المتقدم ، لوضوح أن المغنيا - وهو كل شيء طاهر - متكفل لحكس الأشياء واقعاً ، والغاية - وهي حتى تعلم - ظاهرة في الاستصحاب كما تقدم بيانه ، فهاتان القاعدتان تستفادان من الرواية بتعدد الدال والمدلول من دون لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

على ذلك^١ استعمال اللفظ في معنيين أصلاً،

فان قلت : بناء على ما قرره المصنف - من دلالة المغيا على الحكم الواقعي والغاية على الاستصحاب - لوجه لتعرضه لاشكال شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) لأن مبنى ذلك الاشكال على الفصول هو استفادة قاعدة الطهارة والاستصحاب من الروايتين، والمفروض أن كلا منهما حكم ظاهري . وهذا الاشكال أجنبي عن مقالة المصنف التي هي الطهارة الواقعية والاستصحاب، لعدم توقف ارادتهما على استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يلتجىء الى بيان الاشكال ودفعه .

قلت : نعم لا ربط بحسب الظاهر بين مدعى المصنف واشكال الشيخ حتى يتجه قول الماتن : «ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك» لكن يمكن أن يكون الوجه في تعرضه لاشكال الشيخ هو ما استظهره المصنف في حاشية الرسائل من كلام الفصول بقوله : « فالظاهر أنه أراد دلالة الرواية على أحد الأصلين بعمومها أو اطلاقها وعلى الآخر بغايتها... الخ» وحاصله: أن المصنف ادعى كون مقصود صاحب الفصول استفادة كل من الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب من الروايتين ، فتحصل حينئذ جهة مشتركة بين دعوى المصنف والفصول، لكن لما وافق المصنف صاحب الفصول في أصل المدعى وخالفه في تقريب دلالة الروايتين على الأمور الثلاثة - لأنه استدل عليها في حاشية الرسائل بعموم «الشيء» الأفرادي على طهارة كل شيء واقعاً، وباطلاقه الأحوال الى على طهارته ظاهراً، وبالغاية على الاستصحاب - كان عليه التنبيه على التخلص من اشكال الشيخ وعدم وروده عليه وان كان موافقاً مع الفصول في أصل الدعوى .

فالمتحصل : أن مقصود المصنف من قوله : « ولا يخفى أنه لا يلزم ... الخ» هو التنبيه على صحة استفادة أكثر من قاعدة واحدة من الروايتين بتقريب يسلم من اشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، فلاحظ .

(١) أي : لا يلزم - بناء على استفادة الطهارة والحلية الواقعتين من المغيا

والاستصحاب من الغاية - استعمال اللفظ في معنيين أصلاً .

وانما يلزم^(١) لوجعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده^(٢) غاية^(٣) لاستمرار حكمه ليدل^(٤) على القاعدة والاستصحاب من^(٥) غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً،

(١) يعني : وانما يلزم استعمال اللفظ في معنيين فيما اذا جعلت الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان احدهما الاستصحاب والاخرى قاعدة الطهارة. وقد عرفت بيان الاشكال في توضيح كلام الشيخ بقولنا: « وتوضيحه أنه يلزم أن تكون الغاية ... » .

(٢) يعني: يكون الشك حيثية تقييدية في قاعدة الطهارة، لأن موضوعها الشيء بعنوان المشكوك حكمه ، لا بعنوانه الأولي أي ذات الشيء .

(٣) مفعول ثان لـ « جعلت » يعني: جعلت الغاية من قيود الحكم - وهو ظاهر وحلال - لتدل الرواية على الاستصحاب ، وضمير « حكمه » راجع الى الموضوع .

(٤) هذه نتيجة جعل الغاية تارة قيداً للموضوع وأخرى للمحمول ، حيث ان دلالة على القاعدة منوطة بتقييدية الغاية للموضوع ، وعلى الاستصحاب بتقييدتها للمحمول .

(٥) قيد لـ « يدل » ووجه عدم تعرض هذه الروايات حينئذ للحكم الواقعي واضح، لأن « الشيء » بعد جعل الغاية قيداً له يصير معناه مشكوك الحكم ، ويثبت الحكم حينئذ له لا للشيء بعنوانه الأولي حتى تدل على الحكم الواقعي ، مع أن الالتزام بعدم تعرضه للحكم الواقعي خلاف الظاهر ، لما عرفت من ظهور « الشيء » في نفس الذوات الخارجية، فلامحيص في مقام الاثبات عن الالتزام بدلالة الروايات الثلاث على القاعدة الاجتهادية والاستصحاب دون قاعدة الطهارة، فلاوجه لاحتمال كون مفاد الروايات قاعدتي الطهارة والاستصحاب معاً كما استظهره الشيخ من كلام الفصول واعترض عليه بما تقدم توضيحه، بل مفادها قاعدة اجتهادية وظاهرية

مع^(١) وضح ظهور مثل « كل شيء حلال » أو « طاهر » في أنه^(٢) لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا « الماء كله طاهر »^(٣) و« ظهور »^(٤) الغاية في كونها حداً للحكم للموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً. ولا يذهب عليك أنه^(٥) بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين

أعني الاستصحاب .

(١) قيد لقوله : « لوجعلت » أي : والحال أن الروايات ظاهرة في بيان الحكم الواقعي لكل موضوع الا ما خرج بالدليل . وهذا اشكال أورده المصنف على الفصول من أنه مع الغض عن اشكال الشيخ يكون استظهار أصالة الطهارة من الرواية خلاف ظهورها في افادة الحكم الواقعي .

(٢) أي : أن مثل « كل شيء حلال أو طاهر » .

(٣) فيدل على طهارة الماء واقعاً كدلالة حديث الحل على الحلية الواقعية .
(٤) معطوف على « ظهور » يعني : ومع وضوح ظهور الغاية في كونها حداً للحكم فيفيد الاستصحاب ، لاحداً لموضوع الحكم حتى تدل على أصالة الطهارة أو الحل .

(٥) الضمير للشأن، وهذا اشارة الى الجهة الثالثة المتعلقة بهذه الطائفة من الأخبار أعني بيان عموم اعتبار الاستصحاب لجميع الأبواب، ودفع اشكال أخصيتها من المدعى، لكون موردها بابي الحل والطهارة، فالاستصحاب حجة في هذين البابين خاصة .

ومحصل ما أفاده في وجه تعميم اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد هو : أنه بضميمة عدم القول بالفصل تعم الروايات جميع الموارد ، إذ لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة والحل وبين استصحاب غيرهما، فالفائل باعتباره يقول به مطلقاً ، والنافي له ينفي اعتباره في جميع الأبواب ، وليس من الأقوال

الحلية والطهارة وبين سائر الاحكام لعم^(١) الدليل وتم .
ثم لا يخفى أن^(٢) ذيل موثقة عمار : « فاذا علمت فقد قدر ،
وما لم تعلم فليس عليك » يؤيد^(٣) ما استظهرنا منها من كون الحكم

المتشنتة في الاستصحاب تخصيص حجته ببابي الحل والطهارة .

ثم ان الشيخ (قده) ذكر هذه الدعوى - بعد رواية عبد الله بن سنان الظاهرة في
الاستصحاب في باب الطهارة - بقوله : « ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين
غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع » وفيه تأمل ذكرناه في التعليقة .

(١) لاحاجة الى اللام الظاهر في كونه جواباً لشرط ونحوه .

(٢) بعد أن أثبت دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب تصدى لتأييد
مقالته بما في ذيل موثقة عمار من قوله عليه السلام : « فاذا علمت فقد قدر ، وما لم
تعلم فليس عليك » فان هذا الذيل مشتمل على حكيمين ايجابي وهو استمرار الحكم
السابق في غير صورة العلم بالضد أو النقيض ، وسلبى وهو عدم استمراره في صورة
العلم بالخلاف . وهذان الحكمان مترتبان على الغاية ومبينان لها ، غاية الأمر أن أحدهما
مفهومها وهو قوله عليه السلام : « واذا علمت » والاخر منطوقها ، وهو قوله عليه
السلام : « وما لم تعلم . . . » والظاهر كون هذين الحكيمين مترتبين على الغاية
وحدها ، لقربهما بها ، فيكون الحكم بالطهارة في المشكوك فيه مستنداً الى العلم بها
سابقاً فيدل على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً . وهذا بخلاف ما اذا كان الذيل مترتباً
على مجموع الغاية والمغيا ، اذ الحكم بالطهارة حينئذ يكون مترتباً على نفس
الشك كما هو مفاد قاعدة الطهارة ، لاعلى ثبوت الطهارة سابقاً كما هو مقتضى
الاستصحاب .

(٣) لعل وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو : أن ظهور الذيل في تفرعه على
الغاية وحدها ليس بذلك الواضح ، فان ظهور قوله عليه السلام : « وما لم تعلم »
في ترتب الطهارة على نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة مما لا ينكر ، فليس

المغيا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه^(١) ، لا ظاهر يثبتاً له بما هو مشتبه ،
لظهوره^(٢) في أنه متفرع على الغاية وحدها ، وأنه^(٣) بيان لها وحدها
منطوقها ومفهومها^(٤) ، لا لها مع المغيا كما لا يخفى على المتأمل (٥).

الذيل مؤيداً لما استظهره من كون الغاية قيداً للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب
وضمير « منها » راجع الى الموثقة .

(١) الأولي، وضمير « له » راجع الى الشيء، و« لظاهرياً » معطوف على
« واقعياً » .

(٢) تعليل له « يؤيد » وضميره كضميري « أنه ، وأنه » راجع الى الذيل .

(٣) معطوف على « أنه » وبيان له، والضمائر من « لها » الى « لها » راجعة الى
الغاية .

(٤) المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذيل هو قوله عليه السلام : « فاذا
علمت فقد قدر » والمراد بالمفهوم هو قوله عليه السلام : « وما لم تعلم فليس
عليك » .

(*) قد أورد على كلامه (قد ه) بوجوه بعضها مشتركة الدخيل على ما أفاده
في كل من المتن والحاشية، وبعضها تختص بما فيها، فالأولى التعرض لها بعد بيان
مختاره في الحاشية أعني استفادة طهارة كل شيء واقعاً وظاهراً من المغيا والاستصحاب
من الغاية ، وقد استدل عليه بوجهين :

أحدهما ما لفظه : « أن قوله عليه السلام : كل شيء ظاهر مع قطع النظر
عن الغاية يدل على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما ،
فيكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الأشياء ، وباطلاقه بحسب حالات الشيء التي
منها حالة كونه بحيث يشبهه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية تدل
على قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته كذلك » .

ثانيهما : ما أفاده بقوله : « وان أبيت الاعن عدم شمول اطلاقه لمثل هذه الحالة .. الخ »

وبيانه أنه بناء على انكار اطلاق المدخول - وهوشيء - لمثل حالة الشك في حكمه لأجل أن الشك في حكم الشيء ليس من حالاته المتبادلة كالعادلة والفسق بالنسبة الى العالم الموضوع لوجوب الاكرام، لقيام الشك بنفس المكلف وان كان له اضافة الى الشيء ، لكونه كالعلم والظن من حالات المكلف ، الا أن مجرد هذه الاضافة لا توجب وصفاً للشيء حتى يشمل اطلاقه (يمكن) اثبات الطهارتين بالمغيا بنفس عمومه الأفرادي لما اشتبهت طهارته بشبهة لازمة لاتنفي عنه كبعض الشبهات الحكمية كالحيوان المتولد من حيوانين نجس وطاهر مع عدم تبعيته لهما في الاسم ، ومن المعلوم أن « كل شيء » عنوان مشير الى كل واحدة من الطبائع والذوات ، وحيث كان هذا الفرد المشتبه الملازم للشبهة من أفراد « كل شيء » فهو طاهر بالعموم ، وبضميمة عدم الفصل بين هذا المشتبه وسائر المشتبهات التي عرض عليها الشك بعد أن كانت معلومة الحكم يثبت طهارة كل مشتبه بالشبهة الموضوعية والحكمية ، فان الدليل على الملزوم دليل على لازمه ، فنفس العموم يتفكك طهارة كل شيء بما هو هو وبما هو مشكوك الحكم .

لا يقال : ان التمسك بعموم « كل شيء » في الشبهة الموضوعية من التثبيت بالدليل في الشبهة المصدقية الممتنع ، فانه بناء على افادته الطهارة الواقعية والعلم بتخصيصه بالأعيان النجسة لا يكون الرجوع اليه في مثل الحيوان المردد بين الكلب والغنم لاثبات طهارته ظاهراً الاتمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية . فانه يقال: انه كذلك لو كان مدلول المغيا طهارة الأشياء واقعاً فحسب ، وأما بناء على ما عرفت من طهارتها ظاهراً أيضاً بأحد المسلكين المتقدمين يندفع الاشكال ، فان الحيوان المردد شيء اشتبه حكمه ، وقد ثبت طهارته ظاهراً .

وأما اشكال استعمال اللفظ في معنيين المتقدم في ايراد الشيخ الأعظم (قده) على صاحب الفصول فغير متجه على هذا التقريب ، لأن ارادة الطهارة الواقعية تارة والظاهرية أخرى انما نشأ من اختلاف أفراد الموضوع ، لامن جهة الاختلاف في

.....

معنى المحكوم به ، فإن التهارة بمعنى النفاة والنزاهة ، وهي أمر وحداني لاتعدد فيه . هذا ما أفاده المصنف حول استفادة التهارتين من المغيا^(١) ثم تعرض لاستفادة الاستصحاب من الغاية بما عرفته فسي المتن . وبما أفاده (قد ه) يسقط بعض ما أورد عليه ، وتبقى أمور لا بد من التعرض لها .

أما التقرير الثاني فأورد عليه المحقق الاصفهاني (قد ه) بأن « كل شيء » وان تكفل حكم المشتبه بالشبهة اللازمة له ، الا أن اثبات حكم سائر المشتبهات حكماً أو موضوعاً بعدم الفصل غير سديد ، لأن التمسك بعدم الفصل فرع كون الموضوع المشتبه ، فيتعدى من حكم بعض مصاديقه الى بعضها الاخر ، ولكن المفروض أن شمول « كل شيء » لمثل ماء الكبريت الملازم للشبهة في حكمه الواقعي انما هو بعنوان الحكاية عن ذاته ، لوضوح ارادة نفس الأعيان الخارجية من « شيء » ومن المعلوم عدم ملازمة تمام الذوات للشبهة - خصوصاً الشبهات الموضوعية التي علم حكمها الكلي - حتى يتعدى من المشتبه اللازم للشبهة الى غيره ، وعليه فتعميم المغيا للحكم الواقعي والظاهري بدعوى عدم الفصل غير وحيه^(٢) .

وأما التقرير الأول فأورد عليه أو لابما أفاده بعض الأعيان ، ومحصله: أن موضوع الحكم الواقعي ذات الطبيعة أو الفعل المتعلق بها فهو مرسل ، وموضوع الحكم الظاهري مقيد بالشك ، والجمع بينهما في انشاء واحد جمع بين المتناقضين ، لاستحالة لحاظ الشيء مقيداً وغير مقيد . وبيانه : أن الاطلاق ان كان جمعاً بين القيود تم ما ادعاه المصنف ، لأن معنى الرواية حينئذ : كل شيء بما هو ظاهر وبما هو مشكوك ظاهر أيضاً ، وتعدد المحمول هنا باعتبار تعدد الموضوع المستفاد من الاطلاق . وان كان رفضاً للقيود - كما هو الحق - وعدم تقييد الموضوع بحالة من حالاته ، كان مدلول الرواية خصوص الحكم الواقعي ، اذ مدلولها حينئذ تهارة ذات الشيء في تمام حالاته التي منها حالة كونه مشكوك الحكم ، وهذا هو اطلاق

(١) حاشية الرسائل ، ص ١٨٥ و ١٨٦ (٢) نهاية الدراية ، ٤٦/٣

الحكم الواقعي المتحقق حال الشك ، وحيث كان الحكم الظاهري مترتباً على الموضوع المشكوك حكمه الواقعي لاعلى ذات الموضوع وان كانت مشكوكه لم يمكن استفادة الحكم الظاهري من الاطلاق، لوضوح التنافي بين اعتبار الماهية اللابشرط القسمي واعتبارها بشرط شيء ، ولأجل تقابلهما يمتنع لحاظهما في انشاء واحد ، ولا جامع بين التعيينين ، كما لا يعقل الاهمال من الحكيم الملتفت في مقام التشريع ، هذا .

مضافاً الى : أن اطلاق الشيء على طبيعة واحدة حقيقة بمجرد عروض الحالات المختلفة المتبادلة عليه كي يكون بلحاظ كل منها شيئاً ممنوع عرفاً ، والا لزم أن يكون الشيء الواحد أشياء متعددة ، فالماء والماء المشكوك حكمه ليساً أمرين مختلفين، فطروء الشك لا يوجب تعدداً في حقيقة الشيء عرفاً، ولا اختلافاً في الموضوع حتى يحكم على كل بما يناسبه . مثلاً يطلق على « زيد » أنه شيء باعتبار ذاته ، وليس باعتبار كونه ابن عمر وأخا بكر وعم خالداً أشياء أخرى ، وانما يتجه الاطلاق الأحوالي بالنسبة الى الحالات الطارئة عليه كالعلم والجهل والفسق والعدالة ونحوها . وعليه فمنع أصل هذا الاطلاق الأحوالي ليس ببعيد .
وثانياً : ما أورده المحقق الشيخ الحائري (قده) عليه بقوله : « يصير الحكم المجعول بملاحظة الشك لغواً ، لأن هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت الى المكلف يرتفع شكه من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الأشياء بعناوينها الأولية، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج الى العمل بالحكم الوارد على الشك » (١) .

وهذا الاشكال متجه في الشبهات الحكمية. والمناقشة فيه « بعدم لزوم اللغوية، لامكان عدم وصول الحكم الواقعي ، فيكفي جعل الترخيص الظاهري المستفاد من الاطلاق غير ظاهرة، اذ المفروض وصول كل منهما بنفس خطاب « كل شيء

.....

طاهر» فكيف يحصل التفكيك في الوصول بين الطهارة الواقعية والظاهرية ، اذ مع علم المكلف بجعل الشارع المفروض دلالة على طهارة كل شيء واقعاً يصير عالماً ، وبدون علمه بجعل الشارع لا يصير عالماً .

ولكنه لا يصح في الشبهات الموضوعية ، اذ المفروض عدم صحة التمسك بالرواية لاثبات الحلية الواقعية والطهارة كذلك ، لفرض ورود المخصص الموجب لتعنون العام بغير عنوان ما خرج ، ولا مانع من التمسك بهما لاثبات حليته وطهارته ظاهراً ، وهذا المقدار كاف في الخروج عن اللغوية .

وثالثاً: وهو عمدة الاشكالات ، ومحصله: تعدد رتبة الحكم الظاهري والواقعي ، وتأخر الأول عن الثاني بمرتبين ، ومع تأخره لا يمكن انشاؤهما بانشاء واحد ، فلا يعقل جعل «طاهر» محمولاً للأشياء الواقعية بعناوينها وبعنوان الشك في حكمها ، لتأخر الحكم الظاهري عن موضوعه - وهو الشك - المتأخر عن نفس الحكم الواقعي ، ومع عدم جعل الحكم الواقعي لامتني لتعلق الشك به حتى يتحقق موضوع الحكم الظاهري . ولو أريد تعميم مفاد المحمول لكل من الطهارتين لزم صيرورة المحمول جزءاً لموضوع نفسه ومحققاً له ، مع وضوح تقدمه عليه بما له من القيود ، فان « طاهر » لو حمل على طبيعة الماء بعنوانها دل على الحكم الواقعي فقط ، ولا مجال لارادة الحكم الظاهري منه . ولو حمل على الماء بعنوان المشكوك حكمه لم يكن محمول آخر ليراد منه الحكم الواقعي . مضافاً الى لزوم كون المحمول جزء الموضوع ، فلو كان مدلول الرواية هكذا : «الماء طاهر بعنوانه الأولي - أي مع الغض عن تعلق العلم والجهل به - ومع الشك في طهارته المجعولة بنفس هذا الجعل طاهر أيضاً» تم ما أراده المصنف (قده) لتعدد الدال والمدلول حينئذ ، ولكن قد عرفت أن المحمول الواحد لا يترتب الا على موضوع كذلك .

فان قلت : يمكن أن ينشأ الحكمان في المقام كانشاء الحكم الترخيصي الظاهري

للمشكوك ، والحكم التحريمي الواقعي للتصرف في مال الغير من قولهم عليهم السلام : « لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه » فانه متضمن لحكيمين أحدهما واقعي وهو الاباحة مع الطيب، والآخر ظاهري وهو الحرمة حال عدم احراز رضا المالك ، والأول مدلول الكلام المطابقي، والثاني مدلوله بالملازمة العرفية ، فان العرف يستفيد من تعليق حكم على أمر وجودي الملازمة بين ضد ذلك الحكم عند الشك في ذلك الأمر الوجودي ، ولذا يحكم بانقلاب الأصل في الأموال الى أصالة الاحتياط . وفي المقام يستفاد حكمان أحدهما واقعي وهو « كل شيء لك حلال » والآخر ظاهري وهو الاباحة الظاهرية المستفادة من تعليق الحرمة على الأمر الوجودي ، وعليه فلا مانع من انشاء حكيمين بانشاءين، لتعدد الدال عليهما. قلت: - مضافاً الى أجنبية هذا البيان عما صرح به المصنف من استفادة الطهارتين من المغيا، وانحصار مدلول الغاية بالاستصحاب خاصة - أن الملازمة العرفية المدعاة على تقدير تسليمها تكون فيما اذا كان المعلق عليه أمراً خارجياً غير العلم والجهل كالغليان وطيب النفس، لاستحالة أخذ العلم موضوعاً لحكم متعلقه. مع أن الحكم المعلق على الأمر الوجودي في المقام هو الحرمة لا الترخيص .

والحاصل : أن اشكال تعدد الرتبة مانع من استظهار الحكمين من المغيا . والمناقشة فيه بما أفاده بعض المدققين بمنع البناء وتلميذه المحقق بمنع المبني لا تخلو من تأمل ، فراجع كلاميهما متدبراً فيهما (١) .

وقد تحصل مما تقدم : أن ما استفاده المصنف (قده) من المغيا في الحاشية لا يخلو من غموض ، ولعله لذا عدل الى ما في المتن من عدم التمسك باطلاق « الشيء » والتزم بدلالته على الحكم الواقعي خاصة وان كان هذا أيضاً محل تأمل كما سيظهر .

وأما استظهار حجية الاستصحاب من الغاية فلا يخلو من تأمل أيضاً ، لأن

• • • • •

حقيقة الاستصحاب جر الحكم الثابت واقعاً تبعداً لاحقيقة ، ومن المعلوم أن هذا الابقاء والاستمرار معنى اسمي ينظر اليه بالاستقلال ، وتتوقف استفادته من الكلام على انشائه بالمعنى الاسمي والدلالة عليه كذلك ، بأن يقول : « كل ماء طاهر وتستمر طهارته الى العلم بالقذارة » أو « كل ماء طاهر طاهر حتى تعلم أنه قدر » مما يدل على لحاظ الابقاء في عمود الزمان مستقلاً ، ولكن المفروض استفادة الاستصحاب من « حتى » ونحوه ، ومن المعلوم أن الغاية من شؤون المغيا وتوابعه ، ولا تدل الا على خصوصية في غيرها كسائر المعاني الحرفية الدالة على النسب والارتباطات القائمة بالمفاهيم الاسمية .

وحيث كان المعنى الحرفي سنخ وجود لا يتصور له وجود نفسي لاجوهرأ ولا عرضاً لكونه ملحوظاً فانياً في الغير ، انحصر مدلول الغاية بتخصص المغيا - أعني كل شيء طاهر - بخصوصية الامتداد والاستمرار في زمان الجهل ، بمعنى دلالة الكلام المشتمل على الغاية على كون المجعول هو المغيا الخاص أي الممتد الى حصول العلم بالخلاف ، وليس مدلوله انشاء أمرين مستقلين أحدهما جعل أصل الطهارة لكل شيء ، والاخر جعل استمرارها الى الغاية المحددة كما أفاده المصنف (قدّه) كي تعدد دلالة الحديث على حكمين ، هذا .

مضافاً الى : أن المجعول بأدلة الاستصحاب كما عرفت هو ابقاء ما ثبت أي التبعيد ببقاء الأمر الثابت حكماً كان أو موضوعاً ، وهذا المعنى لا يستفاد من مثل « كل شيء طاهر حتى تعلم » لظهوره في جعل الطهارة المستمرة الى زمان العلم بالخلاف . مع وضوح الفرق بين جعل الطهارة البقائية وبقاء الطهارة المفروغ عن ثبوتها ، إذ الاستصحاب هو الثاني دون الأول ، وحيث لم يكن أصل الثبوت مفروغاً عنه بل المجعول هو ثبوت الطهارة الممتدة - لفرض استظهار الحكم الواقعي من المغيا - أشكل الاستدلال بها على الاستصحاب .

بل قد يشكل دلالة الغاية على الاستصحاب بما أفاده المحقق الاصفهاني (قدّه)

من أن الاستصحاب لا يكون ابقاء لمطلق الطهارة الثابتة في المغيا، بل خصوص
الواقعية كي يتعبد ببقائها ظاهراً. وارجاع الغاية الى الجامع بين الطهارتين أي
الحكم باستمرار كل منهما ممنوع ، فان الاستصحاب هو الأول لا الثاني ، لكفاية
نفس الشك فيه في الحكم بطهارة الشيء ظاهراً . وارجاع الغاية الى بعض أفراد
الجامع تفكيك في مفاد المغيا الدال على الطهارتين بلا موجب .
وقد تحصل من مجموع ما تقدم : أن الجمع في مفاد روايات الحل والطهارة
بين الحكم والواقعي والظاهري والاستصحاب كما اختاره المصنف في الحاشية
كالجمع بين الأخيرين وهما قاعدتا الطهارة والاستصحاب كما ذهب اليه صاحب
الفصول على أحد الاحتمالين في كلامه كالجمع بين الحكم الواقعي والاستصحاب
كما صنعه في المتن غير ظاهر .

وعليه فالحق ما عليه المشهور وجل من تأخر عن المصنف من عدم دلالتها
الا على قاعدتي الحل والطهارة، وذلك لأن الصدر وان كان ظاهراً في بيان الحكم
الواقعي خاصة، لكون «شيء» مشيراً الى ذوات الأعيان الخارجية والأحكام المتعلقة
بها، الا أن الذيل - وهو حتى تعلم - قرينة على ارادة الشيء بعنوان كونه مشكوك
الحكم بعد وضوح امتناع تقييد الحكم الواقعي بالعلم بالخلاف ، وذلك لانطباق
ضابط القرينة على الغاية دون الصدر، لأن كل ما يتكفل لبيان قيام العرض بالمحل
كالفعل والفاعل والمبتدأ والخبر فهو ذو القرينة وهو ركن الكلام، وكل ما يتكفل
لبيان الملابسات ويرجع الى كيفية قيام العرض بالمحل فهو القرينة ، فاذا قال :
« جاء زيد راكباً » كان الفعل والفاعل ذا القرينة والحال قرينة ، لأنه يتعرض
لكيفية قيام العرض وهو المجيب بالمعروض ، وكحديث « لاتعاد » بالنسبة الى
أدلة الأجزاء والشرائط ، فانه يتكفل كيفية دخول الجزء والشرط من حيث اطلاق
الدخل أو الاختصاص بحال الذكر الا في الخمسة المستثناة .

وهذا الضابط ينطبق على المقام، لتكفل المغيا لثبوت المحمول لذات الموضوع،

ولكن الذيل يتكفل لكيفية ثبوت المحمول للموضوع وأنه ليس ثابتاً لذاته، بل ثبت لها مقيدة بالشك، فكأنه قال: «مشكوك الحل والحرمة حلال ومشكوك الطهارة طاهر» فلا تبقى غاية حتى يستفاد منها الاستصحاب، لفرض كونها قيداً للموضوع وهذا معنى قول الشيخ (قده): «بأن الغاية لامذكورة ولا مقصودة».

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من ظهور الغاية في استمرار المغيا حقيقة لادعاء. وهذا يتوقف على ارادة خصوص القاعدة دون الحكم الواقعي والاستصحاب، بداهة أن استمرار الشيء حقيقة لا بد أن يكون في مرتبة ثبوت الشيء، مع أن بقاء الحكم بالاستصحاب بقاء تعبدي ادعائي لاحتقائي، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الغاية في الاستمرار الحقيقي، وهو بلا موجب بعد امكان الأخذ بظاهره، ولاريب في استمرار الطهارة الظاهرية حقيقة الى أن يعلم بالخلاف^(١).

هذا كله ما يتعلق بالاحتمال الأول والثاني اللذين اختارهما المصنف في المتن والحاشية.

الاحتمال الثالث: ما أفاده صاحب الفصول (قده) لكن استظهر المصنف في الحاشية أنه قائل بما اختاره هو فيها، لاما استظهره شيخنا الأعظم من كلامه من ارادة القاعدة والاستصحاب. ولا تخلو دعوى المصنف عن قوة بعد مراجعة كلامه، قال في الفصول: «الخامس: قد دلت جملة من الأخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله عليه السلام: كل ماء طاهر... الى أن قال: ثم اعلم أن الروايتين الاوليين تدلان على أصليين، الأول: أن الحكم الأولي للمياه أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لاتعلق له بمسألة الاستصحاب وان تعلق به جملة من أحكامها. الثاني: أن هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته». وظاهر قوله: «ولو بحسب الظاهر» يوافق ما استظهره المصنف (قده) من دلالة

الروايات على أمور ثلاثة ، اذ لو كان مقصوده استفادة الطهارة الواقعية خاصة لم يصح التعبير بقوله: « ولو بحسب الظاهر » ولعل حكاية شيخنا الأعظم (قده) كلام الفصول بقوله : « الحكم الأولي للأشياء هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة » لأجل أن الشيخ استفاد منه ارادة أصالة الطهارة .

وكيف كان ، فإن كان المقصود استظهار الأمور الثلاثة فيرد عليه جميع أورد على مختار المصنف في الحاشية بناء على استفادة الطهارتين من المغيا بالبيان المتقدم من المصنف . وان كان المقصود ما استفاده الشيخ الأعظم (قده) توجه عليه ما تقدم في المتن من استلزامه استعمال اللفظ في معنيين .

الاحتمال الرابع ، ما أفاده الشيخ (قده) من دلالة رواية حماد خاصة على الاستصحاب دون موثقة عمار ، ولعل الفرق بينهما من جهة أن حكم الماء بحسب خلقتة الأصلية هي الطهارة ، فتكون نجاسته عرضية بالملاقاة أو بتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة، فجعل الشارع طهارته الواقعية ممتدة تبعداً الى زمان العلم بالقذارة وهو عين الاستصحاب . وهذا بخلاف طهارة كل شيء ، لعدم كون الأصل في خلقتة الطهارة كما هو واضح ، فالمجموع هو الطهارة المستمرة من زمان التبعيد بها الى زوال الموضوع بتبدل الشك بالعلم بأحد الطرفين، وهذا هو الطهارة الظاهرية ، وليس ابقاؤها استصحاباً لها ، لأنه ابقاء للطهارة الواقعية عنواناً . هذا محصل الفارق بين الروايتين .

ونوقش فيه : « بأن مجرد الفراغ عن طهارة الماء لكونه مخلوقاً على الطهارة لا يوجب كون التبعيد بالطهارة وابقائها بعين هذا التبعيد تبعداً استصحابياً ، بل التبعيد الاستصحابي هو الأبقاء استناداً الى ثبوته سابقاً ، لا الأبقاء في مورد الثبوت سابقاً ، فالرواية من حيث غايتها وان كانت تفارق قيام البيئة من حيث ان مفادها الأبقاء الى حصول الغاية ، الا أنه ليس كل ابقاء استصحابياً ، فتدبره ، فانه حقيق به »^(١).

الاحتمال الخامس : ما أفاده صاحب الحدائق من دلالة موثقة عمار ونحوها على طهارة الأشياء واقعاً ، واناطة النجاسة بالعلم بها ، قال (قده) : « ان ظاهر الخبر المذكور أنه لا تثبت النجاسة للأشياء ولا تنصف بها الا بالنظر الى علم المكلف ، لقوله عليه السلام : فاذا علمت فقد قدر بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقته عين النجاسة واقعاً خاصة ، بل ما كان كذلك وعلم به المكلف ، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء انما هو عبارة عن حكم الشارع بأنه نجس وعلم المكلف بذلك ، وهو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا وضوان الله عليهم »^(١) .

ولعله استفاد هذا المعنى من مقابلة القدر للنظيف ، وحيث ان ظاهر القدارة الفعلية المنوطة بالعلم بها هي الواقعية فبقريئة المناهضة لا يراد من التنظيف الا الواقعي أيضاً . لكنه ممنوع ، فان ظاهرها ترتب حقيقة النجاسة الظاهرة في فعليتها - لافي اقتضاها - على الموضوعات بذواتها لا بماهي معلومة ، بل نفس المقابلة بين القدر والظاهر ظاهرة في ارادة الفعلي كما هو شأن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ، والمراد بالقدر المعلوم أي المؤثر في ترتيب أحكامه عليه ، ويؤيده قوله عليه السلام : « وما لم تعلم فليس عليك » فانه مع كون القدر فعلياً قد سلبت أحكامه عنه .

ويقابل هذا الاحتمال بتمام المقابلة دعوى طريقية العلم بالقدارة بأن يكون المعنى « كل شيء طاهر حتى يتقدر » بعروض النجاسة عليه فليس العلم الا كاشفاً عن الواقع ، كما هو أحد القولين في قوله تعالى : « كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » فان مفاده جواز الأكل والشرب الى طلوع الفجر لا الى تبين طلوعه .

لكنه خلاف الظاهر أيضاً ، اذ لا وجه لاسقاط العلم عن الموضوعية بعد ظهور الغاية في تحديد المغيا ، والمتحصل من مجموع الكلام هو الطهارة الظاهرية التي هي قاعدة الطهارة لا غير .

(١) الحدائق الناضرة ، ج ١ ، المقدمة الحادية عشرة ، ص ١٣٦

هذا كله حال الأخبار العامة والخاصة التي استدلت بها المصنف على الاستصحاب. ولا بأس بالتنبيه على نكتة أفادها الشيخ الأعظم (قده) بعد الفراغ عن الاستدلال بالمكاتب، قال: « وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها ، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد » .

وهذا الكلام ان كان المراد منه الاعتماد في الاستدلال على دلالة الضعيف سناً وعلى سند الضعيف دلالة كفي ينجبر ضعف كل منهما بالآخر فهو كما ترى ، فان المقرر في محله جبر ضعف السند فقط بعمل المشهور، لا بجاده الوثوق بالصدور، دون ضعف الدلالة، لأنها راجعة الى الفهم العرفي. ويتوقف جبر ضعف سند المكاتبه مثلاً على ظهور صحاح زرارة وتمامية دلالتها على المدعى، وحيث ان هذه الدلالة منوطة بالاستناد الى ظهور المكاتبه المفروض ضعفها سناً - فلا يخلو هذا التجابر من شبهة الدور ، ضرورة انحصار الجابر في الحجة المتوقفة على اجتماع أمور ثلاثة فيها، وهي أصالة الصدور والدلالة والجهة ، والمفروض أن شيئاً من الصحاح والمكاتبه بنظر الشيخ غير واجد لجميعها ، أما الصحاح فلاجمالهما، وأما المكاتبه فلضعف سندها وان كانت ظاهرة الدلالة، ولكن لاعبرة بظهور كلام لم يثبت صدوره من الشارع ، ولا يجبر ضعف سندها بالصحاح التي هي مجتمعة . اذ لا أثر للتعبس بصدور المجمع حتى يصلح لجبر ضعف غيره .

وان كان المراد منه ما أفاده المحقق الميرزا الاشتياني (قده) في الشرح من « أن مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق، فمجموع الأخبار المعتمدة من حيث السند يدل على ذلك من دون انضمام غيرها اليها، فهذا الظن انما تحقق من تراكم الاحتمالات مستندة الى اللفظ... »^(١) فهو وان لم يرد عليه ما تقدم من الدور، لكن الظاهر أنه خلاف مقصود الشيخ (قده) فانه انما ذكر هذه الجملة بعد الفراغ من الروايات التي لم تخل واحدة منها من

ضعف في الدلالة - وهو الصحيح سنداً - أو في السند وهو المكاتبه ، فيلوح منه الاحتمال الأول الذي استفاده القوم وأشكلوا عليه . ولعل الميرزا (قده) استفاد ما ذكره من مجلس الدرس .

وكيف كان فقد عرفت وفاء جملة من الأخبار المعتبرة بحجية الاستصحاب ، ونحن في غنى من دعوى التجابر ، لأن كل منها دليل مستقل عليها .

تتمة : لا بأس بالاستدلال بخبرين آخرين ، أحدهما : ما رواه عبدالله بن سنان في اعارة الثوب للذمي ، قال : « سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا حاضر : اني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد علي فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال عليه السلام : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه »^(١) قال الشيخ الأعظم : « وفيه دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها » .

والظاهر أن وجه اهمال المصنف للاستدلال بهامنا قشته في دلالتها في الحاشية من « احتمال كون عدم الاستيقان بالنجاسة هو تمام العلة للحكم بالطهارة ، وانما ذكر خصوصية المورد لبيان تحققها فيه ، لالخصوصية في خصوصيته »^(٢) فالرواية بنظره دليل قاعدة الطهارة لا الاستصحاب .

لكنه غير ظاهر ، فان قوله عليه السلام : « وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه » ظاهر في دخل كلا الأمرين في الحكم بالطهارة أعني سبق اليقين بها والشك الفعلي بعد رد الثوب ، وما أفاده المصنف وان كان محتملاً ، الا أنه لا سبيل للاعتماد عليه بعد دلالة الرواية بوضوح على ترتب الحكم بالطهارة على كل من اليقين السابق والشك اللاحق . والأخذ بذلك الاحتمال معناه الغناء القيود والخصوصيات

(١) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث : ١ ، ص ١٠٩٥

(٢) حاشية الرسائل ، ص ١٨٥

المأخوذة في لسان الدليل ، وهو مما لا يمكن الالتزام به . ولو كان المقصود بيان قاعدة الطهارة لاستصحابها لاقتصر عليه السلام في مقام الجواب بقوله : « لأنك شك في نجاسته » فأخذه عليه السلام لقيد الطهارة حين الاعارة كاشف عن موضوعية الأمرين للحكم بعد وجوب الغسل ، فالاستدلال بها على الاستصحاب في المورد تام . وثانيهما : رواية بكير « اذا استيقنت أنك توضأت فاياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدثت »^(١) ودلائنها على الاستصحاب في المورد ظاهرة كما أفاده شيخنا الأعظم (قدّه) فان في التحذير بقوله عليه السلام : « فاياك » عقيب الاستيقان بالوضوء دلالة على لزوم الجري على طبق اليقين السابق بالطهارة ، وعدم الاعتناء بالشك في انتفاضها ما لم يستيقن بالحدث . وظاهر عدم تعليق المصنف في الحاشية على كلام الشيخ يدل على ارتضائه له . لكنه يختص باب الوضوء ، وغايته تسرية الحكم الى الطهارات الثلاث ، وأما سائر الأبواب فالتعدي اليها منوط بتمامية عدم الفصل كما ادعاه الشيخ في رواية عبدالله بن سنان والمصنف في أخبار الحل والطهارة ، وشيخنا المحقق العراقي في روايتي عبدالله بن سنان وبكير^(٢) .

لكن الظاهر عدم تماميته ، لتوقفه على نفي التفصيل بين باب الطهارة وغيرها ، وهو ممنوع ، لذهاب السديدن - وهما الأصل في انكار الاستصحاب - الى اعتباره في مورد خبر بكير ، بل تعديا الى عكس المسألة ، قال السيد في المسائل الناصريات : « لاتزول طهارة متيقنة بحدث مشكوك ، هذا صحيح . وعندنا أن الواجب البناء على الأصل طهارة كان أو حدثاً ، فمن شك في الوضوء وهو على يقين من الحدث وجب عليه الوضوء ، ومن شك في الحدث وهو على يقين من الوضوء بنى على اليقين . . . دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ذكره . . . »^(٣) .

(١) الوسائل ، ج ١ ، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء ، الحديث : ١ ، ص ٣٣٢

(٢) نهاية الأفكار ، ٦٦/٤

(٣) الجوامع الفقهية ، ص ٢٢٣

ثم انك اذا حققت ماتلونا عليك مما هو مفاد الاخبار^(١) فلا حاجة في اطالة الكلام في بيان سائر الاقوال ، والنقض والابرار فيما ذكر لها من الاستدلال .

ولابأس بصرفه^(٢) الى تحقيق حال الوضع ،

(١) حيث تم الدليل المعتبر سنداً ودلالة على حجية الاستصحاب ، والعمدة صحاح زرارة ، وكذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين لو لم يناقش في سنده ، وكذا روايات الحل والطهارة ، فلا حاجة معه الى التعرض للقول بعدم حجيته مطلقاً . وأما التفاصيل فالمهم منها التفصيل بين الحكم الشرعي المستند الى حكم العقل والشرع ، والتفصيل بين الشك في المقنضي وغيره ، وقد تقدم الكلام فيهما ، والتفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية وغيرها ، وقد أشار اليه المصنف ، والتفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي ، وسيأتي .

الأحكام الوضعية ، والتفصيل في حجية الاستصحاب فيها

(٢) أي : صرف الكلام ، والداعي الى التعرض للأحكام الوضعية هنا هو الوقوف على تفصيل منسوب الى الفاضل التوني (قد ه) من حجية الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون التكليفية ، ولأجله تصدى المصنف هنا كما في حاشية الرسائل وقال السيد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية : « ولا يجوز الصلاة الا بطهارة متيقنة ، فان شك وهو جالس في شيء من واجبات الوضوء استأنف ، فان شك فيه فان نهض متيقناً لتكامله لم يلتفت الى شك يحدث له ، لأن اليقين لا يترك بالشك »^(١) وهذا هو مضمون رواية بكير مع التعدي الى اليقين بالحدث والشك في الوضوء . وقد صرح في مقدمة كتابه بعدم حجية الاستصحاب . ومع هذا كيف يتجه دعوى عدم الفصل ؟

(١) الجوامع الفقهية ، ص ٤٩٢ ، لاحظ فصل الاستصحاب في ص ٤٨٦

للبحث عن جهات مرتبطة بالحكم الوضعي ككونه مجعولا بالاستقلال مطلقاً أو بتبع التكليف كذلك ، أو بالتفصيل كما اختاره ، وكونها محصورة في عدد معين وعدمه ، وغير ذلك مما سيظهر .

ولا بأس قبل توضيح كلام المصنف بتحقيق نسبة التفصيل المعزي الى الفاضل التونسي بنقل جملة من كلامه ، فانه لا يخلو عن فائدة ، فنقول مستعيناً به عز وجل : قال فيما حكاه عنه شيخنا الأعظم : « ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال ، فنقول : الأحكام الشرعية تنقسم الى ستة أقسام . . . الى أن قال : السادس : الأحكام الوضعية كالحكم على شيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له . . . فأما الأحكام الوضعية ، فاذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته والزلزلة لصلاتها ، والايجاب والقبول لباحة التصرفات والاستمتاع في الملك و النكاح ، وفيه لتحريم أم الزوجة ، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة الى غير ذلك ، فينبغي أن ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول . . . أو في وقت معين كالدلوك ونحوه . . . وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء ، فان ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر ، بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة ، وكذلك الكلام في الشرط والمانع .

فتظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث انها كذلك ، ووقوعه في الأحكام الخمسة انما هو بتبعيتها ، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه ، فانه يجب الاجتناب عنه في الصلاة ، لوجوبه قبل زوال تغيره ، فان مرجعه الى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده . . . » .
وبما نقلناه عن هذا الفاضل ظهر أن نسبة التفصيل في حجية الاستصحاب بين

وأنه^(١) حكم مستقل بالجعل^(٢) كالتكليف، أو منتزع^(٣) عنه وتابع له في الجعل، أو فيه^(٤) تفصيل حتى يظهر^(٥) حال ما ذكرها هنا بين

الحكم التكليفي والوضعي اليه ليست كما ينبغي، لأنه (قده) فصل بين الحكم الوضعي بمعناه المعروف - المقابل للحكم التكليفي - كالسببية والشرطية والمانعية، فاختار عدم جريان الاستصحاب فيه، وبين متعلقات هذه الأمور أعني ذات السبب والشرط والمانع فقال بجريانه فيها بقريته تصريحه باجراء الاستصحاب في نجاسة الماء المتغير، وهي سبب حكم شرعي أعني وجوب الاجتناب. وإطلاق الحكم الوضعي على نفس السبب وإن كان مسامحياً كإطلاق الحكم التكليفي على الواجب والحرام مع أنهما متعلقان للحكم وهو الوجوب والحرمة، إلا أن هذه المسامحة لا تقتضي أن ينسب اليه ما هو المعروف.

وما ذكرنا هو محصل ما أفاده العلمان المحققان الاشتياني والشيخ موسى التبريزي صاحب الأوثق (قدهما) في تحقيق مرامه الفاضل التونسي (ره) وقال ثانيهما: «إن ما ذكره تفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية وبين متعلقات الأحكام الوضعية وهو السبب والشرط والمانع».

(١) معطوف على «حال الوضع» ومفسر له، وضمير «أنه» راجع إلى «الوضع».

(٢) يعني: مطلقاً وبجميع أقسامه، بقريته قوله: «أو فيه تفصيل».

(٣) معطوف على «حكم» وضميراً «عنه، له» راجعان إلى الحكم، والمراد التبعية مطلقاً.

(٤) أي: في الوضع.

(٥) قيد لقوله: «لا بأس بصرفه» يعني: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقة الحكم الوضعي حتى يظهر حال التفصيل المعزي إلى الفاضل التونسي (ره) صحة وسقماً.

التكليف والوضع من التفصيل^(١) ، فنقول وبالله الاستعانة : لاختلاف^(٢) كما لاشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً ،

(١) من اعتبار الاستصحاب في التكليف خاصة دون الوضع وقوله : « من التفصيل » بيان لـ « ما » الموصول .
(٢) ذكر المصنف قبل بيان ماهية الحكم الوضعي أموراً ثلاثة ، هذا أولها ، وحاصله : أن مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع ، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة ، والمراد بالوضع إيجاد صفة لشيء فعلا كان أو غيره أو امضاء الشارع لتلك الصفة كما سيظهر ، ومن المعلوم مباينة مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببية وغيرها من الأحكام الوضعية .

وان شئت فقل : ان الحكم التكليفي عبارة عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاء أو تخييراً أولاً وبالذات ، بحيث يصح حملها عليها بلا واسطه في العروض كقولنا : « الصلاة أو الزكاة واجبة » أو « شرب الماء مباح » أو « شرب الخمر حرام » بخلاف الحكم الوضعي ، فانه لبس كذلك ، بل قد يتعلق بفعل المكلف كقوله : « اتلاف مال الغير سبب للضمان » وقد لا يتعلق به ، كقوله : « الدلوك سبب لوجوب الصلاة » .

وعليه فالتكليف والوضع متباينان مفهوماً . لكن النسبة بينهما بحسب المورد والمصادق هي العموم والخصوص من وجه ، لتصادقهما على مثل اتلاف مال الغير بدون اذنه ، وافتار صوم شهر رمضان بدون عذر ، لصحة أن يقال : « الاتلاف حرام وسبب للضمان » و« الافتار حرام وسبب لوجوب الكفارة » وكذا الغصب ، وكلبس الحرير للرجال في الصلاة ، فانهما موضوعان لحكمين مستقلين وهما الحرمة والمانعية . وتفاقمهما في ضمان الصبي بدل ما أتلفه ، ووجوب الصلاة ، فان الضمان في الأول مستقر عليه بدون الحكم التكليفي فعلا بوجوب الأداء ، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحث وان أمكن دعوى استلزامه للوضع بمعنى شغل الذمة ،

واختلافهما^(١) في الجملة مورداً^(٢)، لبداهة^(٣) ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة. كما لا ينبغي^(٤) النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى

ولذا يجب قضاء ما فات عن الميت مع سقوط الخطاب عنه بالموت .
 (١) بالجر معطوف على « اختلاف » وغرضه بيان اختلافهما في المصداق بنحو العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور كما تقدم بقولنا: « لكن النسبة بينهما ... » .

(٢) كقولنا: « الافطار سبب لوجوب القضاء » فان مورد السببية هو الافطار ، ومورد الوجوب هو القضاء .

(٣) تعليل لقوله: « لاختلاف » و« من المخالفة » بيان للموصول في « ما بين » .
 (٤) هذا اشارة الى الأمر الثاني، والغرض منه ادراج جملة مما عد من الأحكام الوضعية في الحكم الشرعي، بيانه: أن الحكم الشرعي يطلق تارة على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء والتخيير، وأخرى على مطلق ما يصح أخذه من الشارع وانشأؤه له بما هو شارع وجاعل للفوائين . فعلى الأول لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، لعدم تعلق مثل الملكية والزوجية وسببية الدلوک بفعل المكلف بلا واسطة وان تعلق به مع الواسطة كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكية الحاصلة بأسبابها ، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعية ، اذ ليس فيها جهة الاقتضاء - بعثاً وزجراً - والتخيير .

وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعي اليهما ، لأن المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعي ، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي ، فكما يمكن اعتبار لابدية فعل وحرمان آخر بقوله: « أقم الصلاة » و« حرم عليكم الميتة والدم » كذلك له جعل الملكية للحائز بقوله: « من حاز ملك » فان ملكية المحوز للحائز من المجعولات الشرعية . وعليه فلا اشكال في صحة انتساب الحكم

التكليفي والوضعي ، بداهة^(١) أن الحكم وان لم يصح تقسيمه اليهما ببعض^(٢) معانيه ولم يكديصح اطلاقه^(٣) على الوضع ، الا^(٤) أن صحة تقسيمه بالبعض الاخر اليهما ، وصحة^(٥) اطلاقه عليه بهذا المعنى^(٦) مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى . ويشهد به^(٧) كثرة اطلاق الحكم عليه

الشرعي الى التكليفي والوضعي ، ولا مجال لانكارها والنشكيك فيها .

(١) تعليل لقوله « لا ينبغي » وقد عرفت توضيحه .

(٢) وهو كونه خصوص « الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء

والتخيير » اذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب والاستحباب أو الترك من الحرمة والكرهية ، وما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلاً أو فيه اقتضاءان متكافئان وهو الاباحة . وضميراً « تقسيمه ، معانيه » راجعان الى الحكم .

(٣) أي : اطلاق الحكم ببعض معانيه ، وهو الخطاب المتعلق بفعل العبد... الخ .

(٤) متعلق بـ « وان لم يصح » يعني : أن الحكم الشرعي - بمعنى مطلق ما يؤخذ من الشارع في وعاء التشريع - يصح تقسيمه الى التكليفي والوضعي ، لكونه مشتركاً معنوياً بينهما ، وكذا بمعنى المحمولات الشرعية المنتسبة الى الموضوعات ، فضمير « تقسيمه » راجع الى الحكم ، وضمير « اليهما » الى التكليفي والوضعي .

(٥) معطوف على « صحة تقسيمه » و« مما لا يكاد » خبر « أن صحة » .

(٦) أي : اطلاق الحكم الشرعي على الوضعي بهذا المعنى وهو ما يصح

أخذه من الشارع .

(٧) يعني : يشهد بصحة تقسيم الحكم الى التكليفي والوضعي كثرة اطلاق

الحكم على الوضعي في كلمات العلماء ، حيث عدوا الملكية والزوجية والحرية والرقية أحكاماً شرعية . وتوهم كون هذا الاطلاق في كلماتهم على نحو التجوز لاختصاص الحكم بالتكليف ، فاسد ، لأنه خلاف الأصل ومنوط بقريضة مفقودة

في كلماتهم . والالتزام بالتجاوز فيه^(١) كما ترى .
وكذا^(٢) لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة
كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة^(٣) أو مع
زيادة العلية والعلامة^(٤) أو مع زيادة الصحة والبطلان^(٥) والعزيمة

في المقام .

(١) أي : في اطلاق الأصحاب الحكم على الوضعي ، و« كما ترى » خبر
والالتزام . وقد تقدم توضيحه بقولنا : « وتوهم كون هذا الاطلاق . . . » وضمير
« عليه » راجع الى الوضعي .

(٢) هذا بيان للأمر الثالث وهو كون الأحكام الوضعية محصورة في عدد معين
وعدمه ، وحاصله : أنه وقع الخلاف في أن الأحكام الوضعية هل هي محصورة
أم لا ؟ وعلى الأول وقع الخلاف أيضاً في عددها ، والمصنف (قدّه) يدعي أنه
لامسرح لهذا الخلاف ، لوجهين : أحدهما عدم الوجه في تخصيص الحكم الوضعي
بما ذكره بعد وضوح اطلاق الحكم على غيره أيضاً كالحرية والرقية . والآخر
عدم ترتب ثمرة علمية ولا عملية على حصر الحكم الوضعي وعدمه ، فالحق حينئذ
أن يقال : ان كل ما لا يكون تكليفاً سواء أكان له دخل في التكليف أو متعلقه أم لم
يكن له دخل فيهما مع فرض اطلاق الحكم عليه في كلماتهم يكون ذلك هو الحكم
الوضعي .

(٣) وعن السيوري وغيرهما ، والظاهر أن المراد الشرطية والسببية والمانعية
للتكليف .

(٤) كما هو المحكي عن الشهيد الثاني ، ومثال العلامة خفاء الجدران المجعول
علامة على حد الترخيص ، وجعل الجددي خلف المنكب الأيمن علامة لقبلة أهل العراق ،
لكن حكى عنه احتمال رجوعهما الى السبب ، والعلامة الى الشرط .

(٥) مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبي والعضدي ، أو في خصوص المعاملات كما

والرخصة^(١) ، أوزيادة غير ذلك^(٢) كما هو المحكي عن غيره ،

عن بعض الشافعية، وأما في العبادات فتدحكم بكونهما عتليين . واختار المصنف (قده) في مسألة اقتضاء النهي للفساد وعدمه قولاً آخر ، فذهب الى كونهما مجعولين في المعاملات، وفي العبادات الثابتة بأمر ظاهري أو اضطراري كالصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية كالإتيان بها الى الجهة التي شهدت البيئة بكون القبلة فيها ، وكفعلها في لباس مستصحب الطهارة، أو في آخر الوقت خالية عن السورة، فان حكم الشارع بتمايتها في هذه الصور ونظائرها مع عدم وفائها بتمام مصلحة الواقع هو المقصود من مجعولية الصحة . وأما اذا كان الأمور به الاضطراري أو الظاهري وافياً بتمام ملاك الأمور به الاختياري أو بمعظمه بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب الاعادة أو القضاء، فالصحة غير مجعولة، بل هي أمر واقعي يعني من اللوازم العقلية للإتيان بالأمور به، وكذا في الإتيان بالأمور به الأولي.

(١) حكى زيادتهما عن الحاجبي والعضدي ، والأولى عن الامدي ، وقد يقال بكونهما حكمين تكليفيين ، اذ العزيمة لزوم فعل شيء كالركعتين الأخيرتين من الرباعية للمسافر المقيم ، أو لزوم تركه كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم في غير مواطن التخيير . والرخصة جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان في موارده . لكنها غير الاباحة، ضرورة أن الأذان عبادة، ولا معنى لجواز العبادة بمعنى الاباحة ، اذ لا بد في العبادة من الرجحان، فلا يعقل تساوي فعل العبادة وتركها .

(٢) حكى عن صلاح الدين : أن القرافي زاد التقديرات والحجاج ، والمراد بالأول تنزيل الموجود منزلة المعدوم كتنزيل الماء الموجود المحتاج الى شربه منزلة عدمه في تشريع جواز التيمم ، أو العكس كتنزيل المقتول منزلة الحي في ملكية الدية لتورث، اذ لا يرث الوارث الا ما ملكه الميت حال حياته، والمفروض أن الدية تجب بالموت لاقبله، فينزل الموت منزلة الحياة . وبالثاني مطلق الحجج التي يستند اليها الفضاة في الأحكام من بينة واقرار ويمين وغيرها من الحجج . ثم ان المحكي عن فوائد العلامة الطباطبائي (قده) « عد شيء جزءاً أو خارجاً من

أو^(١) ليس بمحصور ، بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه^(٢) أو في متعلقه^(٣) وموضوعه^(٤) ، أو^(٥) لم يكن له دخل مما^(٦) أطلق عليه الحكم

الحكم الوضعي، وكذا كون اللفظ موضوعاً لمعناه المعين شرعاً « وعن غير دعدحجية الاجماع من الحكم الوضعي .

(١) معطوف على « محصور » يعني : لا وقع للنزاع في الحصر وعدمه .
(٢) أي : في التكليف ، والدخيل في نفس الحكم هو ما سيأتي في القسم الأول في كلام المصنف، وذلك كالاستطاعة الدخيلة في توجه خطاب وجوب الحج الى المكلف .

(٣) أي: في متعلق التكليف، وهو القسم الثاني ، كالجزئية والشرطية للمكلف به كالصلاة والحج ، فشرطية الاستقبال في الصلاة ومانعية لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيان وضعيان ، وهكذا .

(٤) أي : في موضوع التكليف ، كالزوجية والملكية اللتين يترتب عليهما آثار شرعية من جواز الاستمتاع ووجوب النفقة وغيرهما من الآثار المترتبة على الزوجية ، وجواز الهبة وشراء المملوك للتعق الواجب وغيرهما من الآثار المترتبة على الملكية .

(٥) معطوف على « كان » المقدر الذي يتعلق به « مما » يعني : كان مما له دخل أو لم يكن مما له دخل ، وغرضه أن بعض الأحكام الوضعية مع عدم دخله في موضوع الحكم التكليفي ولا في متعلقه يصح عده من الأحكام الوضعية وان لم يترتب عليه التكليف ، وذلك كحجية الأدلة غير العلمية ، فانها - بناء على استقلالها في الجعل وعدم انتزاعها عن حكم تكليفي - تكون حكماً وضعياً . وكذا الوكالة على ما قيل .

(٦) بيان للموصول في « ما ليس بتكليف » وحاصله : أنه لاوجه للنزاع في حصر الحكم الوضعي وعدمه كما عرفت ، وضمير « عليه » راجع الى الموصول في « مما » .

في كلماتهم ، ضرورة^(١) أنه لاوجه للتخصيص بها^(٢) بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها ، مع أنه^(٣) لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك^(٤) ، وإنما المهم^(٥) في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد انشائه ،

(١) تعليل لقوله : « وكذا لاوسع للنزاع » وهو اشارة الى أول الوجهين ، وقد تقدم بقولنا : « أحدهما عدم الوجه في تخصيص . . . الخ » .
(٢) هذا الضمير وضمير « غيرها » راجعان الى المذكورات ، أو الى أمور مخصوصة .

(٣) الضمير للشأن ، وهذا اشارة الى الوجه الثاني المتقدم بقولنا : « والآخر عدم ترتب ثمرة عملية . . . » ويمكن أن تكون الثمرة جريان الأصل فيما يعد من الأحكام الوضعية وعدم جريانه فيما لا يعد منها .
(٤) أي : في الحصر وعدمه .

(٥) بعد أن فرغ من الأمور الثلاثة شرع في تحقيق الحكم الوضعي والتفصيل بين أقسامه ، وحاصل ما أفاده : أنه لاوقع للنزاع في حصر الحكم الوضعي وعدمه لعدم كونه مهماً ، بل المهم تحقيق كون الوضع كالتكليف في صحة جعله وانشائه بالاستقلال ، وعدم كونه كالتكليف في قابليته للانشاء بالاستقلال ، والمصنف (قده) اختار التفصيل في ذلك بين الأمور المعدودة من الأحكام الوضعية ، وحاصله : أن تلك الأمور على أقسام ثلاثة :

أحدها : ما لايقبل الجعل الشرعي أصلاً لاستقلاله ولا تبعاً .
ثانيها : ما يقبله تبعاً للتكليف ولا يقبله أصالة واستقلالاً .
ثالثها : ما يقبل كلا من الجعل الاستقلالي والتبعي ، وسيظهر تفصيل كل من هذه الأقسام ان شاء الله تعالى .

أو غير مجعول كذلك^(١) بل انما هو منتزع عن التكليف ومجعول باتباعه (٥) وبجعله^(٢).

(١) أي : تشريعاً ، وان كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويات

الممكنات .

(٢) الضمير ان راجعان الى التكليف . ثم ان هذا مبني على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعلية والمعاني الانشائية التي تنالها يد التشريع سواء أكان بلفظ الانشاء كصيغة « افعل » أم بلفظ الاخبار مثل « هذا واجب وذلك حرام » وأما بناء على كون حقيقة الحكم مجرد العلم بالصلاح والفساد من دون استتباعه للشوق المحرك للعضلات الباعث على ايجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحالة النفسانية البعثية فلا يبقى انشاء ، بل جميع الخطابات اخبار عن المصالح والمفاسد والترجمات النفسية .

(*) لا يخفى ما في جعل الانتزاعية مساوقة للتبعية من المسامحة ، ضرورة أن الأمور الانتزاعية لاحظ لها من الوجود ، لكون الوجود خارجاً أو اعتباراً هو منشأ الانتزاع ، مع وضوح اقتضاء التبعية لتعدد الوجود المنوط بتعدد الابداع ك لوازم الوجود المجعولة باتباعه ، وكتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها بناء على الملازمة ، فان المجعول متعدد حقيقة ، لأنه وجوب واحد ينسب الى ذي المقدمة بالذات والى مقدمته بالعرض . وحيث ان المعاني الانتزاعية كما سيأتي بيانه لا تقرر لها الا في الذهن ، فاللازم التعبير بوجودها عرضاً في قبال وجود ما ينتزع منه بالذات ، لعدم كسول المجعول بالعرض مجعولاً حقيقة ، ولا يصح اطلاق الوجود التبعية عليها المتقوم بتعدد المجعول حقيقة ، غاية يتبع أحدهما الاخر . هذا ما أفاده المحقق الاصفهاني بتوضيح منا^(١) .

والظاهر تماميته ، للفرق بين نسخي الوجود التبعية والعرضي كما أفاده ، والمعنى الانتزاعي من الثاني لا الأول ، وكلمات المصنف (قدّه) مختلفة ، فغير

والتحقيق أن ماعد من الوضع على أنحاء :

منها: ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل تشريعاً أصلاً لاستقلالاً ولا تبعاً

وان كان مجعولا تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك^(١).

(١) أي : تكويناً ، كجعل دهنية الدهن ، فانها مجعولة تكويناً بجعل الدهن
وايجاده .

ثم انه قد يتوهم التنافي بين ما أفاده المصنف (قده) في أول البحث من صدق
الحكم ببعض معانيه على الوضع وبين ما أفاده هنا من اخراج القسم الأول من
الأحكام الوضعية طراً ، لأنها غير مجعولة لاستقلالاً ولا تبعاً ، اذ لا يتمشى صدق الحكم
الشرعي على ما لا يقبل الجعل أصلاً .

لكنه مندفع بأن حقيقة الحكم الوضعي وان كانت متقومة بأحد نحوي الجعل ، الا
أن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام الوضعية حقيقة - انما هو للماشاة
مع القوم حيث عدوا السببية للتكليف مثلاً من الوضعيات ، مع وضوح عدم
صدق ضابط الحكم بمعنى المجعول الشرعي التأسيسي أو الامضائي عليها ، ولأجل
تارة بأن الانتزاعات موجودة عرضاً ، لقوله في الحاشية : « فيكون كل واحد
منهما مجعولا بالعرض تشريعاً بعين جعل الآخر بالذات ، وهذا كما أنه جعل الماهية
تكويناً موجباً لجعل لوازمها بالعرض كذلك بعين ذاك الجعل » وعليه فمقصوده
من الجعل التبعي هنا هو الجعل العرضي ، وقوله في المتن : « وان كان الصحيح
انتزاعه من انشائه وجعله » يدل عليه أيضاً . وعبر أخرى بما يدل على تعدد الوجود
كما هو ظاهر كلامه في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين : « وان الجزئية مسببة عن
التكليف ، بداهة أن السببية والمسببية تقتضيان الاثنية للاتحاد والعينية » وهذا
كما ترى لا يلائم الوجود العرضي المدعى هنا . ومع هذا التهافت بين الكلامين
يشكل توجيه التبعية التي اصطلح عليها هنا ، فنأمل في العبارة .

ومنها : ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي الاتبعاً للتكليف^(١) .
ومنها : ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه وتبعاً^(٢) للتكليف
بكونه^(٣) منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه^(٤) من انشائه وجعله ،
وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة اليه .

التنبية على هذه النكتة قال المصنف : « أن ماعد من الوضع على أنحاء ... » ولم
يقل : « الأحكام الوضعية على أنحاء ... » ويؤكد تعبيره في الحاشية : « لاشكال
أيضاً في تطرق الجعل وسرايته السى الوضع في الجملة » لبالجملة ، فتأمل في
العبارة حقه .

(١) كانتزاع الجزئية لجزء المركب كالسورة من الصلاة ، فان ايجاب مركب
خاص يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب، واتصاف
الخصوصية الوجودية أو العدمية كالستر ولبس مسالا يؤكل بالشرطية والمانعية ،
ويكون ايجاب المركب أصالة بـ « صل » انشاء لتلك الأمور الانتزاعية تبعاً .
(٢) معطوف على « استقلالاً » والظاهر زيادة كلمة « بانشائه » للاستغناء عنها
بنفس الجعل، وضميره راجع الى « ما يمكن » المراد به الأمر الوضعي . والجعل
الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول من بيده الاعتبار : « هذه الدار ملك لزيد »
والتبعي كأن يقول : « يجوز لزيد أن يتصرف في هذه الدار بما يتوقف على مالكيته
لها » وكأن يقول تارة : « يا فلان افصل خصومة هذين المترافعين » فينتزع منه
جعل منصب القضاء ، وأخرى : « فاني جعلته عليكم حاكماً » فانه عليه السلام بهذا
الانشاء جعل منصب الحكومة بنحو العموم لمن كان أهلاً له .

(٣) أي : بكون التكليف منشأ لانتزاع الوضع ، كانتزاع حجية الأمانة من
وجوب العمل بها على ما قيل .

(٤) أي : انتزاع الوضع ، والضمائر من « انشائه الى أحكامه » راجعة الى الوضع ،

و« ان كان » وصلية .

أما النحو الأول^(١) فهو

(١) وهو ما لاتناله يد التشريع لأصالة ولا تبعاً . ومحصل ما أفاده فيه : أنهم اختلفوا في مجعولية سببية شيء للتكليف - وكذا أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة .

الأول : أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ الأعظم الى المشهور بقوله : « ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة أولاً » .
الثاني : أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببية عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » ويستفاد هذا من رد شيخنا الأعظم لكلام شارح الوافية بقوله : « فانه اذا قال لعبده : أكرم زيداً ان جاءك ، فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ انشاءً وجعل أمرين أحدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه ، والآخر كونه مجيئه سبباً لوجوب اكرامه ؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لايحتاج الى جعل مغاير لجعله ، ولا الى بيان مخالف لبيانه ، ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ، ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلاة عند الأول وطلب تركها عند الثاني » .

الثالث : أنها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب أو شرط أو مانع ، فليست مجعولة بالاستقلال ولا منتزعة عن التكليف كما سيظهر .
والمصنف اختار الوجه الأخير وأبطل الأولين . أما بطلان القول الأول ، فلأن لازمه تأثير المتقدم في المتأخر ، حيث ان أجزاء العلة متقدمة على المعلول ، فاذا فرض توقف بعض أجزائها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخر - أعني المعلول - في المتقدم ، وهذا غير معقول . وتطبيقه على المقام : أن الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع ، اذ لولا وجود المنشأ لامنى لانتزاع شيء منه ، مع أن مقتضى سببية شيء للتكليف هو تقدمه عليه ، لكون السبب في مرتبة العلة ، والتكليف في مرتبة المعلول ، وعليه فالالتزام بانتزاع السببية عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه والمتقدم عليه متأخراً عنه ، وهذا معنى اجتماع

المتقابلين المستحيل .

هذا في السببية ، وكذا الحال في الشرطية والمانعية ، فان شرط التكليف ومانعه في رتبة متقدمة على المشروط والممنوع ، فالالتزام بانتزاعيتهما يقتضي تأخرهما ، وهو تأخر ما هو المتقدم ، وذلك باطل .
وأما بطلان القول الثاني المعزي الى المشهور فلأن هذه الأمور لو كانت مجعولة بالاستقلال لزم الخلف ، اذ لو كانت السببية وأخواتها دائرة مدار الجعل المستقل فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها ، مع وضوح بطلانه ، لصحة انتزاعها وان لم تنشأ السببية للدلوك مثلاً ، بل أنشأ الوجوب للصلاة عند الدلوك بأن قال : « اذا زالت الشمس فصل » فان المنشأ هو الوجوب عند الدلوك ، ويصح انتزاع السببية من نفس هذا الانشاء ، ولزم عدم صحة انتزاعها له ان لم يترتب وجوب الصلاة عليه وان انشئت السببية له .

وبعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير الى كون منشأ انتزاع السببية وغيرها هي الخصوصية الذاتية القائمة بذات السبب والشرط ونحوهما من أجزاء العلة ، اذ لو لم تكن تلك الخصوصية الموجبة للربط الخاص بين السبب والمسبب المقتضي لتأثير السبب فيه لأثر كل شيء في كل شيء ، كتأثير الماء في الاحراق والنار في التبريد ، ومن المعلوم فساد ، بداهة وجود الربط التكويني الخاص بين أجزاء العلة به تؤثر في المعلول ، ولولا هذه العلة للزومية لزم اختصاص بعض الأسباب ببعض المسببات بلامخصص ، وهو يرجع الى التخصص بلامخصص والى الترجيح بلا مرجح ، وذلك محال .

وحيث ان المناط في السببية تلك الخصوصية الذاتية المقتضية للتأثير فلا يعقل تحققها بالانشاء والجعل ، لعدم كونها من سنخ الاعتباريات المتقومة باعتبار من بيده الأمر ، فانشاؤها لا يؤثر في وجود تلك الخصوصية تكويناً ، فتقوله : « الدلوك سبب لوجوب الصلاة » لا يقتضي حدوث السببية له تعبداً ، لأن سببية شيء للتكليف

كالسببية^(١) والشرطية^(٢) والمانعية^(٣) والرافعية^(٤) لما^(٥) هو سبب التكليف
وشرطه ومانعه ورافعه ، حيث انه^(٦) لا يكاد يعقل

لا تختلف عن سببية مثل النار للاحراق ، وشرطية شيء له لا تختلف عن شرطية مثل
المجاورة والمحاذاة بين النار والمحترق له ، ومانعية شيء له كما مانعية الرطوبة عن
الاحراق، فهي أمور تكوينية، فكما لا يعقل صيرورة شيء حرجاً بمجرد الجعل والتشريع
فكذا سببية مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد في افادة ملكية الثمن والمؤمن للبائع
والمشتري لأجل خصوصية فيه يفقدها الصبي المميز الذي يقل سنه عن البلوغ بساعة مثلاً.
فالمتحصل : أن السببية لا تنتزع عن التكليف المترتب على موضوعه ،
لتأخره عن السببية، والا يلزم تأثير المتأخر في المتقدم . وعليه فلامجال للالتزام بما
ذهب اليه الشيخ الأعظم من انتزاعها من التكليف ، كما لا تكون مجعولة بالاستقلال.
فلامحيص عن الذهاب الى كون منشأ انتزاع السببية ونحوها من أجزاء العلة هي
الخصوصية الذاتية التي تكون ثابتة لها تكويناً يتبع تكوين نفس السبب والشرط
وغيرهما كما لا يخفى .

- (١) نظير الدلوك لوجوب الصلاة ، والحيازة لملكية المباح المحوز ، اذ
لا فرق في السببية لحكم بين كونه تكليفاً ووضعياً .
- (٢) نظير الاستطاعة الشرعية لوجوب الحج .
- (٣) كالعجز المانع عن التكليف بالطهارة المائية .
- (٤) كالمرض الطارئ على من تمكن من الحج مباشرة مع كون المرض
مما لا يرجى زواله، فانه رافع لوجوب الحج مباشرة وموجب للاستنابة، وكأحد
نواقض الوضوء الراجع لجواز الدخول في المشروط بالطهارة .
- (٥) متعلق بالسببية وأخواتها .
- (٦) الضمير للشأن ، وهذا شروع في ابطال احتمال كون السببية ونحوها
منتزعة عن الحكم التكليفي لتكون مجعولة تشريعاً تبعاً كما ذهب اليه بعض ، وقد
عرفت توضيحه بقولنا : « أما بطلان القول الأول فلأن لازمه تأثير . . . » .

انتزاع هذه العناوين لها من التكليف^(١) المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً^(٢) وارتفاعاً^(٣)، كما أن اتصافها^(٤) بها ليس إلا لاجل ما عليها من^(٥) الخصوصية

(١) متعلق بـ « انتزاع » وضميراً « لها، عنها » راجعان إلى السببية وأخواتها .
 (٢) كما في السبب والشرط والمانع ، أما الأولان فترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه وشرطه . وأما الأخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا عدم إليه بعد فرض تحقق كل ماله دخل في وجود المعلول إلا عدم المانع ، فإذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبة النقيضين، فالمانعية كالسببية والشرطية مقدمة على حدوث التكليف كما هو واضح .

(٣) كما في الرفع ، فإنه مقدم على بقاء التكليف ، لاستناد بقائه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع ، وإذا كان عدم الرفع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده أيضاً مقدم عليه ، حفظاً لمرتبة النقيضين . وما في بعض الحواشي من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع والرفع لا يخلو من شيء، فإن المانع يزاحم المقتضي في مقام تأثيره، فهو كالسبب والشرط مقدم على نفس الشيء، بخلاف الرفع . ولعل الأولى تبديل « ارتفاعاً » بـ « بقاء » وإن كان الرفع دالاً على البقاء في قبيل الحدوث .

وبالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، والرفع يرفع البقاء، فالأول دفع والثاني رفع .

(٤) يعني : اتصاف المذكورات - من سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه - بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية . وغرضه الإشارة إلى مذهبه من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصية التكوينية التي تكون في السبب وأخواته ، دون جعل الشرعي ، وقد عرفت توضيحه .

(٥) بيان للموصول في « ما عليها » والضمير راجع إلى السبب والشرط والمانع والرفع، والأولى ذكر ضمير « هي » بين « ما » و« عليها » كما لا يخفى .

المستدعية لذلك^(١) تكونها ، للزوم^(٢) أن يكون في العلة بأجزائها
ربط خاص به^(٣) كانت مؤثرة [مؤثراً] في معلولها لافي غيره^(٤)
ولا غيرها^(٥) فيه ، والالزم^(٦) أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء^(٧) ،
وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها^(٨) بمجرد انشاء مفاهيم

(١) أي : لاتصاف هذه الأمور بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية . والأولى
تبديل « المستدعية » بـ « المقتضية » .

(٢) تعليل لقوله : « ليس إلا لأجل » وقوله « تكويناً » قيد لـ « الخصوصية »
يعني : أن الخصوصية التكوينية اقتضت الاتصاف المزبور .

(٣) أي : بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة ، وضمير « أجزائها » راجع
الى العلة ، والمراد بالأجزاء هو المقتضي والشرط وعدم المانع .

(٤) أي : لافي غير هذا المعلول الخاص من سائر معاليل العلة الأخرى .
(٥) أي : ولاغير العلة في المعلول ، فالربط الخاص يقتضي عدم تأثير كل علة
في معلول معين ، للزوم السخية ، فسخونة الماء والاحراق لا تؤثر فيهما الا علة
معينة وهي النار .

(٦) يعني : وان لم يكن في أجزاء العلة ربط خاص لزم أن يكون كل شيء
مؤثراً في كل شيء ، لما عرفت من أن تأثير كل جزء من أجزاء العلة سواء أكان سبباً
أم غيره لا بد من استناده الى خصوصية ذاتية فيه بها يؤثر في المعلول ، وتلك
الخصوصية لا تقبل الجعل الشرعي لأصالة ولا تبعاً .

(٧) والا يلزم الاختصاص بلامخصص ، كما نبه عليه في الحاشية .

(٨) يعني : تلك الخصوصية التكوينية لا توجد في السبب والشرط والمانع
والرافع بمجرد الانشاء مع قصد حصولها ، لفرض عدم كونها كالأحكام التكليفية وبعض
الوضعيات من الأمور الاعتبارية ، فان التكوين لا يوجد بالتشريع ، فاندفع بقوله :
« وتلك الخصوصية » احتمال الجعل الاستقلالي للسببية وأخواتها كما نسب الى

العناوين^١ وبمثل^٢ [ومثل] قول : « دلوك الشمس سبب (٥) »

المشهور .

(١) يعني : مفهوم السببية وأخواتها .

(٢) بناء على كون النسخة « وبمثل » فهو معطوف على « بمجرد » يعني : أن تلك الخصوصية لا توجد بمثل قول . . . ، وبناء كونها « ومثل » فهو معطوف على « انشاء » يعني : بمجرد مثل قول . . . ، وبناء على ما في بعض النسخ المصححة على نسخة المصنف (قدّه) من كون العبارة هكذا « مثل قول دلوك الشمس » يكون بياناً لانشاء مفاهيم العناوين ، ولعله أولى .

(*) قد تكرر منه (قدّه) هنا وفي حاشية الرسائل اطلاق السبب على الدلوك والعقد مما جعله الشارع موضوعاً لحكمه واعتباره ، وحيث ان السبب الفاعلي بمعنى ما منه الوجود سواء أكان في الحكم التكليفي أم الوضعي هو شخص الحاكم والمعتبر ، فليس المراد بالسبب ما يرادف العلة التي يكون المعلول رشحاً لها ، والا لزم عدم كون المسبب - وهو الوجوب والحرمة - فعلاً اختيارياً للشارع ، وهو بديهي البطلان .

مضافاً الى : أن السببية غير قابلة للجعل لا تكوينياً ولا تشريعاً ، لأنها الرشح القائم بذات السبب ، وهو كسائر لوازم الماهية لا تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن التشريعي . وعليه فلا بد أن يراد بالسبب ما يكون شرطاً أو معداً مما يوجب الدعوة للانشاء ، فمثل أوقات الصلوات والموسم ومالكية النصاب ليست أسباباً وعلا حقيقية لوجوب الفرائض اليومية والحج والزكاة ، وإنما هي شرائط الجعل ، والقيود المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية من هذا القبيل ، لكنهم اصطالحوا على كل أمر دخيل في التكليف بالشرط وفي الوضع بالسبب ، كقولهم : « الملافة سبب للنجاسة ، والعقد سبب للملكية ، والدلوك شرط لوجوب الصلاة ، والاستطاعة لوجوب الحج » ولا مشاحة في الاصطلاح ، وان كان الأولى التعبير بالموضوع مطلقاً . فان كان هذا مقصود المصنف من السبب فهو صحيح ، واللازم حينئذ الاقتصار

لوجوب الصلاة» انشاء^(١) لا اخباراً ، ضرورة^(٢) بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها، أو فاقداً لها^(٣) ،

(١) وهو قصد حصول المعنى باللفظ أو بآلة أخرى كالفعل في المعاطاة ، والمراد بالاخبار هو الحكاية عن تحقق المعنى في موطنه المناسب له. ومقصوده (قده) أن ما تقدم من امتناع ايجاد خصوصية السببية في مثل الدلوك بقوله : « الدلوك سبب لوجوب الصلاة » انما هو اذا كان الكلام انشاء أي قصد به تحقق أحد هذه العناوين كالسببية بمجرد هذا الجعل ممن ييسره أمر التشريع ، وأما اذا قصد بهذا الكلام الاخبار عن ثبوت الخصوصية الذاتية للدلوك ونحوه فعدم تحقق السببية بهذا الكلام واضح ، لعدم اقتضاء الاخبار والحكاية تحقق هذه العناوين أصلاً ، اذ لو كانت موجودة في الواقع كان الاخبار صدقاً والا فهو كذب، وليس شأن الخبر ايجاد ما ليس بموجود ، وانما هو شأن الانشاء .

نعم لا تنحصر فائدة الانشاء في التسبب به الى وجود معنى في الخارج ، بل قد يتوسل به الى تحقق ما هو ملزوم ذلك المعنى أو لازمه ، فيجعل مثلاً انشاء سببية الدلوك لوجوب الصلاة كناية عن انشاء وجوبها، بعد أن كان المقصود جعل الوجوب ، وانما الممتنع جعل نفس السببية وأخواتها ، فلا تغفل .

(٢) تعليل لقوله : « لا يكاد يوجد » وهذا اشارة الى بطلان القول المنسوب الى المشهور من كون السببية وأخواتها مجعولة بالاستقلال ، وقد تقدم توضيحه .

(٣) أي: للخصوصية، فلو كان الدلوك واجداً لتلك الخصوصية لم يؤثر الانشاء على الشرط والمانع، واخراج السبب عن محل البحث . لكن قديماً باه تصريحه بأن سببية الدلوك والعقد ناشئة من خصوصية ذاتية فيهما أوجبت انتزاع السببية منهما لاعتن الحكم الشرعي المترتب عليهما ، وكذا قوله في آخر كلامه : « فظهر بذلك أنه لامناً لانتزاع السببية وسائر الأجزاء العلة » الظاهر في ارادة المقتضي المقابل للشرط والمانع . فتأمل في العبارة .

وأن^(١) الصلاة لاتكاد تكون واجبة عندالدلوك مالم يكن هناك ما^(٢) يدعو الى وجوبها ، ومعه^(٣) تكون واجبة لامحالة وان لم ينشأ السببية للدلوك أصلا .

ومنه^(٤) انقذح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من ايجاب الصلاة عنده^(٥) ، لعدم اتصافه^(٦) بها بذلك ضرورة .
نعم^(٧) لا بأس

في جعل السببية، ولو كان فاقداً لها فكذلك، اذ لامعنى لتأثير التشريع في التكوين باعطاء ما هو فاقد له .

(١) معطوف على « بقاء » وهو متمم التعليل .

(٢) المراد بالموصول هو تلك الخصوصية القائمة بالدلوك، وضمير « وجوبها »

راجع الى الصلاة .

(٣) الضمير راجع الى الموصول المراد به الخصوصية ، يعني : ومع تلك

الخصوصية تكون الصلاة واجبة لامحالة وان لم تنشأ السببية للدلوك أصلا .

(٤) يعني : - ومن عدم كون منشأ انتزاع السببية الاالخصوصية الذاتية دون انشاء

السببية له - ظهر عدم صحة انتزاع السببية حقيقة للدلوك من مثل ايجاب الصلاة

عنده بدون تلك الخصوصية حتى تكون السببية مجعولة . وهذا اشارة الى بطلان

القول بكون السببية وأخواتها مجعولة بتبع التكليف، وقد عرفت توضيحه . وهذا

وان تقدم بيانه في المتن ، لكنه لا بأس باعادته لأجل التمهيد لأمر آخر وهو بيان

ما يراد من اطلاق السبب على الدلوك في الأخبار، وسيأتي توضيحه انشاءالله تعالى .

(٥) هذا الضمير وضمير « له » راجعان الى الدلوك .

(٦) أي : لعدم اتصاف الدلوك بالسببية بسبب ايجاب الصلاة عنده .

(٧) استدراك على « عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة » وغرضه : أنه لامانع

من اطلاق السبب على الدلوك مجازاً ولو بلحاظ تلازمهما في الوجود ، لعدم

باتصافه^(١) بها عناية، واطلاق^(٢) السبب عليه مجازاً، كما لا بأس^(٣) بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً بأنه سبب لوجوبها، فكنى [فيكنى] به^(٤) عن الوجوب عنده .
 فظهر بذلك^(٥) : أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لاجزاء العلة^(٦) للتكليف الاعما(هـ) [ما] هي عليها^(٧) من الخصوصية الموجبة لدخل

انفكك وجوب الصلاة عن الدلوك، فانهما متلازمان وجوداً، ولا ينفك أحدهما عن الآخر، كعدم انفكك المسبب عن سببه، والا فلا سببية ولا مسببة حقيقة، لكون سببية الدلوك ووجوب الصلاة معاً معلولين لتلك الخصوصية التكوينية، فاتصاف الدلوك بالسببية بايجاب الصلاة عنده من دون تلك الخصوصية يكون مجازاً، أو لاناطة المجعول التشريعي به، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعي ومن خصوصياته، فينسب الجعل اليه مجازاً .

(١) أي : باتصاف الدلوك بالسببية بعناية التلازم في الوجود .

(٢) معطوف على « اتصافه » ومفسر له .

(٣) هذا دفع لما قد يتوهم - من دلالة بعض النصوص على كون الشيء الفلاني سبباً للحكم الفلاني - من أن السببية قابلة للجعل الشرعي حقيقة كقابلية الأحكام التكليفية له . وحاصل وجه الدفع : أن هذا التعبير كناية عن انشاء الوجوب للصلاة مثلاً عند الدلوك، لأن المجعول حقيقة هو السببية كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام .

(٤) أي : بكونه سبباً، وضمير « عنده » راجع الى الدلوك .

(٥) أي فظهر - ببطلان انتزاع السببية وأخواتها من الخطاب أصلاً لاستقلالاً ولا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببية في الخصوصية الذاتية .

(٦) كالشرط وأخويه .

(٧) الضمير راجع الى الموصول المراد به الخصوصية، وضمير « هي »

(*) كلمة المجاوزة زائدة، اذ العبارة هكذا : لا منشأ لانتزاع السببية ... الا

كل^١ فيه على نحو غير دخل الاخر^٢ ، فتدبر (٥) .

راجع الى أجزاء العلة ، وقوله : « عما » متعلق بـ « انتزاع » .

(١) أي : كل واحد من أجزاء العلة في التكليف .

(٢) لدخل بعضها سببياً والآخر شرطياً ، وهكذا .

الخصوصية الموجبة لدخل كل واحد من أجزاء العلة في التكليف .

(*) ينبغي قبل النظر في كلام المصنف التنبيه على أمر محصله : أن الموجودات

منحصرة بلحاظ وعاء تقررها في أقسام ثلاثة ، لأنها إما خارجية وإما ذهنية وإما

اعتبارية .

أما الأول وهو ما يكون موجوداً في عالم العين فإما أن يكون موجوداً في

نفسه لنفسه بغيره وهو أنواع الجواهر من الجسم والنفس والعقل وغيرها ، وإما

أن يكون موجوداً في نفسه لغيره بغيره أي لموضوعه ، وهذا نحو تقرر المقولات

العرضية الموجودة بوجود رابطي عدا مقولة الاضافة .

وأما الثاني فهو ما يكون ظرف تقررته وتحصله الذهن كالكلية والجزئية

والنوعية والجنسية والفصلية ونحوها ، فإن معروضات هذه الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي هي من الخارج المحمول أمور ذهنية لاعينية لكن بنحو

الفضية الحينية - لا المشروطة - كما عبر به بعض المدققين^(١) .

وأما الثالث فهو ما يكون ظرف تقررته عالم الاعتبار ، وهذا القسم وإن لم

يكن له حظ من الوجود الخارجي ولا الذهني الزائل بالذهول وغفلة النفس عنه ،

إلا أن له تقررأ جعلياً حاصلًا بتباني العقلاء وتعاهدهم على فرض الوجود له بداعي

كونه منشأً للآثار ، فصقع الاعتبار بزرخ بيسن وعائي الوجودين العيني والذهني

والشاهد على وجود هذا القسم من الموجودات ظهور الآثار المترتبة عليها ،

لامتناع ترتبها على عدم المحض .

واعتبارات العقلاء فيما يحتاجون اليه من الأمور الاقتصادية والسياسية لحفظ

(١) نهاية الدراية ، ٤٩/٣ ، ٥٠ و

النظام كالملكية والزوجية والحرية والرقية والضمان والولاية والقضاة ونحوها كلها من الموجودات في عالم الاعتبار الحاصلة بتباني العقلاء عليها .
وكذا الأحكام الشرعية، فانها أمور اعتبارية سواء أكانت تأسيسية كما في الأحكام المتعلقة بالماهيات المخترعة من الصلاة والصيام والحج ونحوها ، أم امضائية كما في كثير من الاعتباريات المتداولة بين العقلاء كالبيع . وأما متعلقات الأحكام من المهيات المخترعة فهي وان كانت مما اعتبرها الشارع وعيّن حدودها ، الا أن صدق الحكم الوضعي عليها لا يخلو من تعسف .

وأما الأمور الانتزاعية فحيث انها اعتبارات متقومة بالتصور ليس لها ما يحاذيها في الخارج أو في وعاء الاعتبار فهي غير موجودة بالذات ، وانما يكون التقرر لمنشأ الانتزاع ، ولذا تعد من الخارج المحمول ، سواء انتزعت من الحقائق المتأصلة الخارجية كانتزاع عنوان العلية والمعلولية من ذات العلة والمعلول الخارجيتين ، والفوقية المنتزعة من ذات السقف لامن عرض قائم به كما قيل .
أم من قيام عرض بمحل كالأبيضية المنتزعة عن الجدار الأبيض ، وكذا من قيام المقولات بمحالتها . أم من الأمور الاعتبارية كانتزاع السببية من العقد المملك في وعاء الاعتبار ، لوضوح عدم ترتب الملكية تكويناً على الإيجاب والقبول ، وانما هو بالجعل والاعتبار ، وعليه فوجود الاعتبار الانتزاعية بالعرض لا بالتبع .

وقد تحصل مما تقدم اختلاف الحكم الشرعي والأمر الانتزاعي حقيقة ، وعدم جامع بينهما ، وأن عد بعض الأمور من الأحكام الوضعية مع كونها اعتبارات ذهنية محضة - لعدم تطرق الجعل إليها لأصالة ولا تبعاً - غير ظاهر . كما ظهرت المسامحة في عد بعض الوضعيات المستقلة في الجعل كالملكية والزوجية من الانتزاعيات .

الا أن يوسع في المعنى الانتزاعي بشموله للموجودات الاعتبارية أيضاً .

لكنك عرفت الاختلاف بين سنخي الوجودين ، ولا ينبغي الخلط بينهما .

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف أن ما أفاده المصنف (قده) - من انتزاع السببية من ذات السبب وكونها من خارج المحمول - لا يخلو من شيء ، لما أفيد من أنه خلط بين موضوعات التكاليف وملاكانها ، فان الخصوصية التكوينية المقتضية لتشريع الحكم وان امتنع انتزاعها عن الحكم ، لتأخره عنها ، الا أنه ليس محل البحث ، اذ الكلام في سبب المجعول لا الجعل ، ومن المعلوم عدم ترتب الحكم على موضوعه الا بعد وجوده وفعليته ، ويكون تأخره عنه رتبياً لازمانياً ، وهو بمنزلة المعلول في عدم انفكاكه عن العلة زماناً ، وحينئذ يكون منشأ انتزاع السببية - أعني الحكم - مقارناً لوجود الموضوع .

وأورد المحقق الاصفهاني على المصنف (فدهما) بعد نفي سببية الدلوك وكونه شرطاً أو معداً حقيقة - كما تقدم في بعض التعاليق - بما محصله : أن الشرط اما مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل ، والشرطية اما أن تكون ما هوية كاستعداد طبيعة النار باستعداد ماهوي للاحراق اذا كانت محاذية للمحترق مع خلوه عن الرطوبة ولو لم يكن في العالم نار ولا احراق . واما تكوينية وهي ظرف وجود الشرط والمشروط خارجاً كتحقق النار والوضع والمحاذاة ويبوسة المحل خارجاً ، وكتحقيق الصلاة عن طهارة ، حيث ينتزع عنوان الشرطية والمشروطية مما هو موجود بالذات . ولا كلام في هذين النحويين .

انما الكلام في الجعل القائم بالشارع ، فالصلاة كما أنها مشروطة واقعاً بالطهارة ، لدخلها في فاعلية الصلاة في النهي عن الفحشاء أو في قابلية النفس للتأثر بأثرها ، كذلك لها شرطية أخرى حاصلة بتعلق الأمر بها بمثل «صل متطهراً» اذ لولا دخلها في ذلك كان تقييد الطلب والبعث بها لغواً ، وأخذها كاشف عن دخلها في الغرض ، ومن المعلوم أن شرطية الطهارة للمطلوب بما هو مطلوب منوطة بتقييد الطلب واناطة المطلوب بها ، اذ مع اطلاق الطلب لاتنصف الطهارة الا بالشرطية للغرض لا للمطلوب كما هو واضح ، هذا في الشرطية للواجب والمتعلق .

وأما النحو الثاني^١ فهو

(١) يعني : مالا يمكن الجعل فيه الا تبعاً للحكم التكليفي ، وهو كل ماله دخل في المكلف به بأن يكون جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً له ، وحاصل ما أفاده في هذا القسم هو : أن جزئية شيء للمأمور به وأخواتها لا تنتزع الا من أمر يتعلق بأمر متعددة تقوم بها مصلحة واحدة تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار الى انشاء أمر واحد وحكم فارد بتلك الأمور ، وما لم يتعلق أمر وحداني بها لا يتصف شيء منها بالجزئية للمكلف به ، بداهة أن انصاف شيء بكونه مأموراً به منوط بتعلق الأمر به ، فاتصاف ماله دخل في متعلق الأمر بالجزئية ونحوها موقوف أيضاً على تعلق الأمر بجملة تلك الأمور . نعم لا يتوقف انصاف شيء بجزئيته المتصور أو لذي المصلحة على تعلق أمر بتلك الأمور ، لكون دخله فيه تكوينياً لا اعتبارياً .

وكذا في الشرطية للتكليف ، فالدلوك مثلاً كما أنه شرط تأثير المصلحة المقترضية لايجاب الصلاة كذلك شرط لكون انشاء الأمر بالصلاة مصداقاً حقيقياً للبعث ، ومن المعلوم أن اتصاف الدلوك بالمصداقية للانشاء بداعي جعل الداعي لاموقع له الا مرحلة الطلب المنوط بالدلوك ، وهو أمر زائد على توقف تأثير المصلحة عليه ، فالدلوك كالطهارة ، فكما أنها مالم يتقيد الأمر بها لا تتصف بالشرطية للواجب كذلك دلوك الشمس ، فهو متمم قابلية الانشاء لانتزاع البعث منه .

وبهذا ظهر أن مالا يقبل الجعل هو العلية بمعنى دخل شيء في التأثير واقعاً ، فانها ماهوية لاجلية تكوينياً ولا تشريعاً ، وما يقبل الجعل هو الدخل في اتصاف الانشاء بكونه بعثاً حقيقياً ، فانها مجعولة بتبع جعل منشأ الانتزاع^(١) .

وهذا اشكال متين ، وعليه فما أفاده المصنف في القسم الأول من عدم تطرق الجعل اليها لا يخلو من شيء .

ومن هنا يظهر اندفاع توهم كفاية اختراع الماهيات الشرعية وجعلها في اعتبار الجزئية ونحوها مما له دخل في تلك الماهيات، حيث ان الجعل فيها مستلزم لتحقيق وحدة تقع موضوعاً للأمر، فكل واحد من ذوات الأجزاء متصف بالجزئية بالقياس الى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل الجعل، فلاحاجة الى انتزاع عنوان الجزئية من الأمر المتعلق بالمتكثرات .

توضيح الاندفاع : أن معنى اختراع الماهيات هو تصورها ولحافظها بما هي مشتملة على مصلحة مهمة باعثة على الأمر، ويكون كل واحد من تلك الأمور المتكثرة دخيلاً في تحصلها، وبهذه الملاحظة وان طرأ على الملحوظ وحدة ناشئة من قبل وحدة اللحاظ، وبه يتصف كل واحد من الأجزاء بالجزئية للملحوظ، لكنه ليس جزءاً للمأمور به، بل هو جزء للملحوظ وجزء محصل المصلحة. وأما الجزئية للمأمور به فتتوقف على الأمر المتعلق بالكل، ومن المعلوم عدم كفاية مجرد اللحاظ في صحة اعتبار الجزئية ونحوها للمتكثرات بعنوان كونها أجزاء المأمور به، بل لا بد من تعلق الأمر بالماهية حتى يتصف كل واحد من أجزائها بالجزئية للمكلف به، فلو قال ألف مرة : « جعلت الشيء الفلاني جزءاً » لم يصر جزءاً للمأمور به مالم يؤخذ في متعلق الأمر، وبمجرد أخذه فيه يصح انتزاع الجزئية له، ولا ترتفع الا برفع الأمر بالكل بنسخ الحكم الشرعي .

فالمتحصل : أن الجزئية للمأمور به وكذا الشرطية والمانعية والقاطعية له منتزعة عن الأمر المتعلق بعدة أمور متشعبة يجمعها غرض واحد، مقيدة بأمر وجودي كالطهارة في الصلاة، أو عدمي كعدم لبس الحرير ومالا يؤكل فيها .

وعليه فالقسم الثاني من الأحكام الوضعية لا يكون الا مجعولاً بتبع الحكم التكليفي، ولا جعل لها بالاستقلال، لأن جزئية السورة مثلاً لا تنتزع الا عن الأمر المتعلق بجملة أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به وان قال الشارع « جعلت السورة جزءاً للصلاة » لما عرفت من توقف جزئية شيء للمأمور به

كالجزئية^(١) والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء^(٢) المكلف به وشرطه^(٣) ومانعه^(٤) وقاطعه^(٥)، حيث^(٦) ان اتصاف شيء بجزئية الأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون الا بالأمر بجملة أمور^(٧) مقيدة بأمر وجودي^(٨)

على تعلق الأمر بعدة أمور .

(١) ليس المراد به الجزئية للمصلحة بمعنى الدخول في الغرض ، ولا الجزئية في مقام اللحاظ المتقدم على الأنشاء ، بل المراد الجزئية التي ينتزعها العقل بعد اعتبار المولى وجعله بالأمر بمركب ، وكذا الكلام في أخواتها .

(٢) كالسورة في الصلاة .

(٣) كالستر والطهارة والاستقبال في مثل قوله: «صل متسترأومتطهراً ومستقبلاً» فان تقييد الصلاة بهذه الأمور لأجل دخولها اما في تمامية فاعلية الفاعل بصيرورة الصلاة ناهية عن الفحشاء ، واما في قابلية القابل وهي نفس المكلف المنزجرة بها عن المنكر .

(٤) كما اذا قال: «صل غير لابس للحريز ومالا يؤكل» والفرق بينه وبين القاطع هو: أن الشيء الذي يتقيد الصلاة بعدمه ان كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الأجزاء به فهو مانع ، وان كان مبطلته لأجل هدم الهيئة الاتصالية المعبرة في الصلاة كان قاطعاً وان وقع في الأعدام المتخللة بين الأجزاء .

(٥) كما اذا قال : « صل غير مستدبر القبلة » .

(٦) تعليل لقوله : « وأما النحو الثاني فهو . . . » وقد عرفت توضيحه ، والأولى أن يقال : « بجزئته للمأمور به أو شرطيته أو غيرهما له » .

(٧) أي : الأمور الدخيلة في المركب قيداً وتقيداً وهي الأجزاء ، كالصلاة التي تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم ، فينتزع الجزئية لكل واحد من ذوات الأجزاء .

(٨) المراد به خصوص الشرط ، لدخول الجزء في قوله : « بجملة أمور » .

أو عديمي^(١) ، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً^(٢) للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما^(٣) يشتمل عليه مقيداً بأمر^(٤) آخر، وما لم يتعلق بها^(٥) الأمر كذلك لما كاد انصف^(٦) بالجزئية^(٧) أو الشرطية

(١) المراد به المانع والقاطع ، فأخذ عدم كل واحد منهما منشأ لانتزاع

المانعية والقاطعية .

(٢) أو مانعاً أو قاطعاً ، وإن أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع

والقاطع ، بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل في المشروط وجودياً كان أو عديمياً .

(٣) متعلق بالأمر ، وضمير « عليه » راجع إلى « شيء » والضمير الفاعل المستتر

في « يشتمل » راجع إلى الأمر ، و« مقيداً » حال من فاعل « يشتمل » وغرضه أن منشأ انتزاع الجزئية وأخواتها هو تعلق الأمر بشيء كالركوع والسجود والسورة مقيداً بكونها عن طهارة وبعدم الاستدبار وبعدم وقوعها في شعر ما لا يؤكل ووبره ، فينتزع الجزئية للركوع والشرطية للطهارة والقاطعية للاستدبار والمانعية لللبس ما لا يؤكل من الأمر بالصلاة المشتملة على الركوع ونحوه مع تقيدهما بالطهارة .

(٤) أي : بشيء آخر كالطهارة ، وليس المراد منه الطلب .

(٥) أي : إذا لم يتعلق الأمر بجملة من الأمور مقيداً بأمر آخر وجودي أو عديمي

لم ينتزع الجزئية والشرطية وغيرهما ، فقله : « كذلك » أي مقيداً .

(٦) الأولى : « ينصف » لكونه خبيراً لفعل المقاربة ، أو حذف « كاد » .

(٧) الأولى حذفها ، لأن عنوان الجزئية ينتزعها العقل من نفس الأمر بجملة أمور

سواء قيدت بشرط وجودي أو عديمي أم لا ، فإن جزئية الركوع للصلاة تنتزع من

نفس الأمر بماهية أولها التكبير وآخرها التسليم . وإنما المنوط بلحاظ الأمر

مقيداً بشيء آخر هو الشرطية والمانعية والقاطعية . وأوامر الأجزاء وإن كانت

ارتباطية ، لتقيد وجوب السورة بوقوعها بعد التكبير وقبل الركوع ، فكل منها

وان أنشأ الشارع له^(١) الجزئية أو الشرطية. وجعل^(٢) الماهية وأجزائها ليس الاتصور [تصوير] ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للامر بها ، فتصورها [فتصويرها] بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطيته [شرطه] قبل الامر بها^(٣) ، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له انما ينتزع لجزئته أو شرطه^(٤) بملاحظة الامر به بلا حاجة الى جعلها^(٥)

ملحوظ بشرط شيء ، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحدة بتعلق أمر واحد نفسي بالمركب منها ، ولا يتوقف انتزاع الجزئية على تقيد ذلك الأمر بالمركب بشيء آخر ، وانما يتوقف انتزاع الشرطية على التقيد بأن يقال : « صل متطهراً » .
(١) أي : لذلك الشيء ، وحاصله : أن انشاء الجزئية ونحوها بالاستقلال لا يجدي في اتصاف شيء بالجزئية ونحوها ما لم يتعلق أمر بجملة أمور قائمة بمصلحة واحدة كالنهي عن الفحشاء بالنسبة الى الأمر بماهية الصلاة ، لما عرفت من كون اتصاف مركب بعنوان المأمور به متقوماً بتعلق الأمر والطلب به ، فما لم يتعلق أمر بمركب لا يتصف أجزاءه بكونها أجزاء المأمور به وان اتصفت بكونها أجزاء المركب والماهية وذي المصلحة كما لا يخفى .

(٢) متبداً خبره « ليس الا » وهذا اشارة الى التوهم المزبور أعني كفاية مجعولية الماهيات المخترعة للشارع في صحة انتزاع الجزئية لأجزائها ، وقد عرفت نفس التوهم ودفعه بقولنا : « ومن هنا يظهر اندفاع توهم كفاية اختراع الماهيات ... الخ » .
(٣) الضمائر المؤنثة من « بها » الى هنا راجعة الى الماهية ، و« قبل الأمر » ظرف لـ « اتصاف » .

(٤) هذا الضمير وضميرا « له ، لجزئته » راجعان الى المأمور به .

(٥) أي : بلا حاجة الى جعل الجزئية والشرطية لذلك الشيء جعلاً مستقلاً ، فان منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئته وشرطه بالجزئية

له ، وبدون الامر به^(١) لا اتصاف بها أصلاً وان اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة^(٢) كما لا يخفى (٥) .

والشرطية، وضمير «جعلها» راجع الى الجزئية والشرطية، فالأولى تأنيثه، إلا أن يرجع الى كل من الجزئية أو الشرطية .

(١) يعني : وبدون الأمر بالمأمور به لا اتصاف بالجزئية لأجزائه أصلاً .

(٢) وهو خارج عن محل البحث ، لما عرفت من أن منشأ انتزاع جزئية السورة مثلاً للصلاة ليس دخلها في الوفاء بالغرض ولا في كونها بعض الملحوظ، وإنما هو اتصاف الكل بالمطلوبية الناشئة من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزء منه .

فتحصل مما ذكره المصنف في القسم الثاني : أن الشيء الذي له دخل في متعلق الأمر لا ينتزع عنوان الجزئية ونحوها له إلا بعد تعلق الأمر بجملته أمور مؤثرة في غرض واحد وملاك فارد، فهذا القسم الثاني من الأحكام الوضعية ليس مجعولاً بالاستقلال بل بالتبع والعرض ، لكونها منتزعة عن التكليف، فافتقرت عن القسم الأول غير القابل للمجدل أصلاً والأجنبي عن الحكم الوضعي قطعاً ، وعن القسم الثالث الآتي بيانه ، لأنه مما يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالي والعرضي اليه .

(*) فرق شيخنا المحقق العراقي (قده) بين الجزئية والشرطية بانتزاع الأولى

من التكليف دون الثانية ، وذلك لأن الجزئية الحقيقية منتزعة من الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات الناشئة من تعلق تكليف واحد بها ، فالتكليف بالنسبة اليها محقق حقيقة المضاف وهي الجزئية واطافتها الى الواجب بحيث لولاه لا يكون منشأ لاعتبار أصل الجزئية للواجب، بل للملحوظ أو غيره . وهذا بخلاف الشرطية والمانبية ، فانهما أمران واقعيان منتزعان من الاضافة والربط الخاص بين الشيء وذات الواجب في المرتبة السابقة على تعلق التكليف ، بحيث كان الوجوب قائماً بالربط المزبور كقيامه بذات العمل ، فهما كعنوان المقدمة للواجب ، فان ما هو طرف اضافة المقدمة ، وما يصدق عليه بالحمل الشائع أنه مقدمة يكون في رتبة

سابقة على تعلق الوجوب ، ولذا يسري اليها الوجوب من ذي المقدمة بمجرد تعلقه به . نعم صدق عنوان « مقدمة الواجب » منوط بتعلق الخطاب بذي المقدمة ومتأخر عنه ، اكن طرف هذه الاضافة وما هو بالحمل الشائع شرط أو مقدمة ليس متوقفاً على تعلق الخطاب المقيد بذلك الشيء ، لوضوح أن الشيء قد يكون قيداً لآخر وطرفاً لضافته ولو لم يكن في العالم حكم كالرقبة المؤمنة وزيد العالم . وعليه ففرق بين الجزئية للواجب والشرطية والمانعية له، اذ لا واقع للجزئية قبل الأمر بالمركب ، فانتزاعها منوط بتعلق الوجوب بعدة أمور . وأما الشرطية للواجب فتنتزع عن الخصوصية التكوينية القائمة بذات الشرط، وليست حكماً وضعياً تابعاً للتكليف (١) .

لكن لم يظهر مرامه رفع مقامه في الفرق بين الجزئية وبين الشرطية والمانعية، حيث ان مناط الاتصاف في جميعها هو الدخل التكويني في الغرض المترتب على المتكثرات ، اذ لا يتصف شيء بالجزئية والشرطية والمانعية الا بهذا الدخل، ومن المعلوم أجنبية الطلب المتعلق بهذه المتكثرات عن الاتصاف بالجزئية الحقيقية، وكذا الشرطية والمانعية ، لما مر من أن مناط هذا الاتصاف الحقيقي هو الدخل التكويني في الملاك ، دون الأمر الوجداني المتعلق بالمتكثرات .

نعم اتصافها بالجزئية وغيرها الذي المصلحة بوصف كونه مأموراً به يتوقف على تعلق الأمر الواحد بتلك المتكثرات، فالركوع جزء حقيقي للصلاة، لدخله تكويناً في مصلحتها ، وجزء انتزاعي لها بعد تعلق الأمر بالصلاة، فقبل الأمر يكون الركوع جزءاً حقيقياً لذي المصلحة ، وبعده يصير جزءاً انتزاعياً أيضاً للمأمور به . وكذا الحال في الشرط والمانع ، فان دخلهما تكويناً في الغرض أوجب اتصافهما بالشرطية والمانعية، فالاضافة والربط الخاص بين الجزء والشرط والمانع وذات الواجب في الرتبة السابقة على تعلق الوجوب الشرعي ثابتة، كعنوان المقدمة،

وأما النحو الثالث^(١) فهو

(١) وهو ما يكون قابلاً للجعل أصالة بانشائه مستقلاً وتبعاً للتكليف وان كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال كما سيأتي . وضابط هذا القسم كل أمر اعتباري له أثر شرعاً و عرفاً كالحجبة والفضاوة والولاية والامامة والخلافة والضمان وغيرها، فإن هذا النحو من الأحكام الوضعية يحتمل فيه وجهان :

أحدهما : أن يكون منتزعا عن الحكم التكليفي ، لامكان انتزاعه عن الأحكام الشرعية التي تكون في مواردنا ، فيقال : الزوجية مثلا منتزعة عن جواز المباشرة والنظر واللمس ونحوها ، واليه ذهب شيخنا الأعظم (قدس) حيث أنكر جعل هذه الأمور الاعتبارية أصالة وادعى كونها منتزعة من التكليف، قال في مجعولية الصحة والفساد في المعاملات وعدمها : « فان لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي كالبيع لباحة التصرفات ، والنكاح لباحة الاستمتاع ، فالكلام فيهما يعرف مما سبق في السببية وأخواتها ، وان لو حظت لأمر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعنق للحرية وسببية الغسل للطهارة ، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً فان المحمول بالحمل الشائع عليها هو عنوان المقدمة . نعم لا يحمل عليها مقدمة الواجب ، كما لا تنصف بالوجوب أيضاً بناء على وجوبها الا بعد تعلق الوجوب بذاتها .

فالمتحصل : أن الجزئية والشرطية والمانعية أمور واقعية غير متوقفة على تعلق الطلب بما يقوم به الغرض . نعم الاتصاف بالجزئية ونحوها للواجب منوط بتعلق الأمر به ، وهذا الاتصاف انتزاعي .

فقد ظهر أنه لا فرق بين الجزئية وغيرها في الحقيقية والانتزاعية ، وكلها على وزن واحد .

ومما ذكرنا يظهر حال الرقبة المؤمنة وزيد العالم ، فان قيديّة المؤمنة للرقبة والعالم لزيد ثابتة قبل تعلق الوجوب بعنق الرقبة المؤمنة وباكرام زيد العالم ، وبعد تعلقه بهما يتصفان بقيديتهما للموضوع الواجب .

شرعية ، نعم الحكم بثبوتها شرعي، وحقائقها اما أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة ، نقيض النجاسة. واما أمور واقعية كشف عنها الشارع، فأسبابها على الأول في الحقيقة أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبباتها أموراً انتزاعية» .

وفي موضع آخر حكّم بانتزاع ضمان الصبي لما أتلّفه من خطاب تعلّيفي وان لم يكن مخاطباً حاصل صباه بوجوب الأداء، وذلك الخطاب التعلّيفي هو : وجوب غرامة المثل أو القيمة اذا اجتمع شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار . وأما الحجية فتنتزع من وجوب العمل بقول الثقة أو المفتي، وليست مجعولة بالأصالة ، وهكذا .

ثانيهما : أن يكون مجعولاً بالاستقلال، يعني : جعل كل واحد من هذه الامور الاعتبارية بالذات، وجعل أحكامها المترتبة عليها تبعاً، فان هذا القسم من الوضعيات لما كان من الامور الاختراعية التي يدور وجودها في وعاء الاعتبار مدار لحاظ معتبرها وجمله كان المهم في ترتب أحكامها عليها انشاءها سواء أكان بعقد أم ايقاع على اختلافها ، فتنزع الملكية الواقعية من جعله تعالى شيئاً ملكاً لأحد كأمره جل وعلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باعطاء فذلك لبضعته الطاهرة سيدة نساء العالمين عليها الصلاة والسلام ، ومن اجازة التصرف وابعثه بأبحاثه في مال معين ، فان كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكية .

واختار المصنف (قدسه) الوجه الثاني . وعليه فمدعاه مؤلف من عقدين ايجابي وهو كون هذا القسم الثالث مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفية ، وسلبى وهو عدم كونه مجعولاً بتبع الحكم التكليفى ومنتزعاً منه . واستدل على العقد الايجابي بوجه واحد وعلى السلبى بوجوه ثلاثة سيأتي بيانها انشاء الله تعالى .
فان قلت : اختيار الوجه الثاني يناهض ما أفاده في أول كلامه بقوله : «لا يمكن

كالحجبة^(١) والقضاوة^(٢) والولاية^(٣)

فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف» فإن الجزم بخصوص الجعل الاستقلالي ينافي عدّ جملة من الأحكام الوضعية قسماً ثالثاً وهو ما يتطرق فيه نحوان من الجعل. قلت : لا منافاة بين الكلامين ، فإنه قال هناك : « وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله . . . » مما يدل على أن امكان الانتزاع من التكليف مجرد احتمال لم يتم عليه دليل، ومن المعلوم أن باب الاحتمال لا يسده قيام الدليل على الأصالة في الجعل . نعم كلامه هنا لا يخلو من تهافت مع مختاره في حاشية الرسائل حيث استقر رأيه على جواز كلا الجعلين ، فلاحظ .

(١) المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد أو ما يصح احتجاجه به على المولى ، وذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة أو فتوى الفقيه ونحوهما ، واختار الشيخ انتزاعها من نفس وجوب الجري على وفق الحجة ، وقد تقدم كلامه في أول بحث الأمارات ، واختار المصنف أنها مجعولة بالأصالة . ويمكن أن يكون الوجه فيه ما روي عن مولانا الامام الحجة صلوات الله وسلامه عليه في الارجاع الى رواية الأحاديث بقوله : « فانهم حجتي عليكم » فان تعليقه عليه السلام لوجوب الرجوع اليهم بكونهم حجة يدل على أن حجة قولهم ليست منتزعة من ايجاب الرجوع اليهم ، لعدم صحة جعل معلول الحكم علة له ، فيدور الأمر بين كون التعليل انشاء للحجبة بعد ما لم تكن مجعولة قبل ، وهو بعيد ، لأن تعليل وجوب الرجوع بأمر متأخر الثبوت لا يستقيم ، وبين الاخبار عن جعلها سابقاً قبل ايجاب الرجوع اليهم ، ولا يتحقق الا بجعلها سابقاً مستقلاً .

(٢) وهي منصب فصل الخصومة ، فتنزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله عليه الصلاة والسلام : « فارضوا به حكماً ، فاني قد جعلته عليكم حاكماً » وأخرى من التكليف بأن يقال : « يا فلان افصل نزاع المترافعين » .

(٣) كجعل الولاية الالهية المطلقة لمولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين ، وكالولاية المجعولة على الصغير للأب ، والجد ، وعلى غيره لغيرهما .

والنيابة^(١) والحرية والرقية والزوجية والملكية الى غير ذلك^(٢) ، حيث انها وان كان من الممكن^(٣) انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في مواردما - كما قيل - ومن^(٤) جعلها بانشاء أنفسها ، الا^(٥) أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى ، أو من بيده الامر^(٦)

(١) كجعل الوكالة لشخص ، فان الوكيل نائب عن الموكل فيما وكل فيه .
(٢) كالتسالم المنشأ بعقد الصلح ، والبيونة الحاصلة بالطلاق ، والضمان بالاتلاف وغيرها من الاعتباريات المنشأة بالعقود والايقاعات ، وكالطهارة والنجاسة والصحة والفساد .

(٣) أي : من المحتمل وان كان هذا الاحتمال ضعيفاً كما أشار اليه بقوله : « كما قيل » وفي هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ الأعظم (قده) من انتزاع الوضع من التكليف حتى مثل ضمان الصبي لما أتلفه مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلا .

(٤) معطوف على « من الأحكام » وهذا اشارة الى الاحتمال الثاني . وضمان « أنها ، جعلها ، أنفسها ، انتزاعها » راجعة الى المذكورات من الحجية وماتلاها .
(٥) هذا شروع في اثبات العقد الايجابي ، ومحصله : عدم الاشكال في صحة انتزاع الملكية والزوجية والحرية ونحوها من مجرد جعله تعالى أو من جعل من بيده الاعتبار بانشاء مفاهيمها من دون اناطتها بتكليف يصلح لانتزاعها منه ، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف انشائها ، كوجود الأحكام التكليفية بنفس انشائها كانشاء الملكية بالبيع أو الهبة وغيرهما من النواقل ، وانشائها بمثل « ما تركه الميت فلوارثه » لدلالة اللام على اعتبار الشارع مالكية الوارث لتركة مورثه ، وانشاء الزوجية بعقد النكاح ، وهكذا ، ومن المعلوم أن المنشأ بالعقد وغيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفي .

(٦) وهو النفس المقدسة النبوية والولوية صلوات الله وسلامه عليهما .

من قبله جل وعلا لها^١ بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به^٢ ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن^٣ بيده الاختيار بلا ملاحظة^٤ التكاليف والآثار، ولو^٥ كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها،

(١) هذا و« بانشائها » متعلقان بـ « جعله » وهذان الضميران كضميري « عليها، آثارها » راجعان الى المذكورات في القسم الثالث من الحجية وغيرها، و« بحيث » بيان لانشائها بأنفسها .

(٢) أي : بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله ، وهذا شروع في اثبات العقد السلبي بوجوه يستفاد منها صحة العقد الايجابي أيضاً ، وهي ثلاثة ، وهذا أولها ، وحاصله : أنه لو كانت الزوجية منتزعة عن التكليف للزم عدم صحة اعتبارها الا بملاحظة ذلك التكليف كجواز النظر الى الزوجة ، واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله ، اذ لاشبهة في صحة اعتبار الزوجية من انشاء مفهومها بقوله : « زوجتك فلانة » من دون ملاحظة جواز النظر ووجوب الانفاق وغيرها من الأحكام التكليفية، بل ومع عدم التفاته اليها كما هو واضح. وأما الملازمة فواضحة اذ المفروض أنه لامناً لا اعتبار الزوجية الا التكليف ، فلا وجود لها بدونه .

(٣) وهو المالك في الأول، والزوجة في الثاني، والزوج في الثالث، والسيد

في الرابع .

(٤) متعلق بـ « صحة انتزاع » والمراد بالآثار الأحكام الشرعية المترتبة على

هذه العناوين الأربعة .

(٥) أي : والحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعة عن التكليف في موارد امتنع

اعتبارها بدون ملاحظة تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها . بل قد لا يكون في مورد الوضع تكليف أصلاً كما في ملكية الصبي والمجنون لما انتقل

وللزم^١ أن لا يقع ما قصد ووقع مالم يقصد (هـ) .

اليهما بمثل الارث، اذ ليس اباحة التصرف ونفوذه في مالهما الالولي، وليس لهما هذه الاباحة حتى تكون هي منشأ الانتزاع . وانتزاع الملكية الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ والافاقه مشكل جداً، ضرورة أن فعلية الأمر الانتزاعي وهي الملكية مثلاً تستدعي فعلية المنتزع عنه، والمفروض عدم فعليته، اذ قلم التكليف مرفوع عنهما. وما أفاده الشيخ (قده) من انتزاع ضمان الصبي لما أتلفه من خطاب تعليقي مثل: «اذا بلغت فادفع بدل ما أتلفته حال صباك» غير ظاهر، لاقتضاء فعلية الضمان لفعلية منشأ انتزاعه، مع أنه قد يتحقق الضمان فعلاً ولا فعلية للتكليف أصلاً، كما اذا مات الصبي قبل البلوغ أو جنّ بجنون اطلاقاً، فما أفيد مع عدم تماميته في نفسه أخص من المدعى، لتوقفه على بلوغه مجتمعاً للشرائط .

ولأجل التخلص من الأشكال جعل المحقق الاشتياني (قده) خطاب الولي منشأ الانتزاع، لفعلية خطابه بدفع بدل ما أتلفه الصبي . ولكنك خبير بأن خطاب الولي انما يصح لانتزاع ضمان نفسه لاضمان شخص آخر. وعليه فلا وجه لاثبات ضمان الصبي فعلاً الاقابلية هذا الأمر الاعتباري للجعل أصالة .

(١) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنه - بناء على مجعولية الملكية مثلاً بتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع والواقع غير مقصود، اذ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلاً هو انشاء مفهوم البيع أعني التمليك دون التكليف الثابتة للملك كجواز التصرف، والمفروض أن التمليك لا يتحقق بمجرد الجعل والانشاء، بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف، والمفروض عدم قصده، اذ المقصود هو ايجاد الملكية، والمفروض عدم وقوعها، لكونها تابعة للتكليف، فيلزم تخلف قاعدة تبعية العقود للمقصود، فلا محيص عن الالتزام بكون الملكية ونحوها من الأمور المجعولة أصالة لاتباعاً .

(*) لا يخلو من تأمل، أما أولاً: فلأن أسباب الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية ونحوهما قد تكون قهرية كالموت الموجب لانتقال اضافة الملكية قهراً

كما لا ينبغي^(٤) أن يشك في عدم

(٤) متعلق بـ « لا يكاد يشك » وهو الوجه الثالث ، ويحتمل فيه ارادة أحد أمرين ، الأول : أنه لا يصح انتزاع الملكية مثلاً من التكليف ، إذ قد يكون . وقد تكون اختيارية ، وهي توجد تارة بالانشاء كجميع ما ينشأ بالعقود والايقاعات ، وأخرى بالفعل الخارجي كحيازة المباحات الأصلية . ولاريب في تحقق الحكم التكليفي في السبب القهري كالموت والاختياري غير الانشائي كالحيازة ، ضرورة حكم الشارع بجواز تصرف الحائز للمباح الأصلي فيما حازه وعدم جواز تصرف غيره فيه إلا بأذنه ، وتنتزع الملكية عن ذلك . وكذا في الارث ، لحكمه بجواز تصرف الوارث في مال المورث وعدم جواز تصرف غيره فيه ، وان كان مدلول بعض الأدلة جعل الملكية بالأصالة بمثل « ما تركه الميت فلوارثه » .

وأما في العقود والايقاعات فلا يقع شيء من التكليف والوضع ، لأن حكم الشارع بسلطنة الناس على أموالهم منوط بموضوعه أعني اضافة الملكية ، وهي غير متحققه ، لعدم تأصلها بالجعل والاعتبار حسب الفرض ، ومالم تتحقق هذه الاضافة لامعنى للسلطنة على المال . ومع عدم افادة الانشاء لشيء من الوضع والتكليف المترتب عليه يلزم كسوت صيغ العقود لقلقة لسان خالية عن الأثر ، لأن الواقع هو التكليف غير المقصود .

وأما ثانياً : فلأنه لو فرض وقوع التكليف بالعقد دون الوضع لم يلزم ما ذكره (قده) من عدم وقوع ما قصد ، فان الأمر الانتزاعي اذا كان منشأ انتزاعه مجعولا تشريعياً كان مجعولا تبعياً عنده ، وعليه فما قصد وقع تبعاً وان كان ما وقع بالأصالة وهو التكليف غير مقصود ، ولكن وقوع التكليف بدون قصد المتعاقدين لا يتوقف على قصد وقوعه ، لعدم كونه مسبباً عن ارادة المكلف ، فانه حكم شرعي منوط بتحقق موضوعه ، ومن المعلوم أن الأصالة والتبعية ليستا دخيلتين في المجعولية ولا في كونهما مقصودتين^(١) .

التكليف موجوداً ولا يصح انتزاع الملكية منه كإباحة التصرفات في المباحات الأصلية ، وقد لا يكون التكليف موجوداً فعلاً مع وجود الملكية قطعاً كما في شراء الولي متاعاً للمولى عليه من الصغير أو المجنون أو السفية، فإن المولى عليه يملك مع عدم جواز التصرف له فعلاً لمحجوريته .

وكذا الزوجية ، فإنها لا تنتزع عن جواز المباشرة ونحوه من أحكامها ، ضرورة جوازها في الأمة المملوكة والمحللة مع عدم كونها زوجة ، وبداهة وجود الزوجية مع حرمة المباشرة كما في الصغيرة والحائض .

الثاني : أن هذه الاعتبارات كالزوجية والملكية ونحوهما قد أخذت في الخطابات الشرعية موضوعات لأحكام كوجوب الانفاق على الزوجة وحرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه ونحو ذلك ، ومن المعلوم أن الموضوع مقدم على الحكم رتبة ، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور ، لترتب الزوجية حينئذ على الحكم ، لانتزاعها عنه ، وتقدمها على الحكم ، لكونها موضوعاً له .

والفرق بين هذين الوجهين ظاهر ، فإن الأول منهما ناظر الى امتناع الانتزاع في بعض الموارد ، فالدليل أخص من المدعى ، وهو كاف في منع دعوى الانتزاع كلية . والثاني ناظر الى امتناع الانتزاع بالمرّة ، لمحذور الدور الذي عرفته ، فانه برهان على استحالة الانتزاع عقلاً حتى في مورد واحد ، إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخر عنه .

وتعبير المصنف بـ « عدم صحة انتزاعها » وإن كان أوفق بالتقريب الثاني ، لأنه يمنع الانتزاع كلية ، إلا أن إرادة التقريب الأول لعلها أقرب الى مقصود المصنف ، لا يمكن تقريب الانتزاع بوجه لا يترتب عليه محذور الدور ، وذلك بعدم انتزاع الملكية والزوجية من مطلق الأحكام التكليفية المتأخرة عن نفسها رتبة ، بل إرادة حكم خاص وهو ما أفاده في حاشية الرسائل بقوله : « معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفية للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضية لها ، لا عما

صحة انتزاعها^(١) عن مجرد التكليف في موردها ، فلا^(٢) ينتزع الملكية عن اباحة التصرفات ، ولا الزوجية من جواز الوطىء ، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات^(٣) .

فانقدح بذلك^(٤) أن مثل هذه الاعتبارات انما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها^(٥) كالتكليف ، لامجعولة بتبعه ومنتزعة عنه .

وهم ودفع ، أما الوهم^(٦) فهو : أن الملكية كيف جعلت من

اعتبر آثاراً له منها كسي يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته « فتأمل في العبارة .

(١) أي : الحجية والقضاة وأخواتهما مما تقدم ، وضمير « موردها » راجع الى الحجية وأخواتها ، والأولى أن يقال : « في مواردنا » .

(٢) متفرع على عدم صحة انتزاع القسم الثالث من الأمور الوضعية عن التكليف .
(٣) فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل النالف ، ولا الحجية من وجوب العمل بقول الثقة أو العادل أو المفتي ، ولا البيونة في الطلاق من وجوب الاعتداد ، وهكذا . والوجه في ذلك كله هو انفكك الوضع عن التكليف وعدم استلزام التكليف له دائماً .

(٤) أي : بما ذكرناه من الوجوه الثلاثة الدالة على بطلان انتزاع هذه الأحكام الوضعية من التكليف في مواردنا ، وقوله : « فانقدح » نتيجة تلك الوجوه الثلاثة ، حيث ان مقتضاها كون الاعتبارات المزبورة مجعولة بالاستقلال .

(٥) هذا هو المراد بجعلها استقلالاً وأصالة في قبال انتزاعها من التكليف ، وضميراً « بتبعه ، عنه » راجعان الى « التكليف » .

(٦) هذا اشكال على جعل الملكية من الاعتباريات القابلة للجعل أصالة كالحجية والقضاة والولاية ونحوها ، مع أن عدها منها غير سديد ، لكون الملكية من

الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول^(١) ، حيث^(٢) ليس بحذائها في الخارج شيء، وهي^(٣) احدى المقولات المحمولات بالضميمة^(٤) التي لا تكاد تكون

مقولة الجدة التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمة ، يعني : أنها توجد في الخارج كالهية الحاصلة من التعمم والتقص والتنعل ونحوها ، ومن المعلوم أن الملكية التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبية عن الملكية المجعولة بالانشاء التي لا تكون الامحض الاعتبار، ولا وجود لها في الخارج، ولا ريب في أن الموجود الخارجي التكويني لا يوجد بالأمر الاعتباري، بل بالسبب التكويني كالتعمم .

والحاصل : أن الملكية لا توجد بصرف الانشاء ، لأنها متأصلة ، والمتأصل لا يقبل الجعل الاعتباري، فينبغي اخراج الملكية عن هذا النسخ من الامور الوضعية. (١) قد فسر الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشيء بدون ضم ضميمة اليه كالانسانية والبقرية المنتزعتين عن ذات الانسان والبقر بدون ضم شيء اليهما كما يشهد له قول الحكيم السبزواري : « والخارج المحمول من صميمه يغازر المحمول بالضميمة » ويطلق على كل ما لا يحاذيه شيء في الخارج ، فالملكية المجعولة بقوله : « بعث » لا يطلق عليها الخارج المحمول، لوجود ما يحاذيها في الخارج .

(٢) تعليل لكون الاعتبارات المذكورة من الخارج المحمول الذي لا يحاذيه شيء في الخارج ، اذ ليس لتلك الامور الاعتبارية ما يحاذيها في الخارج .
(٣) الواو للحال من نائب فاعل « جعلت » يعني : والحال أن الملكية احدى المقولات التسع ، فكيف تعد أمراً اعتبارياً ؟ كما هو حال الأحكام الشرعية .
(٤) وهي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعة عن الشيء مع ضميمة كالأسودية المنتزعة عن الجسم المثلون بالسواد، فالمحمول بالضميمة هو ما يحاذيه

بهذا السبب^(١) بل بأسباب آخر كالتعمم والتقمص والتنعل^(٢) ، فالحالة
الحاصلة منها للانسان هو الملك ، وأين هذه^(٣) من الاعتبار الحاصل
بمجرد انشائه ؟

وأما الدفع^(٤) ، فهو : أن الملك يقال بالاشتراك

شيء في الخارج كالهيئة الحاصلة من التعمم ونحوه .

(١) أي : بالجعل والانشاء ، بل بأسباب آخر تكوينية كالتعمم والتقمص
ونحوهما .

(٢) وهي هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل
المحيط بانتقال المحاط ، فتللك الهيئة الخاصة الحاصلة بلبس القميص المنتقل
بانتقال لابسه هو الملك ، وهذا المعنى الخارجي أجنبي عن الملكية الاعتبارية
الحاصلة بالعقد .

(٣) أي : وأين هذه الحالة المسماة بالملك والجدة من الاعتبار الحاصل
بالانشاء ؟

(٤) محصل ما أفاده في دفع التوهم المزبور هو : أن الملك مشترك لفظي بين
معنيين ، أحدهما : ما يكون من المقولات التسع ويسمى بالجدة أيضاً ، وهي
عبارة عن هيئة خاصة حاصلة من احاطة شيء كالعمامة والقميص مثلاً بالبدن ، فيقال
لهذه الهيئة : « الملك » والملكية بهذا المعنى من المحمول بالضميمة ، لأن لها
ما يحاذيها في الخارج .

ثانيهما : اختصاص شيء بشيء خاص ، وهذه الاضافة والخصوصية تنشأ
تارة من اسناد وجود الشيء الثاني الى الأول كالعالم ، فانه ملك له سبحانه وتعالى
لاستناد وجوده اليه جل وعلا ، لكونه مفاضاً منه عز وجل وهو قيتومه ، وهذه الملكية
من مقولة الاضافة الاشرافية التي هي عبارة عن فيض الوجود المنبسط ، وبذلك
الاضافة يتحقق المضاف اليه . والملكية المنتزعة من هذا المعنى من معاني الملك

على ذلك^(١) ويسمى بالجدة أيضاً^(٢) ، وعلى^(٣) اختصاص شيء بشيء خاص ، وهو^(٤) ناش اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملكاً للباري جل ذكره^(٥) ، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس

هي الملكية الحقيقية .

وأخرى تنشأ من التصرف والاستعمال كما في حدوث الملكية باحياء الموات وحياسة المباحات .

وثالثة تنشأ من العقد والانشاء ، كما اذا باع عقاره وأراضيه مع بعد المسافة بينها وبين المشتري ، فان ملكية المشتري لها مع عدم تصرفه فيها تكون منتزعة عن العقد ، فتحصل مقولة الاضافة والربط الخاص بين المشتري والممثن بنفس الايجاب والقبول .

ورابعة تنشأ من سبب غير اختياري كالموت الموجب لملكية الوارث لما تركه الميت ، وكتملك الموقوف عليه للعين الموقوفة بالوقف الخاص .
اذا عرفت هذا فاعلم : أن المعنى الثاني هو الملكية الاعتبارية التي تنشأ من مناشيء مختلفة كما عرفت ، والملك الذي لا يقبل الانشاء لكونه خارجياً هو معناه الأول ، والذي يقبل الانشاء هو معناه الثاني ، ولا ينبغي أن يشبه أحدهما بالآخر حتى يقال بعدم صحة اعتبار الملكية بمجرد الانشاء .

(١) أي : على الملكية المقولية الخارجية الحاصلة من مثل التعمم .

(٢) يعني : كما يسمي بالملك .

(٣) معطوف على « ذلك » وهذا شروع في بيان المعنى الثاني للملك .

(٤) أي : والاختصاص ناش اما من اسناد وجود شيء الى شيء... الخ .

(٥) فمن جهة افاضة الوجود يكون العالم مضافاً اليه تعالى وملكاً له . وقد

يكون هذا الاختصاص من جهة كون المختص به واسطة في انفتاح أبواب الفيض والبركات على الشيء المختص ، ككون الأرض وما فيها ملكاً للنبي والامام عليهما

لزيد بر كوبه له^(١) وسائر تصرفاته فيه^(٢) ، أو من جهة انشائه^(٣) والعقد مع من اختياره^(٤) بيده كملك الاراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً و عرفاً^(٥) ، فالملك الذي يسمى بالجدة

الصلاة والسلام، لما ورد عن عاشر أئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام : « بكم فتح الله وبكم يختم وبكم ينزل الغيث وبكم يمنع السماء أن تقع على الأرض الا باذنه » .

(١) الأولى تبديله بـ « عليه » .

(٢) كسقي الزرع به وحمل الأثقال عليه، ومثل هذه التصرفات حيازة المباحات، فان حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص كركوب الفرس .

(٣) أي : انشاء الاختصاص ، و« أو من » كسابقه معطوف على « امامن » .

(٤) الطرف متعلق بالعقد، والضمير راجع الى الشيء، و« للمشتري، بمجرد » متعلقان بـ « الملك » والمراد بـ « من » الموصولة من له ولاية التصرف في المال سواء أكان مالكا له أم نائبا عن المالك بنحو من أنحاء النيابة ، أم ولياً عليه . والتقييد بالبعيدة لاجراخ الاختصاص الناشئ من التصرف والاستعمال كركوب الفرس، بأن تمحض منشؤه في العقد والانشاء، ولذا خصه بالمشتري، مع أن البائع أيضاً يملك الثمن ، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه ، اذ الغالب في المعاملات كون الثمن من النقدين ونحوهما مما هو مورد التصرف والابتلاء غالباً .

والحاصل : أن الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف ، فالمشتري يملك العقار مثلا بسبب العقد مع ولي التصرف في العقار كالمالك أو وليه أو وكيله .

(٥) قيدان للملك ، والفرق بينهما واضح ، اذ قد يحصل الملك عرفاً فقط كما في بيع الخمر والخنزير ، فحصول الملك شرعاً و عرفاً بالبيع منوط بكون

أيضاً^(١) غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناش من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالارث^(٢) ونحوهما^(٣) من الأسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضاً^(٤) (٥)

المال صالحاً للانتقال شرعاً كالأعيان المحللة نظير الحنطة .

(١) يعني : كما يسمي بالملك .

(٢) المراد به الموت ، فالأولى تبديله به ، لأنه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص في مقابل السبب الاختياري له كالعقد .

(٣) الضمير يرجع الى خصوص العقد والارث بقرينة قوله : « من الأسباب الاختيارية وغيرها » فيراد من الأسباب الاختيارية غير العقود النواقل مثل حيازة المباحات واحياء الموات ، ومن الأسباب غير الاختيارية كالارتداد الفطري ، لانتقال أموال هذا المرتد الى ورثته وهو حي ، فيكون كالموت الموجب للارث . والارتداد وان كان فعلاً اختيارياً للمرتد ، الا أنه غير اختياري لو ارثه ، وهذا هو المقصود من السبب غير الاختياري .

(٤) كما يطلق على الأمر الاعتباري وهو الاختصاص الذي يكون من مقولة الاضافة .

(*) قد يقال : ان الملكية الاعتبارية تكون من سنخ الملكية الحقيقية أعني مقولة الجدة ، بتقريب : أن الواجدية والاحاطة لها مراتب أقواها ملكية السموات والأرضين له تعالى ، وأي واجدية أقوى من واجدية العلة لمعلولها الذي يكون من مراتب وجودها ، نظير واجدية النفس للصور المخلوقة لها ، ودون هذه المرتبة واجدية أولي الأمر صلوات الله عليهم أجمعين ، لأنها من مراتب واجديته جل وعلا ، ودونها واجدية الشخص لما يملكه وان لم يكن تحت تصرفه ، ودونها الواجدية الحاصلة من احاطة شيء بآخر كالتقبص المحيط بالبدن .

لكن فيه أولاً : أنه لاوجه لجعل الملكية الاعتبارية من مراتب الملكية الحقيقية

والغفلة^١ عن أنه بالاشتراك بينه^٢ وبين الاختصاص الخاص والاضافة^٣ (٥)
الخاصة الاشرافية كملكه تعالى للعالم ،

(١) معطوف على « اطلاق » وضمير « انه » راجع الى « اطلاق » يعني : أن منشأ التوهم هي الغفلة عن كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدة والاضافة، وهي الاختصاص ، فعن صدر المتألهين بعد ذكر مقولة الجدة واطلاق الملك عليها ما لفظه : «وقد يعبر عن الملك بمقولة له، فمنه طبيعي ككون القوى في النفس ، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ، ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح ، فان هذا من مقولة المضاف لاغير .»

(٢) يعني : بين الملك المقولي وبين الاضافة الخاصة الحاصلة بأحد الموجبات المذكورة، والأولى أن يقال « بينها » لرجوع الضمير الى مقولة الجدة حقيقة .
مع أنه لاسنخية بينهما وان كان لكل منهما مراتب .

وثانياً : أن تنظير واجديته تعالى بواجدية النفس للصور والعلة للمعلول غير صحيح، لعدم كونه تعالى علة للكائنات، بل هو موجود لها بالارادة والاختيار، ولأسنخية بين الواجب والممكن حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جل وعلا .
وعليه فالملكية الاعتبارية العقلانية تغاير الحقيقية وليست من مراتبها .

(*) الظاهر كون الواو عاطفة لـ « الاضافه » على « الاختصاص » لكنه ليس كذلك ، اذ ليس قوله : « والاضافة الخاصة » قسماً ومغايراً للاختصاص ، بل هي بيان لأحد قسميه ، وما ذكره هنا ملخص ما بينه بقوله : « وعلى اختصاص شيء بشيء خاص ، وهو ناش اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملكاً للباري جل ذكره الخ » فحق العبارة أن تكون هكذا « وبين الاختصاص الخاص الناشئ من الاضافة الاشرافية أو المقولية . . . الخ » وتوهم كون العطف تفسيرياً فاسد ، لكون الاضافة الاشرافية والمقولية منشأ للاختصاص لآعينه حتى يكون مفسراً له ، فتدبر .

أو المقولية^(١) كملك غيره [تعالى] لشيء بسبب من تصرف واستعمال
أوارث أو عقد أو غيرهما من الاعمال^(٢) ، فيكون^(٣) شيء ملكاً لأحد
بمعنى ولاخر بالمعنى الاخر، فتدبر^(٤) (٥) .

(١) معطوف على : « الاشراقية » وهي في غيره تعالى .

(٢) قد تقدم تفصيل ذلك كله .

(٣) هذا متفرع على اختلاف معنى الملك وتعددده، فان ملكية العين التي استولى
الغاصب عليها متصرفاً فيها تصرفاً خارجياً تكون بمعنى الجدة ، لأنها - كما
تقدم - هي الهيئة الخاصة الحاصلة من احاطة شيء بشيء كالعمامة والقميص
المحيطين بالبدن ، و ملكية تملك العين كالعمامة لملكها الشرعي تكون بمعنى
الاختصاص الذي هو اضافة مقولية .

(٤) لعله اشارة الى منع كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدة والاختصاص
الذي هو مسن الاضافة الاشراقية أو المقولية ، لامكان أن يقال : ان الملك بمعنى
الاختصاص القابل للانشاء هو الملك بمعنى الجدة ، غاية الأمر أن الملك الانشائي
هو الجدة ادعاء، فتدبر . هذا تمام الكلام في القسم الثالث من الأحكام الوضعية،
وبعد الفراغ عن الأقسام الثلاثة تعرض المصنف لبيان حكمها من جريان الاستصحاب
فيها وعدمه كما سيأتي .

(*) بقي الكلام في جملة من الأمور المختلف فيها ، فمنها الصحة والفساد
فقيل بكونهما من الأحكام الوضعية، وقيل بكونهما من الأمور الواقعية غير المجعولة،
وقيل بكونهما من الأمور الانتزاعية ، وقيل بالتفصيل كما تقدم نقله عن المصنف ،
وله في الحاشية نظر آخر، فقال فيها: « وأما الصحة والفساد في العبادات فهما من
قبيل لوازم الماهيات، وقد أشرنا الى أنها تتبعها في الجعل تكويناً وتشريعاً، فمعنى
نفي الجعل فيهما نفيه عنهما مستقلاً لا مطلقاً »^(١) .

والحق أن يقال بعدم كونهما من الأحكام الوضعية مطلقاً سواء أكانت الصحة بمعنى الخصوصية المترتبة على الشيء بحسب طبعه كصحة الفواكة كالرمان ، أم بمعنى التمامية كما هو المقصود بها في مسألة الصحيح والأعم . أما على المعنى الأول فلأن الخصوصيات الكامنة في الأشياء أمور تكوينية غير قابلة للجعل ، بل هي من دواعي الجعل وعلله ، فليست منتزعة عن الحكم الشرعي فضلاً عن تعلق الجعل بها . وأما على المعنى الثاني فكذلك ، إذ المقصود بالتمامية موافقة المأتي به للمأمور به الأولي وواجديته لجميع ماله دخل فيه شرطاً وشرطاً ، ويقابلها مخالفته له ، ومن المعلوم أنهما أجنبيتان عن الحكم الوضعي ، لكونهما من أوصاف المأتي به ، لامن شؤون المأمور به الداخلة في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع . هذا في المأمور به الأولي .

وكذا الحال في المأمور به الثانوي أو الظاهري كالصلاة بالوضوء منكوساً أو بالمسح على الخف ، والصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية والأصول العملية كموارد قاعدة التجاوز والفراغ وحديث « تعاد » ونحو ذلك كالحكم بصحة صلاة من أجهر في موضع الاخفات جهلاً وبالعكس ، فان غاية ما يمكن أن يقال في مجعولية الصحة بالأصالة في أمثالها هو كون الاجزاء حكم الشارع .

لكنه غير ظاهر ، ضرورة عدم تصرفه في مفهوم الصحة التي هي المطابقة ، وانما الاختلاف في موضوع الانطباق ، فقد يكون ثابتاً بالحكم الأولي ، فصحته انطباق المأمور به بذلك الأمر على المأتي به ، وقد يكون ثابتاً بالحكم الثانوي . وهو اما بمعنى جعل البديل المسمى بالقناعة في مقام الامثال ، واما تقييد الواقع ، وعلى كلا التقديرين يكون التصرف الشرعي في ناحية المأمور به ومتعلق الخطاب ، فننتزع الصحة من مطابقة المأتي به مع ذلك المأمور به الثابت بدليل ثانوي ، كما ينتزع الفساد من عدمها .

ومما ذكرنا يظهر غموض ما ادعاه المصنف (قده) في الحاشية « من كون الصحة في العبادات كلوازم الماهية تتبعها في الجعل تكويناً أو تشريعاً » وذلك لوضوح انتزاع وصف الصحة من انطباق المأمور به بالأمر الأولي أو الثانوي على المأتي به خارجاً من دون تعلق جعل بها كما عرفت ، بل جعل الصحة شرعاً مع وجود الدليل الثانوي المبين لكيفية المأمور به المفروض انطباقه على المأتي به لغو ، اذ نفس ذلك الدليل سواء أكان اجتهادياً كحديث « لاتعاد » أم أصلاً عملياً كفإدعتي التجاوز والفراغ يقتضي كون مدلوله مأموراً به ومستلزماً لاجزاء ما ينطبق هو عليه من الفرد الخارجي ، والا كان الأمر به لغواً .

وبالجملة : فالاجزاء في ظرف انطباق الطبيعي المأمور به عقلي ، فلا معنى لجعل الصحة شرعاً الامع انكشاف الخلاف في بعض الموارد الكاشف عن عدم الأمر كما لا يخفى . وعليه فما ذكرناه في مسألة الاجتماع من كون الصحة في المأمور به الثانوي أو الظاهري حكماً شرعياً غير سديد ، نعم لا بأس بما ذكرناه هناك من عدم كون الفساد حكماً شرعياً ، بل هو في جميع الموارد منتزع من عدم الانطباق ، هذا كله في العبادات .

وكذا الحال في المعاملات ، فان صحتها منتزعة أيضاً عن انطباق ما جعله الشارع تأسيساً أو امضاء موضوعاً للأثر الشرعي على الفرد المحقق في الخارج ، فمع انطباقه عليه لا يعقل عدم صحته ، للزوم الخلف ، اذ يلزم عدم موضوعيته لما جعله الشارع موضوعاً لحكمه ، نظير الصلاة ، فكما لا يعقل عدم الاجزاء مع انطباقها بجميع مالها من الاجزاء والشرائط على الفرد الخارجي ، فكذلك لا يعقل في المعاملة التي جعلت موضوعاً للأثر الشرعي مع انطباقها بما لها من القيود على ما وقع في الخارج ، اذ عدم الاجزاء فيها أيضاً مستلزم للخلف .

والحاصل : أن الحق عدم مجعولية الصحة والفساد مطلقاً من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات ، وبين الصحة والفساد الواقعيين والظاهريين ،

فان انطباق الطبيعي على فرده قهري والاجزاء عقلي .
 ثم ان للمحقق الاصفهاني (قده) حاشية في المقام ينبغي ملاحظتها، ولم نتعرض
 لها رعاية للاختصار ، والله تعالى هو الهادي الى الصواب^(١) .
 ومنها : العزيمة والرخصة، وقد فسرنا بالمشروعية وعدمها أي بالسقوط على
 وجه الالزام وعلى وجه التسهيل . وهذا المعنى في الرخصة لا يرجع الى الحكم
 التكليفي أعني الاباحة ، كما تقدم في التوضيح، فلعل الأولى في معنيهما أن يقال:
 ان العزيمة سقوط الأمر بجميع مراتبه كصلاة الحائض ، والرخصة سقوطه ببعض
 مراتبه كاستحباب ما كان واجباً أو مستحباً مؤكداً .

ومنها : الطهارة والنجاسة ، فقبل كما عن قواعد الشهيد بكونهما حكمين
 تكليفيين ، فالطهارة هي جواز الاستعمال في الأكل والشرب، والنجاسة هي وجوب
 الاجتناب عن الشيء استقذاراً . وقيل بكونهما من الاعتبارات الوضعية المجعلولة
 بالاستقلال كالملكية والزوجية ونحوهما . وهو مختار جمع من المحققين، وقيل
 بكونهما منتزعتين من الحكم التكليفي ، من دون جعل لهما بالاستقلال كما يستفاد
 من بعض كلمات الشيخ الأعظم . وقيل بكونهما من الأمور الواقعية التي كشف
 عنهما الشارع . ونسب جمع منهم سيدنا الاستاد تبعاً لشيخه المحققين الميرزا
 النائيني والعراقي هذا القول الى الشيخ (قدم) والأصل فيه ما ذكره في كتاب
 الطهارة في النظر السادس قبل البحث في الأعيان النجسة بقوله : «وقد يطلق أي
 الطهارة - على صفة حقيقية أو اعتبارية فسي الأجسام ، ويقابلها بهذا المعنى
 النجاسة، فهي النظافة والخلو عن النجاسة ، والنجاسة لغة الفذارة ، وشرعاً فذارة
 خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في أمور مخصوصة،
 فكل جسم خلا عن تلك الفذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف . ويظهر من
 المحكي عن الشهيد في قواعد أن النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب

.....

استفذاراً واستنفاراً .

وظاهر هذا الكلام أن النجاسة عين الحكم بوجود الاجتناب، وليس كذلك قطعاً ، لأن النجاسة مما يتصف به الأجسام ، فلا دخل له في الأحكام . فالظاهر أن مراده أنها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجود الاجتناب للاستفذار أو الاستنفار . وفيه: أن المستفاد من الكتاب والسنة أن النجاسة صفة متأصلة يتفرع عليها تلك الأحكام وهي الفذارة التي ذكرناها ، لأنها صفة منتزعة من أحكام تكليفية ، نظير الأحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية والمانعية . ثم دعوى أن حكم الشارع بنجاسة الخمر لأجل التوصل الى الفرار عنها ، ولتزيد نفرة الطباع عنها ليست بأولى من دعوى أن حكمه بوجود التنفر عنها لأجل فذارة خاصة فيها ... الخ . وهذه العبارة وان كانت ظاهرة في كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، لكنه (قده) في الرسائل في تعقيب كلام الفاضل التونسي خالف ذلك، ففي العبارة المتقدمة عنه في التوضيح جعل الطهارة والنجاسة مرددين بين كونهما من الاعتبار المنتزعة عن التكليف ومن الأمور الواقعية، وفي موضع آخر قال في الرد على الفاضل : « وان كان- أي المستصحب- أمراً شرعياً كالطهارة والنجاسة فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعية مسببة عن أسباب . . . » وقال بعده بأسطر : « فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي » .

وهذه الكلمات لانهلوا من تهافت مع ما أفاده في كتاب الطهارة ، ضرورة أن جعلهما تارة حكمين شرعيين وأخرى اعتبارين منتزعين من التكليف يناهين كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع ، وحيث انه (قده) أحدث عهداً بكتاب الرسائل فلعله عدل عما اختاره في كتاب الطهارة الذي حكى تأليفه في أوائل أمره . وعليه فالنسبة المزبورة على إطلاقها غير مستقيمة .

وكيف كان فقد أورد على ما أفاده الشيخ في كتاب الطهارة- من كون الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية دون المجعولات الشرعية - أولاً: بأنه خلاف ظواهر

الأدلة، اذ ظاهرها أن الشارع حكم بالنجاسة في شيء وبالطهارة في شيء آخر بما هو شارع، لأنه أخبر عن حقيقة الأشياء بما هو من أهل الخبرة، حيث إن الأمر بالاجتناب عن النجاسات يصير حينئذ إرشاداً .

وثانياً : بأنه لو قلنا به في مثل البول والكلب ونحوهما من القذارات العرفية، لكن يشكل الالتزام به فسي نجاسة بدن الكافر ، اذ كيف يمكن القول بأن الاسلام واطهار الشهادتين مزيل لعرض خارجي عن بدنه . وأبعد منه الالتزام بهذا التبديل في مثل ولد الكافر بالتبعية ، فيكون الحكم بنجاسته قبل اقرار والده بالشهادتين اخباراً عن قذارته الواقعية ، والحكم بطهارته بعده اخباراً عن نظافته الواقعية ، فانه خلاف الوجدان .

وثالثاً : بأنه لا يمكن القول بكون الحكم بالطهارة اخباراً عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرية، اذ الحكم بطهارة الشيء المشكوك فيه الذي يحتمل أن يكون نجساً في الواقع لا يمكن أن يكون اخباراً عن النظافة الواقعية ، ولا بد من القول بجعولية الطهارة في مثله (١) .

لكن يمكن استفادة معنى آخر من كلام الشيخ احتمله سيدنا الاستاد (قده) في مجلس المدرس من : أن المراد بالكشف عن الأمر الواقعي ليس هو الاخبار والحكاية ، لعدم مناسبة ذلك لمقام الشارعية المقتضي لحمل الخطابات على كونه بصدد التشريع واعمال سيادته ، بل المقصود بالأمر بالاجتناب الذي هو أمر مولوي الكشف عن ملاكه وهو القذارة الموجودة في الأشياء ، بتقريب : أن عمدة ما استفيد منه نجاسة بعض الأشياء هو النصوص الامرة بالغسل كالأمر بغسل الثوب من أبوال مالا يؤكل لحمه ، والا فلفظ النجاسة لم يذكر في غالب الروايات وان ورد في تنجيس الخمر « ما على الميل من الخمر ينجس حباً من الماء » وكذا في تنجيس الكر بالتغير، ويستكشف من الأمر بالغسل كون النجاسة

.....
 خصوصية كامنة في الشيء لا ترفع الا بالماء أو المسح على الارض ، أو الشمس ،
 وتلك الخصوصية دعت الشارع الى جعل أحكام للشيء المتصف بالنجاسة ،
 فالنجاسة أعني تلك الخصوصية تكون نظير الملاكات في الأحكام التكليفية . ولو
 كانت النجاسة أمراً اعتبارياً لم يكن معنى لغسلها بالماء مثلاً ، فان الأمر بالغسل
 كاشف عن كون النجاسة المجهولة ماهيتها شيئاً تكوينياً خارجياً ، لا مجرد أمر
 اعتباري ، اذ عليه لا معنى لغسلها بالماء الذي هو من الأعيان الخارجية ، فالنجاسة
 كغير المأكول المحكوم بأحكام ، فكما أن مالا يؤكل من الأمور الخارجية
 فكذلك النجاسة ، ويقابلها النظافة التي رتب عليها أحكام شرعية .

ومن هنا يصح أن يقال: ان النجاسة أمر وجودي، والطهارة أمر عدمي، وتظهر
 الثمرة بين وجوديتهما ووجودية أحدهما خاصة في جريان الأصول وعدمه .
 والحاصل: أن الأمر بالصلاة كما يكون مولوياً كاشفاً انما عن الملاك وان لم
 ندركه كذلك الأمر بالاجتناب عن النجس ، فانه خطاب مولوي كاشف عن
 الخصوصية الكامنة فيه، وليس أمر الشارع لمجرد تمييز المصداق حتى يكون ارشاداً
 الى القذارة غير المدركة عرفاً .

وعليه فاشكال لزوم حمل الأوامر والنواهي على الارشاد غير متجه .
 وأما اشكال طهارة ولد الكافر ونجاسته بالتبعية فهو مجرد استبعاد لا يقتضي
 بنفسه مجعولية الطهارة والنجاسة مع احتمال أن يكون الوجه فيه الربط الوثيق بين
 النفس والبدن، وتكون قذارة روح المشرك بل مطلق الكافر لأجل بعده عن حضرة
 الخالق المنان عز وجل موجبة لتأثر جسمه بها، فيكون محكوماً بالنجاسة ، وبمجرد
 تلفظه بالشهادتين وتسليمه للحق تنقلب تلك القذارة المعنوية الى طهارة كذلك
 وتسري الى بدنه فيطهر . وانكار هذا التأثير والتأثر بين النفس والبدن منوط بحجة
 واضحة مفقودة . واحتمال هذا الوجه فيه كاف في تمامية ما أفاده الشيخ (قده) من
 كون النجاسة حقيقة مجهولة الكنه عنا .

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل^(١) ، فقد عرفت أنه لا مجال

(١) يعني : إذا عرفت أن قسماً منه غير قابل للجعل الشرعي لأصالة ولا تبعاً ، بل هو أمر تكويني ذاتي كالسببية وغيرها من أجزاء علة التكليف ، وقسماً منه ليس الامجعولاً بتبع التكليف وهو الجزئية وغيرها مما يكون دخيلاً في متعلق التكليف ، وقسماً منه مجعول بالاستقلال ، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوحي (ره) في اعتبارها الاستصحاب بين التكليف والوضع ، حيث إن القسم الأول منه لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً ، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له . ومجرد ترتيب الحكم الشرعي كوجوب الصلاة على السبب كالدلوك لا يصحح جريان الاستصحاب في السببية ، إذ ليس ترتيب الحكم الشرعي على سببه شرعياً بل هو عقلي ، ومن المعلوم أن اتصاف الحكم بكونه شرعياً منوط بأمرين أحدهما أن يكون مما أنشأه الشارع ، والآخر أن يكون ترتيبه شرعياً أيضاً ، كما إذا قال : « المستطيع يجب عليه الحج » فإن ترتيب وجوب الحج على المستطيع شرعي ، لأن المستطيع موضوع في لسان الخطاب للوجوب . وهذا بخلاف سببية الدلوك ، فإن ترتيب الوجوب عليها ليس شرعياً ، لأن ترتيب الوجوب عليه مستند إلى الخصوصية الذاتية الكامنة فيه ، وليس كترتيب وجوب الحج على المستطيع حتى يصح استصحاب سببية الدلوك إذا شك في بقائها كصحة استصحاب الاستطاعة إذا شك في بقائها ، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعة واستصحاب سببية الدلوك .

والحاصل : أن الاستصحاب لا يجري في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو ما لاتناله يد الجعل أصلاً . ويجري في القسم الثاني وهو ما يكون مجعولاً بالتبع كالجزئية المنتزعة عن الحكم التكليفي المتعلق بجملة أمور . كما يجري في القسم الثالث أيضاً بالأولوية ، لكونه كالحكم التكليفي مجعولاً مستقلاً .

وأما الأشكال الثالث فهو أجنبي عن كلام الشيخ ، إذ لا شك في أن الطهارة الظاهرية اعتبارية لا واقعية ، لكن محط كلامه كما لا يخفى على من لاحظته هو الطهارة والنجاسة الواقعتان ، فلامجال للنقض عليه بأن الطهارة الظاهرية مجعولة لا واقعية .

لاستصحاب دخل ماله الدخل^(١) في التكليف اذا شك في بقاءه على ما كان عليه من^(٢) الدخل ، لعدم^(٣) كونه حكماً شرعياً ، ولا يترتب^(٤) عليه أثر شرعي . والتكليف^(٥) وان كان مترتباً عليه ، الا أنه ليس بترتب شرعي^(٦) ، فافهم^(٧) ،

(١) كالسببية والشرطية والمانعية للتكليف .

(٢) تفسير للموصول في « ما كان » والمراد به السببية ونحوها .

(٣) تعليل لقوله : « لامجال » وعدم كون مثل السببية حكماً شرعياً واضح ، لأنها أمر ذاتي تكويني غير قابل للجعل التشريعي .

(٤) الأولى أن يقال : « ولا ما يترتب ... » والمقصود أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يندرج في استصحاب الموضوعات ذوات الاثار الشرعية .
(٥) يعني: أن التكليف الشرعي كوجوب الظهين وان كان يترتب عليه، لكن ترتبه ليس بشرعي كما عرفت بيانه .

(٦) مع أن هذا الترتب الشرعي مما لا بد منه في استصحاب الموضوعات ، فاذا علمنا بوجوب المقتضي لوجوب الصلاة وبوجود مانعه ، ثم علمنا بارتفاع المانع وشك في بقاء المقتضي لم يجز استصحاب بقاء المقتضي ، لعدم كون المقتضي بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له ، وانما هو داع للشارع الى انشاء الوجوب عند تحققه، وعلى تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم . لكن الاشكال كله في عدم كون هذا الترتب شرعياً ، فان ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع وانما هو أمر واقعي .

(٧) لعله اشارة الى امكان عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الموضوع والسببية، بأن يقال: ان مجرد كون السببية أمراً ذاتياً لا يمنع عن جريان الاستصحاب، والا لما جرى في الموضوع أيضاً ، لأن موضوعية الموضوع تكون أيضاً بما فيه من الملاك تكوينياً ، والا يلزم الجزاف ، فتأمل .

وأنه^(١) لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل .
حيث انه كالتكليف^(٢) . وكذا ما كان مجعولا بالتبع^(٣) ، فان أمر وضعه
ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه^(٤) ، وعدم^(٥) تسميته حكماً
شرعياً - لو سلم - غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً .

(١) معطوف على « أنه لامجال » وقد عرفت توضيحه، وضمير « انه » للشأن.
(٢) في جريان الاستصحاب فيه بالبداية ، فان القسم الثالث مجعول بالأصالة،
وضمير « أنه » راجع الى « الوضع » .

(٣) وهو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعية ، ولذا
أجرى المصنف البراءة الشرعية في الجزئية في بحث الأهل والأكثر الارتباطيين،
لأنها مما تنالها يد الجعل ولو تبعاً لجعل منشأ انتزاعها .

(٤) هذا الضمير وضميراً « وضعه ، رفعه » راجعة الى الموصول في « ما كان »
المراد به الحكم الوضعي، وحاصله : أن الجزئية يجري فيها الاستصحاب وجوداً
وعدمياً باعتبار منشأ انتزاعها وهو الأمر الضمني المتعلق بالسورة مثلاً .

(٥) مبتدأ خبره « غير ضائر » وهو إشارة الى توهم ودفعه . أما التوهم فحاصله:
أن عدم تسمية المجعول التبعي - كالجزئية للمأمور به - حكماً شرعياً في الاصطلاح
يقدر في جريان الاستصحاب فيه . وأما الدفع فملخصه : أن ذلك غير قادح في
جريانه ، لأن مناط صحة جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحاً على المستصحب
بل مناطها هو كونه مما يؤخذ من الشارع وان لم يصدق عليه الحكم اصطلاحاً
كالماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والحج وغيرها ، ضرورة جريان الاصول
العملية فيها مع عدم صدق الحكم عليها .

هذا مضافاً الى أن منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه ورفع يد

الشارع غير مسلم ، واليه أشار بقوله : « لو سلم » .

نعم لامجال لاستصحابه^(١) لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه^(٢) ،
فافهم^(٣) .

(١) أي : لاستصحاب ما كان مجعولا بالتبع ، وهذا استدراك على جريان الاستصحاب في المجعول التبعي ، وحاصله : أن الاستصحاب وان لم يكن مانع من جريانه فيه ، إلا أنه لاتصل النوبة الى جريانه فيه ، لوجود الأصل الحاكم وهو استصحاب الحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الجزئية ونحوها .

(٢) هذا الضمير وضمير « سببه » راجعان الى المجعول التبعي ، والمراد بالسبب ومنشأ الانتزاع هو الحكم التكليفي كما عرفت آنفاً .

(٣) لعله اشارة الى جريان الاستصحاب في المجعول التبعي اذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه في السبب كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسياً المعارض لاستصحاب عدم وجوب الأكثر كذلك ، فانه يجري حينئذ استصحاب عدم جزئية المشكوك بلا مانع اذا فرض ترتب أثر شرعي على هذا الاستصحاب في نفسه ، والا فلا كما اذا قلنا ان الجزئية ونحوها من الأمور الانتزاعية ليست موضوعات للآثار ، لعدم قيام المصلحة بأمر انتزاعي . وعلى هذا فيكون المجعول التبعي كالقسم الأول وهو السببية ونحوها للتكليف في عدم جريان الاستصحاب فيه .

ثم ان هاهنا تنبيهات (١)

الاول (٢) : أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ،

تنبيهات الاستصحاب

(١) لما فرغ المصنف (قدّه) من الاستدلال على القول المختار تعرض تبعاً للشيخ الأعظم (قدّه) لتنبيهات الاستصحاب الباحثة اما عن أحوال اليقين والمتيقن كالسنة الأول ، واما عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر وغيره ، واما عن الأثر العملي المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع والثامن والتاسع . لكنه (قدّه) خالف الشيخ في عدد التنبيهات والأمور المبحوث فيها ، لأنه أسقط ما عنونه الشيخ في التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب في المستقلات العقلية - تعويلاً على ما أفاده في أوائل الاستصحاب من عدم الفرق في جريانه في الحكم الشرعي بين أن يكون مستنده النقل أو قاعدة الملازمة . كما أن الماتن زاد التنبيه الأول والثاني والعاشر ، فبلغ المجموع عدداً ميموناً وهو أربعة عشر تنبيهاً . وعلى كل فهذه التنبيهات تتضمن مطالب هامة لا يسع الطالب اهمالها والغض عنها .

التنبيه الاول : اعتبار فعلية الشك واليقين

(٢) غرضه من هذا الأمر بيان اعتبار فعلية اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب ، وعدم كفاية وجودهما التقديري فيه ، فهذا التنبيه متكفل لأصل وهو اعتبار فعلية اليقين والشك ، وفرع وهو الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى وشك بعد الفراغ في أنه تطهر أم لا .

وتعرض الشيخ الأعظم في خامس الأمور التي قدمها على ذكر الأقوال لاعتبار فعلية الشك، قال (قدّه) : « ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات

اليه ، أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وان فرض الشك فيه على تقدير الالتفات .
 ويفهم اعتبار فعلية اليقين مما ذكره في ثاني الأمور التي تعرض لها في خاتمة
 الاستصحاب ، حيث قال : « الأمر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون
 في حال الشك متيقناً لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكاً في البقاء »
 فان هذه العبارة وان كانت ناظرة الى جهة أخرى وهي عدم سراية الشك الى نفس
 المتيقن كما هو حال قاعدة اليقين ، لكنها تدل على تسلم وجود اليقين حال الشك
 في البقاء في تحقق الاستصحاب . بل التعبير بالتحقق كما في عبارة الرسائل أولى
 من التعبير بالشرط كما في المتن « يعتبر في الاستصحاب » ضرورة تقوم الاستصحاب
 بذلك كتقوم منجزية العلم الاجمالي بكونه علماً بحكم فعلي ، وتقوم كل حكم بوجود
 موضوعه .

وقد سبقهما صاحب الفصول في التنبيه على هذا الأمر ، فقال في جملة ما أورده
 على كلام الفاضل السبزواري تاركاً للتعرض لما يتفرغ على اعتبار فعلية اليقين والشك
 ما لفظه : « ان اليقين في أخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك
 الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقاً فعلياً لا تقديرياً » .
 وكيف كان فتوضيح المتن منوط بالإشارة الى أمور مسلمة :

أحدها : أن كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثاً وبقاء حتى قيل : « ان فعلية
 الحكم – أي وجوده – بوجود موضوعه » فلاحكم بدونه .

ثانيها : أن الشك واليقين وكذا الظن من الحالات الوجدانية والصفات النفسانية
 التي لا يعقل تحققها للغافل ، بداهة أن الانسان في حال الغفلة لا يصدق عليه العالم
 ولا الظان ولا الشاك ، بل يصدق عليه نقيضها ، والاي لزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما ،
 ومن المعلوم أن فعلية هذه الصفات عين وجودها ، وعدم فعليتها عين عدمها .

ثالثها : أن موضوع الاصول العملية ومنها الاستصحاب – التي هي أحكام ظاهرية
 ووظائف للشاك والمتحير في الأحكام الواقعية – هو الشك الذي قد عرفت أنه

فلا استصحاب مع الغفلة ،

كالبقين والظن من صفات الانسان الملتفت، ولذا قيّد الشيخ (قده) في أول الرسائل المكلف بالملتفت . ومن هنا يظهر أن موضوع الحكم الواقعي يخالف موضوع الحكم الظاهري ، لعدم تفيد الأول بالالتفات ، بخلاف الثاني، فان قوامه بالالتفات الشكّي ، وبدون الشك لا وجود للحكم الظاهري حقيقة .

نعم قد تكون الوظيفة المقررة في حال الجهل بالحكم أو الموضوع - أوفي حال الغفلة - بالغة مرتبة الفعلية وان لم تصل الى المكلف ولم تنتجز عليه ، وذلك لكون الغرض من جعلها تعيين وظيفة الجاهل بالواقع وتبديل تكليفه بتكليف آخر، ولم يؤخذ حيثية تنجيز الواقع والاعذار عنه في انشائها ، وذلك مثل ما دل على صحة الصلاة بلاسورة حال الغفلة عنها ، فان الاتي بالصلاة الفاقدة للسورة غفلة قد أطاق ما هو المجعول في حقه واقعاً حتى اذا لم يعلم بتشريع هذه الوظيفة الثانوية، فيكون مستحقاً للثواب ، لامتناله للتكليف الفعلي وهو الصلاة الفاقدة للسورة التي هي وظيفة الغافل . وكذا في الاخفات في موضع الجهر وبالعكس ، والاتمام في موضع القصر .

وعليه فلا تناط فعلية هذا القسم من الوظائف المقررة للجاهل بوصولها ، لعدم كون الغرض من جعلها تنجيز الواقع ، بل هي وظائف لحاله الفعلي أعني حال الغفلة . وهذا بخلاف الأصول العملية، اذ المقصود من تشريعها اما ايبصال الواقع كما في الاحتياط الشرعي والاستصحاب المثبت للتكليف ، واما الاعذار عنه كما في البراءة الشرعية والاستصحاب النافي للتكليف .

واتضح من هذه الأمور وجه اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب كوضوح اعتبار فعلية الشك في سائر الأصول العملية ، بل ينبغي عده من القضايا التي قياساتها معها .

فالنتيجة : أنه مع الغفلة لانهيار في الحكم الواقعي ، لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا يجري فيه الاستصحاب الراجع للتحير، فوجود الشك الفعلي - وكذا

لعدم ^(١) الشك فعلا ولو ^(٢) فرض أنه يشك لو التفت ، ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ، ولاشك مع الغفلة أصلا ^(٣) فيحكم ^(٤) بصحة

اليقين - مما لا بد منه في جريان الاستصحاب ، ولاعبرة بالتقديري منهما، اذ ليس التقدير الا فرض الوجود للعدم . وقد عرفت أن العبارة بوجودهما الفعلي كسائر موضوعات الأحكام، والتقدير لا يخرج المقدر عن العدم الذي ليس موضوعاً للحكم .

(١) تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفلة، ومرجع التعليل الى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفلة ، لما عرفت من أن الشك كاليقين والظن متقوم بالالتفات ، فلا وجود لها مع الغفلة ، ولذا يحمل عليه العدم بالحمل الشائع .

(٢) وصلية ، يعني : ولو فرض أنه يشك لو التفت وزالت غفلته ، وهذا هو الشك التقديري الذي لاعبرة به ، لأنه فرض الوجود، والمعتبر هو الوجود الفعلي، ولايجدي فرضه .

(٣) لما عرفت آنفاً من عدم تعقل الشك كاليقين والظن مع الغفلة ، وهذا من غير فرق فيه بين حجية الاستصحاب تبعداً من باب الأخبار ، وحجيته كشفاً من باب الأمارات العقلية، لما عرفت من كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين والشك من باب توقف الحكم على موضوعه .

(٤) هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب وعدم كفاية وجودهما التقديري في جريانه . توضيحه : أن من يقن بالحدث أول الزوال مثلا وغفل وصلى غافلا عن الحدث، وشك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهراً ، أو لم يتطهر وصلى محدثاً (حكم) بصحة صلاته ، اذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم بطلانها لأجل استصحاب الحدث . والشك التقديري مع الغفلة وان كان موجوداً قبل الصلاة ، لكنه لا أثر له، لاناطة الاستصحاب كسائر الاصول العملية بالشك الفعلي المفقود في المقام ، فالمرجع حينئذ قاعدة الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام ، حيث ان الشك الفعلي حدث بعد الصلاة .

صلاة من أحدث ثم غفل (٥) وصلى ، ثم شك^١ في أنه تطهر قبل الصلاة ، لقاعدة الفراغ^٢ . بخلاف من التفت قبلها^٣ وشك ثم غفل

نعم بناء على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب تبطل الصلاة ، ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ ، إذ المفروض جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة الفاضي بوقوعها حال الحدث ، ومن المعلوم بطلان الصلاة مع الحدث الاستصحابي كبطلانها مع الحدث القطعي ، فكما لا تجري قاعدة الفراغ مع الحدث القطعي فكذلك لا تجري مع الحدث الاستصحابي .

فالمتحصل : أن الصلاة في الفرض المزبور صحيحة بناء على اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب ، وباطلة بناء على كفاية التقديري منهما فيه .
 (١) يعني : بعد الفراغ حصل له الشك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا .
 (٢) تعليل لصحة الصلاة ، لكن لا بد من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاة ، والا فلا تجري فيها القاعدة .

(٣) أي : قبل الصلاة ، فإذا التفت قبلها وشك ثم عرض له الغفلة وصلى غافلاً بطلت صلاته ، لأنه قبل الصلاة صار بحكم الاستصحاب مع هذا الشك الفعلي محدثاً فصلى محدثاً ، فالمعيار في جريان الاستصحاب قبل الصلاة هو الشك الفعلي ، ومعه تبطل الصلاة ، لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها . وبدون الشك الفعلي قبل الصلاة تصح الصلاة ، لجريان قاعدة الفراغ فيها بلا مانع ، إذ المانع هو الاستصحاب ، والمفروض عدم جريانه ، لعدم موضوعه وهو الشك الفعلي ، ومع وجود المقتضي وعدم المانع تجري القاعدة المصححة للصلاة .

(*) لا يخفى أنه مع الغفلة كيف يجري الاستصحاب مع اعتبار فعلية الشك واليقين فيه حدوثاً وبقاءً؟ فالأولى تعليل الحكم بالفساد بعدم احراز الشرط وهو الطهارة ، وعدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة ، لعدم كون الشك حادثاً بعد الصلاة .

وصلى ، فيحكم بفساد صلاته فيما اذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك^(١) ،
لكونه^(٢) محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب^(٣) مع القطع بعدم رفع حدثه
الاستصحابي (٥) .

لا يقال^(٤) : نعم ، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة

(١) وأما اذا احتمل التطهير بعد الشك قبل الصلاة فالحكم بطلان الصلاة ، لما
سيأتي في التعليقة .

(٢) تعليل للحكم بفساد الصلاة .

(٣) ضرورة أنه مع الالتهات والشك الفعلي كما هو المفروض بجري استصحاب
الحدث ، ومعه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ ، لما مر من أن الحدث
المستصحب كالحدث المعلوم في ابطال الصلاة وعدم جريان قاعدة الفراغ معه .
وضمير « قبلها » راجع الى « صلاته » .

(٤) هذا اشكال على صحة الصلاة في الفرض الأول وهو عدم الشك الفعلي
قبل الصلاة ، ومحصله : أن استصحاب الحدث قبل الصلاة وان لم يكن جارياً
لعدم الشك الفعلي ، لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلي يقتضي بطلان الصلاة ،
حيث ان مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثاً قبل الصلاة وفي أثنائها ، لأن
زمان الصلاة من الأزمنة المتخللة بين زمان اليقين بالحدث والشك في ارتفاعه .
وعليه فلا فرق بين الصورتين في بطلان الصلاة وعدم جريان قاعدة الفراغ فيها .
فقوله : « نعم » تصديق لعدم جريان الاستصحاب في الفرض الأول ، لعدم الشك
الفعلي قبل الصلاة ، لكن الاستصحاب الجاري بعدها - لفرض الشك الفعلي حينئذ -
كاف في بطلانها .

(*) (*) الظاهر الاستغناء عن هذه الجملة بقوله : « فيما اذا قطع بعدم تطهيره
بعد الشك » لأنه عبارة أخرى عن القطع ببقاء حدثه الاستصحابي ، فتأمل في
العبارة حقه .

بعد^١) ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها .

فانه يقال^٢): نعم ، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة^٣)
على أصالة فسادها^٤) (٥) .

(١) هذا الظرف متعلق بقوله : «استصحاب» يعني : لكن استصحاب الحدث حال الصلاة الجاري ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاة يقتضي فسادها ، كافتضاء الاستصحاب الجاري قبل الصلاة لفسادها . وضميراً «بعدها ، فسادها» راجعان الى الصلاة .

(٢) هذا دفع الاشكال المزبور ، وتوضيحه : أن مقتضى الاستصحاب الجاري بعد الصلاة لزوال الغفلة وفعلية الشك وان كان هو بطلان الصلاة كبطلانها في صورة الالتفات وفعلية الشك قبل الصلاة ، لكن المانع عن البطلان في صورة حصول الالتفات بعد الصلاة هو جريان قاعدة الفراغ فيها ، دون صورة حصول الالتفات قبل الصلاة ، لعدم جريانها فيها ، اذ مناط جريانها - وهو حدوث الشك بعد العمل - موجود في صورة الالتفات وحصول الشك بعد الصلاة ، ومفقود في فرض حدوث الشك قبلها . نعم يجدي هذا الاستصحاب في لزوم تحصيل الطهارة لما يأتي بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة .

(٣) هذا و«المقتضية» نعتان لـ «قاعدة الفراغ» وضميراً «صحتها ، فسادها» راجعان الى «الصلاة» .

(٤) هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث ، والأولى أن يقال : «المقدمة على استصحاب الحدث المقتضي لفسادها» اذ لم يعهد اطلاق أصالة الفساد في العبادات .

(*) هذا ما أفاده المصنف (قده) من حكم الصورتين المتفرعتين على اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب ، الا أن لهذه المسألة صوراً أخرى لا بأس بالتعرض لها مع الصورتين المتقدمتين في المتن ، فنقول وبه نستعين :

الصورة الأولى : العلم بعدم حصول الطهارة بعد تيقن الحدث، وبطلان الصلاة في هذه الصورة واضح ولا اشكال فيه .

الصورة الثانية : حصول الغفلة بعد تيقن الحدث، واستمرار الغفلة عن الطهارة الى أن يفرغ من الصلاة ، وبعد الفراغ عنها يشك في أنه تطهر قبل الصلاة أولاً، والحكم فيها صحة الصلاة، لحدوث الشك الفعلي بعدها، وعدم موضوعية الشك التقديري للاستصحاب حتى يحكم بفساد الصلاة، لوقوعها مع الحدث الاستصحابي . وما يجري بعدها من الاستصحاب لا يوجب بطلانها ، لحكومة قاعدة الفراغ عليها بناء على كونها أصلاً عملياً لأمارة عقلائية كما لا يخفى . نعم يوجب الطهارة لما سيأتي من الأعمال المشروطة بالطهارة .

وتظهر ثمرة النزاع في هذه الصورة كما عرفت في التوضيح .
 لكن نوقش في ترتبها عليه تارة بما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من : «أن استصحاب الحدث وان كان جارياً في ظرف الغفلة قبل الصلاة وأثناءها بناء على كفاية الشك التقديري، الا أنه لا يترتب عليه الا بطلان الصلاة سابقاً، وأما وجوب الاعادة أو القضاء في ظرف الفراغ فلا يترتب على الاستصحاب المزبور ، لأنه من آثار الاستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ، لامن آثار استصحاب الحدث الجاري في ظرف الغفلة قبل الصلاة . وانما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصلاة وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلة ، فاذا كان الاستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعدة، فمن حين الفراغ لا بد من الحكم بالصحة للقاعدة، لا البطلان، لعدم جريان الاستصحاب من ذلك الحين بمقتضى القاعدة .
 نعم بناء على تقييد موضوع القاعدة بعدم كون المصلي محكوماً بالمحدثية سابقاً كان لأخذ الثمرة مجال ، لكن ليس هذا القيد شرطاً في القاعدة قطعاً ، لأن تمام الموضوع هو حدوث الشك في الصحة بعد الفراغ من العمل ، ولذا لا تجري فيما لو حدث الالتفات والشك قبل الفراغ ولولم يجر استصحاب الحدث كما في

موارد تواردهما الحالتين «^(١) .

وأخرى بما في تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) ومحصله : أنه بناء على كون قاعدة الفراغ من الأمارات العقلية كما هو الظاهر فلامجال للتمسك بالقاعدة لتصحيح العمل ، لكونه قاطعاً بغفلته أثناء العبادة ، ولا معنى لأذكريه الغافل ، فلا تجري القاعدة ، والصلاة محكومة بالبطلان سواء جرى استصحاب الحدث التقديري أم لا . أما على فرض جريانه فلا حراز محدثته تعبداً ، وأما على تقدير عدمه فلاقتضاء قاعدة الشغل وجوب الاعادة .

وبناء على كون القاعدة أصلاً تعبدياً غير منوطة بالالتفات حال العمل ، وشمولها لموارد القطع بالغفلة ، لاطلاق مثل « ما مضى فامضه كما هو » فلحكومتها على على الاستصحاب ، وعليه فلا أثر للالتزام بجريان الاستصحاب في الشك التقديري في الفرع المزبور مع وجود قاعدة الفراغ^(٢) .

لكن لا يخلو كلا الأمرين من غموض ، إذ في الأول : أن اعتبار الشك التقديري يقتضي جريان الاستصحاب فيه كجريانه في الشك الفعلي ، فالغافل الذي هو شاك تقديري محدث قبل الصلاة بحكم الاستصحاب المقتضي لبطلان صلاته من أول الأمر ، فكيف تجري فيها قاعدة الفراغ مع كون موضوعها الصلاة المشكوكه صحتها دون الفاسدة ولو بالتعبد ؟ وعليه فاستصحاب الحدث قبل الصلاة كما هو المفروض في الشك التقديري حاكم على قاعدة الفراغ كحكومة استصحاب حال اليد على اليد الحاكمة عليه كما ثبت في محله ، فلا بد من تفيد موضوع قاعدة الفراغ بعدم محكومة المصلي بالمحدثية قبل الصلاة ، كتفيد حكومة اليد على الاستصحاب بعدم العلم بحال اليد ، والا فاستصحاب حالها حاكم عليها .

وبالجملة : فكما يكون استصحاب الحدث قبل الصلاة في الشك الفعلي موجباً لانعقاد الصلاة باطلة وغير قابلة للصحة حتى تجري فيها قاعدة الفراغ ،

(١) نهاية الأفكار ، ١٥/٤

(٢) مصباح الاصول ، ٩٢/٣

فكذلك استصحاب الحدث في الشك التقديري ، والا لزم الخلف ، وانحصار مورد الاستصحاب في الشك الفعلي . وعليه فموضوع قاعدة الفراغ مركب من جزأين حدوث الشك بعد الفراغ وعدم مانع من جريانها ، كمحكومية المصلي بالمحدثية قبل الصلاة ، للاستصحاب الجاري في الشك التقديري المفروض جريانه فيه كجريانه في الشك الفعلي . وعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد توارد الحالتين قبل الفراغ انما هو لأجل انتفاء أحد جزأيه وهو حدوث الشك بعد الفراغ ، دون استصحاب الحدث ، كعدم جريانه في تعاقب الحالتين .

وأما اذا كان الشك بعد الفراغ مع كون المصلي محكوماً قبل الصلاة بالمحدثية للاستصحاب الجاري في الشك التقديري ، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ فيها لاقران الصلاة بالمانع حال الشروع فيها كما مر آنفاً .

لا يقال : ان مقتضى استصحاب الحدث في الشك التقديري قبل الصلاة هو بطلانها وان انكشف كون المصلي متظهماً واقعاً .

فانه يقال : لاوجه للبطلان حينئذ الا عدم قصد القرية ، لكن المفروض تحفته في المقام لأجل الغفلة .

والحاصل : أن الغرض من تشريع الاصول العملية - وهو انجاز الواقع أو الاعذار عنه - يوجب تقديم الاستصحاب على القاعدة .

وفي الثاني : أنه - مضافاً الى أن تقدم قاعدة الفراغ بناء على كونها أصلاً عملياً على الاستصحاب ليس هو الحكومة المدعاة ، لاتحاد الأصلين مرتبة ، وانما الوجه في تقديمها عليه كما نبه عليه المحقق الاصفهاني (قده)^(١) هو صون جعلها عن اللغوية ، لكونها غالباً في مورد استصحاب عدم الاتيان بالجزء والشرط ، فلو أخذ بمقتضاه لزم اختصاص القاعدة بمورد نادر كتعاقب الحالتين الذي لايجري فيه الاستصحاب . وقد تقرر أن المتعارضين بالعموم من وجه لو استلزم العمل بأحدهما في المجمع

طرح الاخر كلية أو بقاء فرد نادر له اقتضى صون جعله عن اللغوية تقديمه على معارضة ، فتقديم القاعدة مستند الى التخصيص لالى الحكومة - يرد عليه : أنه بناء على أمارية قاعدة الفراغ وان كان الأمر كما أفاده من عدم جريانها في مفروض الكلام ، لكونه قاطعاً بغفلته حال الصلاة ، لكنه بناء على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب يكون بطلانها مستنداً اليه ، ولازمه جواز الافتاء به . وبناء على عدم كفايته لما لم يكن مصحح لهذه الصلاة ، لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها كما هو المفروض فيستند البطلان الى قاعدة الاشتغال ، وهو حكم عقلي لا يترتب عليه جواز الافتاء به شرعاً . فبطلان العبادة وان كان مسلماً ، الا أن وجهه هو الاستصحاب بناء على كفاية الشك التقديري في جريانه والثابت به حكم شرعي ، وقاعدة الشغل بناء على عدم كفايته والثابت بها حكم عقلي ، هذا .

وأما بناء على كون قاعدة الفراغ أصلاً تعديلاً لأمانة عقلانية فلا تجري أيضاً ، لحكومة الاستصحاب عليها بناء على جريانه في الشك التقديري ، وتجري بناء على عدم جريانه في الشك التقديري .

فالنتيجة : أنه بناء على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب وكون قاعدة الفراغ من الاصول التعبدية تكون الصلاة باطلة ، لحكومة الاستصحاب على القاعدة . وبناء على عدم كفايته تصح الصلاة ، لجريان القاعدة فيها بلا مانع ، اذ المفروض عدم جريان الاستصحاب حينئذ . فالحق ترتب الثمرة على كفاية الشك التقديري المساوق للغفلة في الاستصحاب وعدم كفايته ، وعدم المجال لانكارها .

لكن الأولى عدم التعرض لأصل هذا البحث فضلاً عن ثمرته ، لكونه مجرد فرض ، اذ لاوجه لكفاية الشك التقديري في الاستصحاب أصلاً ، لوضوح أن الشك الموضوع في جميع الاصول العملية متقوم بالالتفات ، ولذا قال الشيخ (قده) في أول الرسائل : « اعلم أن المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما أن يحصل له الشك فيه ... الخ » ولو انفتح باب اعتبار الشك التقديري في الاستصحاب لم يكن

وجه لاختصاصه به، بل يعم ذلك جميع الاصول العملية، ولم أعر على من تعرض لاحتمال اعتبار الشك التقديري في غير الاستصحاب .

الصورة الثالثة : أن يحصل له الشك في الطهارة ثم يغفل ويصلي في حال الغفلة ، وبعد الفراغ تجدد له الشك واحتمل التطهير بعد الشك ووقوع صلاته في حال الطهارة . وقد يتوهم أن الحكم في هذه الصورة صحة الصلاة أيضاً ، لقاعدة الفراغ ، إذ ليس حكم الشك أقوى من اليقين ، وقد عرفت صحتها في الصورة الثانية وهي اليقين بالحدث واستمرار الغفلة الى زمان الفراغ من الصلاة ، فان حدوث الشك بعد الصلاة مع احتمال التطهير قبلها مورد قاعدة الفراغ . لكن فيه منع واضح ، لأن الشك هنا هو الشك الحادث قبل الصلاة ، فليس مورداً لقاعدة الفراغ ، وهذا هو الفارق بين هذه الصورة وسابقتها .

الصورة الرابعة : هذه الصورة مع عدم احتمال التطهير بعد الشك . وحكمها بطلان الصلاة أيضاً ، لأن الشك المتجدد هو نفس الشك الحاصل قبل الصلاة . لا الحادث بعدها حتى تجري فيه قاعدة الفراغ ، بل الجاري فيه هو استصحاب الحدث ، ومن المعلوم بطلان الصلاة مع الحدث المستصحب كبطلانها مع الحدث المعلوم .

الصورة الخامسة : اليقين بالحدث والشك فيه مع استمرار الشك الى الفراغ من الصلاة ، والحكم بطلان الصلاة في هذه الصورة أيضاً ، لأن الحدث الاستصحابي كالحادث القطعي مبطل لكل ما يشترط فيه الطهارة ، ولا تجري قاعدة الفراغ في الصلاة ، لعدم حدوث الشك بعدها ، حيث ان الشك الفعلي بعد الصلاة هو نفس الشك الموجود قبلها ، وليس هذا مجرى القاعدة ، فلا مصحح حينئذ للصلاة .

الصورة السادسة : أن يحصل له الشك في التطهير أثناء الصلاة بعد العلم بالحدث قبلها ، وهذه الصورة قد تعرض لها المحقق الميرزا الاشتياني مجملاً ، وحكم فيها أولاً ببطلان صلاته ، لتعذر تحصيل الطهارة للأجزاء الباقية كي يحكم بصحة

ما مضى من عمله، ثم استقرّب الصحة لقاعدة التجاوز، لأن محل الطهارة لمجموع الأجزاء إنما هو قبل الاشتغال بها ، فبمجرد الدخول في الصلاة تحقق التجاوز عن محل الطهارة ^(١) .

أقول : في المسألة أقوال :

أحدها : ما أفاده الميرزا الاشتياني (قدّه) أولاً من البطلان استناداً الى أن قاعدة الفراغ تقتضي صحة الأجزاء التي فرغ منها ، ولا تقتضي صحة الغايات التي لم يدخل فيها ، فليس للبقية مصحح ، وهو مختار جمع كثير منهم صاحب العروة وبعض محشيها .

ثانيها : وجوب اتمامها، وعدم وجوب استينافها بوضوء جديد، لكن لا يصح الاتيان بما يشترط فيه الطهارة بعد ذلك الا بوضوء جديد . وهو منسوب الى الشيخ الأعظم (قدّه) استناداً الى قاعدة التجاوز المثبتة للوضوء ، ومقتضاها جواز فعل سائر ما يشترط فيه الطهارة به، لكن حيثية التجاوز الموجبة لجريانها مختصة بما بيده من الصلاة دون غيره، ضرورة عدم صدق التجاوز على ما لم يأت به بعد من المشروطات بالطهارة ، ولذا يجب تجديد الوضوء لها .

ثالثها: وجوب اتمام الصلاة وعدم استينافها ، بل صحة الاتيان بعدها بكل ما يشترط فيه الطهارة بدون تجديد الوضوء . وهذا القول منسوب الى كاشف الغطاء (قدّه) استناداً الى أن القاعدة من الاصول المحرزة ، فيحرز بها وجود الوضوء كحرازه بالاستصحاب ، فيجوز حينئذ فعل كل مشروط بالطهارة به .

وما استقر به المحقق الاشتياني أخيراً يرجع الى قول الشيخ الأعظم .

والذي ينبغي أن يقال هو : أن الوضوء مما تجري فيه قاعدة التجاوز سواء أكان الشرط نفسه أم الطهارة المتحصلة منه كما يستفاد كل منهما من الأدلة . وعلى التقديرين يكون لهذا الشرط محل مقرر شرعي كما هو ظاهر الآية الشريفة ، فان

القيام الى الصلاة يراد به ارادة فعلها ، ضرورة أنه ليس المراد القيام الذي يعد من أفعال الصلاة ، والا يلزم كون الصلاة محلاً للوضوء . ومع وجود المحل الشرعي للوضوء قبل الصلاة تجري فيه قاعدة التجاوز كجريانها في سائر الأجزاء والشرائط . وحيث ان القاعدة من الاصول العملية المحرزة فيترتب على المشكوك -الذي تجري فيه- آثار وجوده كصحة الأعمال المترتبة عليه، ففي الشك في الركوع مثلاً بعد التجاوز عن محله تجري فيه قاعدة التجاوز ، ويثبت بها وجوده وصحة ما يترتب عليه من الأجزاء .

فظهر مما ذكرنا : أن شرطية الطهارة واعتبار تقارنها لأجزاء الصلاة كالأستقبال والستر كما في مستمسك سيدنا الاستاد (قده) غير مانعة عن جريان القاعدة المثبتة للطهارة ، بدعوى « عدم صلاحية قاعدة التجاوز لإثبات الطهارة للغايات التي لم يدخل فيها »^(١) وذلك لأن للشرط سواء أكان نفس الوضوء أم الطهارة الحاصلة به محلاً شرعياً ، وبعد التجاوز عنه يحكم بوجوده وبترتب جميع آثاره الشرعية عليه . فلو كانت الطهارة شرطاً ، فالمفروض تحققها بمحصلها الشرعي في محله ، وهذه الطهارة الثابتة بالقاعدة مقترنة بأجزاء الصلاة بأسرها . والفرق بين الطهارة وبين الستر والأستقبال أنه لا محل لهما قبل الصلاة حتى يصح اطلاق التجاوز عنهما ، بخلاف الطهارة المتحقققة قبل الصلاة والمقارنة لكل جزء الى آخر الصلاة .

كما ظهر غموض القول بصحة الأعمال اللاحقة بذلك الوضوء وعدم لزوم تجديده لها كما عن كشف الغطاء ، وذلك لأن جهة التجاوز في قاعدته تقييدية ، ومن المعلوم انتفاء هذه الجهة في الأعمال اللاحقة، لبقاء محلها ، فلا بد من تجديد الوضوء لها .

والحاصل : أن الأقوى ما اختاره الشيخ الأعظم واستقر به أخيراً تلميذه المحقق الاشتياني (قدهما) وان كان الأحوط اتمامها على تلك الحالة ثم اعادتها

بوضوء مستأنف .

هذا ما يتعلق بصور المسألة. بقي التنبيه على نكته، وهي: أن تفريع صحة الصلاة على فعلية الشك في الاستصحاب لا يخلو من مسامحة، حيث ان صحتها مبنية على جريان قاعدة الفراغ فيها، اذ مع عدم جريانها فيها لا يكون مجرد عدم جريان الاستصحاب لعدم فعلية الشك فيه كافيأ في صحة الصلاة، بل مقتضى لزوم احراز الطهارة وجوب اعادةها. فالأولى تفريع جريان قاعدة الفراغ وعدمه على فعلية الشك في الاستصحاب وعدمها، فبناء على اعتبار فعليته تجري القاعدة في المثال، وبناء على عدم اعتبارها لا تجري فيه، فالثمره المترتبة على اعتبار فعلية الشك وعدمه هو جريان قاعدة الفراغ في الصلاة وعدمه، فصحة الصلاة وعدمها أثر لفعلية الشك مع الواسطة، هذا.

وكيف كان فقد تعرض الشيخ والمصنف (قدهما) للشك التقديري، ومثاله المتقدم وهو صحة صلاة من أحدث وغفل وصلى. ولم يذكر مثالا لليقين التقديري، ويمكن التمثيل له بما اذا شك يوم الجمعة مثلاً في جنابته واستصحاب عدمها، فأجر نفسه لكنس المسجد، وبعد كنسه رأى في ثوبه منياً أوجب اليقين بجنابته يوم الخميس مع احتمال الغسل عنها في ذلك اليوم، صحت الاجارة بناء على جريان قاعدة الصحة فيها، واستحق الاجرة المسماة، فان الشك في الجنابة قبل الاجارة وان كان فعلياً، لكن اليقين بهالم يكن فعلياً حتى يجري استصحابها ويحكم بفساد الاجارة، لوقوعها حال الجنابة المستصحبة التي هي كالجنابة الواقعية في الأحكام من بطلان الاجارة واستحقاق أجره المثل وغيرها، نعم بناء على كفاية اليقين التقديري في الاستصحاب يحكم بفساد الاجارة واستحقاق أجره المثل لأجل استصحاب الجنابة قبل الاجارة.

التنبية الثاني: استصحاب مؤديات الامارات

(١) لا يخفى أن هذا الأمر مما زاده المصنف على التنبهات التي تعرض لها الشيخ في الرسائل وهو من متعلقات الأمر الأول الذي ثبت فيه توقف الاستصحاب على فعلية اليقين بالحدوث والشك في البقاء، حيث انه يرد هنا اشكال، وهو: أنه في موارد الأمارات غير العلمية لا يحصل اليقين بالحدوث كما اذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة حال حضور الامام عليه السلام، وشك في زمان الغيبة في بقاءه، ولم يدل ذلك الخبر على وجوبها وعدمه حال الغيبة، فهل يجري فيه الاستصحاب مع عدم اليقين الوجداني بوجوبها حال المحضور، لعدم كون دليله وهو خبر الواحد موجباً لليقين به؟ أم لا. أو قامت البيينة على ملكية شيء أو نجاسته أو غيرهما، ثم شك في ارتفاعها، فهل يجري فيها الاستصحاب مع عدم اليقين الوجداني بحدوث هذه الأمور؟ فالغرض من عقد هذا التنبية هو دفع هذا الاشكال عن جريسان الاستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات التي لا يحصل اليقين بثبوتها بل يحتمل ثبوتها، ومع انتفاء اليقين به ينتفي الشك في البقاء أيضاً، فينهدم كلا ركني الاستصحاب.

وهذا الاشكال مبني على حجية الأمارات على الطريقة التي لا تقتضي الاتنجز الواقع مع الاصابة والعذر بدونها، اذ بناء على هذا المسلك لا تقتضي أدلة اعتبار الأمارات جعل حكم مماثل للمؤدى كي يستصحب، لدلائلها على كون المؤدى نفس الواقع فيتنجز بوصوله بالطريق، وكونه حكماً صورياً عند عدم الاصابة، فيوجب العمل به صحة الاعتذار من المولى، وحيث لا سبيل لاحراز مطابقة المؤدى للواقع، فركن الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث مفقود.

وأما بناء على الالتزام بجعل الحكم الظاهري فلا يرد هذا الاشكال، لما أفاده المصنف في الهامش، وسيأتي. فهو (قدّه) أجاب عن الاشكال بوجهين يبني أحدهما

شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته

على مختاره في حجية الأمارات غير العلمية من كونها بمعنى المنجزية والمعذرية،
وثانيهما على ما نسب إلى المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية شرعية،
وهذا هو الذي تعرض له في الهامش ، كما أن الأول هو مختاره في المتن .
ومحصل ما أفاده في المتن في دفع الاشكال هو : أن موضوع الاستصحاب
على ما يستفاد من أدلته ليس هو الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف حصوله على
اليقين بالثبوت ، بل البقاء التقديري ، وهو البقاء على فرض الثبوت ، فمفاد أدلة
الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه، ومن المعلوم عدم توقف صدق
الشرطية على صدق طرفيها ، كجعل الملازمة بين وجوب الحجج والزكاة على
المستطيع ومالك النصاب وان لم يكن فعلاً مستطيع ولا مالك نصاب . وبعد
ثبوت الملازمة المذكورة بدليل الاستصحاب اذا قامت الأمانة على ثبوت حكم
كوجوب صلاة الجمعة حال الحضور وشك في بقائه حال الغيبة كانت هذه الأمانة
حجة على الثبوت والبقاء معاً، لما ثبت في محله من أن الدليل على أحد المتلازمين
دليل على الملازم الآخر .

فاذا كان مثل « لا تنقض اليقين بالشك » دالا على جعل الملازمة بين ثبوت
شيء وبقائه كان دليل ثبوت حكم كوجوب صلاة الجمعة دليلاً على ملازمه وهو
بقاؤه ، لفرض ثبوت الملازمة بين الثبوت والبقاء بدليل الاستصحاب . نظير ما
اذا ثبتت الملازمة بين وجوب القصر والافطار على المسافر ، ثم قام دليل على
وجوب القصر عند قطع ثمانية فراسخ تلفية مع اجتماع سائر الشرائط، فإنه دليل
أيضاً على وجوب الافطار ، لما عرفت من التلازم بين القصر والافطار ، فدليل
أحدهما دليل على الآخر .

ويرشد الى عدم اعتبار اليقين الفعلي بالحدوث وكفاية الثبوت التقديري منه
في جريان الاستصحاب تعريفه « بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك
في بقائه » الظاهر في اناطة التعبد الاستصحابي بالشك في بقاء ما تحقق لا بالشك في

في بقاء ما يتقن بحدوثه . وحيث كان الموضوع لهذا التعبد هو الثبوت الواقعي
أمكن احرازه بكل من اليقين والأمانة ، والحكم ببقائه ، اذ المفروض اقتضاء
دليل التعبد الاستصحابي ايجاد الملازمة بين الحدوث والبقاء .

نعم يفترق هذا التلازم عن الملازمة الواقعية - التي اعتبرها الشارع بين القصر
والافطار - بكونه بين الثبوت الواقعي والبقاء الظاهري ، اذ ليس الاستصحاب
دليلاً على الحكم واقعياً ، وانما هو دليل على بقاءه ظاهراً ، لأنه أصل عملي منوط
بالشك . وهذا بخلاف الملازمة بين القصر والافطار ، فان الدليل الاجتهادي قد دل
على أن كل حكم ثبت للقصر ثبت للافطار واقعياً الا ما خرج بالنص ، فببركة دليل
الملازمة على هذين الحكمين اذا ثبت وجوب القصر بالاستصحاب مثلاً كان وجوب
الافطار ظاهرياً أيضاً (*) .

(*) وبهذا يظهر غموض ما أورده بعض أعظم العصر عليه بما محصله : أن
الملازمة المدعاة بين الحدوث والبقاء ان كانت واقعية ، فهو مع مخالفته للواقع
يفتضي كون الاستصحاب أمانة لأصلاً . وان كانت ظاهرية فيترتب عليها الملازمة
الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه ، مع أنه لا سبيل للالتزام به ، للنقض بموارد
تنجز التكليف أولاً بالعلم الاحتمالي ثم ارتفاعه بانحلاله بقيام البيئة على حرمة
بعض الأطراف بخصوصه ، حيث يرتفع التنجيز ، لتبعيته للمنجز حدوثاً وبقاءً ،
ولا يكفي حدوثه لترتب أثره الى الأبد . وعليه فلا ملازمة بين حدوث المنجز
وبقائه (١) .

وذلك لما عرفت من عدم ارادة الملازمة الواقعية كما في الافطار والقصر ،
بل المقصود دلالة أخبار الاستصحاب على الملازمة الظاهرية بين الحدوث الواقعي
والبقاء الظاهري ، وأن ما ثبت واقعياً محكوم عليه بالبقاء ظاهراً ، ومن المعلوم
أن هذا البقاء مستند الى دليل الاستصحاب لا الأمانة . وما أفاده (مد ظله) من

استصحاب مؤديات الأمارات ٣٢١
فيما^(١) رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ اشكال من^(٢) عدم احراز الثبوت،
فلا يقين، ولا بد منه^(٣)، بل ولا شك^(٤)،

(١) متعلق بـ « بقاء » يعني : في المورد الذي رتب على البقاء التقديري أثر شرعي كاستصحاب الموضوع ذي الأثر الشرعي كالملكية وغيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية، أو أثر عقلي كاستصحاب نفس الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلي وهو وجوب الاطاعة . وأما اذا كان الأثر مترتباً على البقاء الفعلي، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم أثر يترتب على مؤداه . وضميراً « ثبوته » في الموضوعين راجعان الى « شيء » وضمير « عليه » الى « بقاء » .
(٢) هذا أحد وجهي الاشكال وهو وجه عدم الكفاية ، توضيحه : أن أول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت مفقود في باب الأمارات غير العلمية ، ضرورة عدم حصول العلم بكون مؤدياتها أحكاماً واقعية كعدم العلم بكونها أحكاماً ظاهرية أيضاً ، اذ المفروض حجية الأمارات غير العلمية بناء على الطريقية المحضة التي لأثر لها الاتنجيز الواقع مع الاصابة والتعذير مع الخطأ ، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت .

بل ركنه الثاني وهو الشك في البقاء أيضاً مفقود ، لأنه شك في بقاء المتيقن ثبوته ، وبدون التيقن بثبوته لا يتصور الشك في بقاءه ، نعم يتصور احتمال البقاء فيما احتمال ثبوته ، لكنه غير مقصود في الشك في البقاء في باب الاستصحاب .

(٣) أي : من اليقين كما هو مقتضى مثل « لاتنقض اليقين بالشك » .

(٤) يعني : بل الركن الثاني وهو الشك في البقاء أيضاً مفقود ، لأن الشك في البقاء في مؤديات الأمارات انما هو على فرض ثبوته ، وهو غير معلوم ، فالشك في بقاء المتيقن هنا غير ثابت ، فيختل كلا ركني الاستصحاب في مؤديات الأمارات .
عدم كفاية حدوث المنجز للتكليف لبقائه مطلقاً متين جداً ، لعدم الملازمة بينهما لكنه لا يرتبط بما أفاده الماتن من جعل الملازمة شرعاً بين حدوث المنجز وبقائه في خصوص الاستصحاب بالدليل المختص به .

فانه^(١) على تقدير^(٢) لم يثبت. ومن^(٣) أن اعتبار اليقين انما هو لاجل أن التعبد والتنزيل شرعاً انما هو في البقاء لافي الحدوث^(٤)، فيكفي^(٥) الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير^(٦) فيترتب عليه

(١) هذا تعليل لقوله: « ولا شك » وقد أشرنا الى بيانه بقولنا: « لأن الشك

في البقاء في مؤديات الأمارات . . . الخ » وضمير « فانه » راجع الى « شك » .

(٢) وهو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاماً واقعية، وهذا الفرض لم يثبت

حتى يكون الشك في بقائها .

(٣) هذا ثاني وجهي الاشكال وهو وجه الكفاية، ومحصله: أن اليقين في

أدلة الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً وانما أخذ طريقاً الى الثبوت حتى يترتب

عليه الشك في البقاء الذي هو مورد التعبد، فدليل الاستصحاب يدل على جعل

الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء، وقد عبّر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله

في الحكم، لأنه أجلى الطرق المحرزة للثبوت. وعليه فلا مانع من جريان

الاستصحاب في البقاء على تقدير الثبوت .

(٤) يعني: أن التعبير باليقين انما هو للتنبيه على أن مورد التعبد وجعل الحكم

المماثل هو البقاء، اذ لو عبر بغير ذلك التعبير مثل «ابن على المشكوك» أو «اعمل

بالشك» ونظائرهما لم يفهم منها كون محل التعبد هو الحدوث أو البقاء، لكن

التعبير المزبور يدل على أن مورد التعبد هو البقاء، لأنه متعلق الشك دون الحدوث،

اذ لا وجه للتعبد بشيء مع اليقين به .

(٥) هذه نتيجة عدم موضوعية اليقين، يعني: فيكفي الشك في البقاء على

تقدير الثبوت في جريان الاستصحاب، اذ المفروض جعل الملازمة بين الثبوت

الواقعي والبقاء، فيتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، وضمائر « فيه، به، عليه » راجعة

الى البقاء .

(٦) أي: تقدير الثبوت .

الآثر فعلاً^(١) فيما كان هناك أثر^(٢) .

وهذا^(٣) هو الأظهر^(٤)، وبه^(٥) يمكن أن يذب عما^(٦) في استصحاب

(١) لزوم ترتيب الأثر فعلاً على البقاء انما يكون فيما اذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاة الجمعة مثلاً وشك في بقائه ، فان التعبد الاستصحابي ببقاء شيء على تقدير ثبوته يوجب ترتيب الأثر فعلاً على وجوب صلاة الجمعة ، والا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزلة الصغرى لكبرى الاستصحاب .

(٢) بحيث كان ذلك الأثر مترتباً على البقاء التقديري كما مر في مثل صلاة

الجمعة .

(٣) أي : الوجه الثاني ، وهو قوله : « ومن أن اعتبار اليقين انما هو لأجل ... الخ » وقد عرفت تقريبه بقولنا : « توضيحه : أن أول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت مفقود . . . الخ » .

(٤) لعل وجه الأظهرية هو تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به من دون

دخول لنفس اليقين فيه أصلاً .

(٥) أي : وبهذا الوجه الثاني - الذي هو الأظهر - يمكن دفع اشكال جريان الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤديات الأمارات المعتبرة ، وقد مر تقريب الاشكال ، وحاصله : اختلال اليقين بالثبوت فيها ، لعدم كون الأمارات غير العلمية موجبة لليقين بمؤدياتها ، فلا يقين فيها حتى يجري الاستصحاب في بقائها . ويدفع هذا الاشكال بأن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث . وهذا الدفع هو ثاني وجهي الاشكال الذي أوضحناه بقولنا : « ومحصله : أن اليقين في أدلة الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً لحجته . . . الخ » .

(٦) الأولى ابداله بـ « وبه يمكن أن يدفع ما في استصحاب الأحكام ... الخ » اذ الذب عن الشيء هو تثبيته واحكامه لإدفعه، وهو من الأغلاط المشهورة الموجودة في غير واحد من الكتب .

الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها^(١) وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال^(٢) بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ، ولا يكون هناك حكم^(٣) آخر فعلي بناء على ما هو التحقيق (X)

(١) أي : ثبوت الأحكام ، وغرضه من قوله : « على مجرد ثبوتها » أن تلك الأمارات تدل على مجرد الثبوت ، ولا إطلاق لها بالنسبة الى الحالات ، والا لم يقع شك في البقاء ، لوضوح حكمه من نفس تلك الأمارات ، فلا حاجة الى الاستصحاب ، فالشك في البقاء انما يكون في صورة اجمال الدليل بالنسبة الى حكم البقاء ، وضميراً « بقائها ، ثبوتها » راجعان الى « الأحكام » .

(٢) بيان للموصول في قوله : « عما » وقوله : « بأنه » متعلق بـ « الاشكال » وتقريب له ، وحاصله بعد ما تقدم من تفصيله هو : عدم اليقين بالحدوث الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب ، حيث ان خطأ الأمانة غير العلمية وعدم اصابتها للواقع محتمل ، فالحكم الواقعي في الأمارات غير معلوم ، والمفروض عدم حكم آخر فيها أيضاً بناء على حجية الأمارات على الطريقتية ، وباختلال اليقين بالحدوث في الأمارات لا يجري الاستصحاب فيها .

(٣) يعني : غير الحكم الواقعي وهو الحكم الظاهري ، حيث انه بناء على حجية الأمارات على السببية تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية ، فيجتمع فيها حينئذ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فلا اشكال في جريانه في مؤديات الأمارات بناء على السببية بمعنى كون قيام الأمانة سبباً لحدوث ملاك

(X) وأما بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية شرعية كما اشتهر أن ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم فلاستصحاب جاز ، لأن الحكم الذي أدت اليه الأمانة محتمل البقاء ، لا مكان اصابتها الواقع ، وكان مما يبقى . والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الأمانة ، والمفروض عدم دلالتها الا على ثبوته لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه ، فلا تغفل .

من ^١ أن قضية حجية الامارة ليست الا تنجز التكليف مع الاصابة

في المؤدى يستتبع حكماً على طبقه (*) .

(١) بيان له « ما » الموصول ، وقد عرفت مقتضى طريقتي الأمارات وهو تنجز الحكم مع الاصابة والعذر مع المخالفة ، فالأمارات غير العلمية بناء على الطريقتي ليست الا كالحجة العقلية من العلم والظن الانسدادى على الحكومة ، حيث انهما ينجزان الواقع ان كان ، والا فيعذران ، فلا حكم في موردهما من حيث العلم والظن ، بل هما طريق محض .

(*) ويظهر مما أفاده المصنف (قده) في الهامش جريان الاستصحاب في كلي الحكم لافي شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالامارة ، لأنه لا يخلو من اشكال ، فان قيام الامارة وان كان سبباً لجعل حكم ظاهري ، لكن لما كان المفروض تبعية هذا الحكم الظاهري لوجود الامارة حدوثاً وبقاءً ، وليست باقية حسب الفرض فمقتضى كون قيامها جهة تقييدية لحدوث الحكم الظاهري هو انتفاؤه وعدم بقاءه .

والتزم المصنف (قده) لدفع الاشكال باستصحاب كلي الحكم ، حيث قال : « لأن الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء ، لامكان اصابتها الواقع وكان مما يبقى » وتوضيحه : أن الحكم الفعلي الذي أدت اليه الامارة انما يكون ظاهرياً اذا كانت مخالفة للواقع ، اذ لو اصابته الواقع كان المؤدى نفس الحكم الواقعي لاحقاً ظاهرياً مماثل له ، وحينئذ فقيام الامارة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً يعلم المكلف بذات الوجوب اما واقعاً على تقدير الاصابة ، واما ظاهراً على تقدير الخطأ ، فان كان واقعياً فهو باق قطعاً ، وان كان ظاهرياً فهو مرتفع بارتفاع الامارة ، لفرض عدم تكفلها لحال البقاء ، فيستصحب ذات الوجوب . وهذا نظير جريان الاستصحاب في بقاء الكلي الذي يدور أمره بين القطع بزواله على تقدير تحققه بالفرد القصير العمر ، واحتمال بقاءه لاحتمال تحققه بالفرد الطويل العمر . وبما ذكرناه في توضيح مقصود المصنف ظهر الاشكال في ما أفيد في توضيحه

من « اجراء الاستصحاب في شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالامارة لافي كلي الحكم » لوضوح عدم التيامه مع قوله : « محتمل البقاء لامكان اصابتها الواقع » لعدم الفائدة حينئذ في تعليقه (قد ه) باحتمال الاصابة للواقع .
مضافاً الى : ما عرفت من أن قيام الامارة حيثية تفيديية في انشاء الحكم الفعلي لاتعليلية .

كما ظهر غموض ما أورده عليه سيدنا الفقيه الأعظم الاصفهاني (قد ه) من « اندراج المقام في القسم الثاني من أقسام الكلي من القسم الثالث الذي بنى المصنف على عدم جريان الاستصحاب فيه ، بتقريب : أن ذات الوجوب كان متيقناً في ضمن الوجوب الظاهري ، وكان الوجوب الواقعي مشكوك الحدوث مقارناً لوجوده الظاهري »^(١) وذلك لما عرفت من أن الغرض اجراء الاستصحاب في الجامع بين الوجوبين المتيقن حدوثه بقيام الامارة ، وليس الحكم الظاهري مقطوعاً به والواقعي مشكوكاً فيه حتى يندرج في ثاني أقسام القسم الثالث ويجري الأصل في عدم الحكم الواقعي ويختل ركن الشك في البقاء .

نعم يرد على هذا الوجه ما أورده عليه السيد الفقيه المتقدم (قد ه) من عدم وفائه بحل الاشكال مطلقاً ، لاختصاصه بالامارات القائمة على الأحكام ، وأما القائمة على الموضوعات كالبيئة على عدالة زيد فحيث لا يكون مفاد دليل اعتبارها جعل حكم ظاهري في موردها بشكل حل الاشكال ، لعدم تصور الجامع كي يستصحب كما كان في الشبهات الحكمية .

وكيف كان فان كان مقصود الأصحاب من هذه الدعوى جعل الأحكام الظاهرية في موارد الامارات مطلقاً سواء أصابت أم أخطأت فالاشكال المذكور مندفع ، للقطع بالحكم الفعلي ، فيستصحب في ظرف الشك في بقاءه . لكن الالتزام بحجية الامارة من باب الموضوعية والسببية مستلزم للتصويب .

استصحاب مؤديات الأمارات ٣٢٧
والعذر مع المخالفة كما (٥) هو 'قضية الحججة المعتبرة عقلاً كالقطع

(١) الضمير راجع الى ما يفهم من العبارة من التنجزمع الاصابة والعذر مع

المخالفة .

وان كان المقصود جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادفة للواقع لكونه بعنوان ايصال الواقع، فلا يقين بالحكم الفعلي، لأن المجعول هو الواقع في ظرف الشك فيه بداعي تنجيز الواقع، لا أنه مماثل له متيقن الثبوت كي يستصحب، وعليه تكون الأمانة طريقاً محضاً. والظاهر أن هذا هو الصحيح، لذهاب الأصحاب الى الطريقة لا السببية. والعبارة المشهورة لانتلثم مع مبنى الطريقة المحضة كما اعترف به في بحث الاجتهاد والتقليد.

(*) ليس المقصود من اقتضاء أدلة حججة الأمارات لاعتبار التنجيز والاعذار جعلهما وان كان ظاهر العبارة ذلك، بل المراد اقتضاؤها لاعتبار الطريقة والوسطية في مقام الاثبات كما صرح به في مواضع عديدة، منها قوله في تأسيس الأصل في الشك في الحجية: «ولا يكاد يكون الانصاف بها الا اذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً» وعليه فالتنجيز والاعذار اعتباران عقليان منتزعان من جعل الطريقة، فلا وجه للإيراد عليه بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني وتبعه غيره من «ابتناء أساس الاشكال على كون المجعول بأدلة الأمارات هو المنجزية والمعذرية. وأما بناء على كونه هو الاحراز والوسطية فلا موضوع للاشكال، لاشتراك الأمانة حينئذ مع القطع الطريقي وقيامه مقامه بلاشبهة» لما عرفت من تصريح المصنف (قده) بجعل الطريقة أيضاً، والاشكال انما نشأ من أخذ اليقين بالحدوث في أدلة الاستصحاب، الظاهر في اليقين الوجداني المفقود في موارد الأمارات، ولا بد من دفعه اما بما في المتن أو بغيره. وعليه فتفسير الحجية بما في المتن ناظر الى ما هو كالمعلول للطريقة التي هي المجعولة حقيقة.

نعم يرد عليه ما في التقرير المزبور من «أن دليل الاستصحاب لو كان متكفلاً لاثبات البقاء على تقدير الحدوث فيما ذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية

والظن في حال الانسداد على الحكومة، لانشاء^(١) أحكام فعلية شرعية
ظاهرية كما هو ظاهر الاصحاب . ووجه الذب بذلك^(٢) أن الحكم
الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ^(٣) محكوم بالبقاء ،

(١) معطوف على قوله : « ليست » يعني : لأن قضية حجية الأمارات أحكام
فعلية شرعية ظاهرية، والأولى أن تكون العبارة هكذا « من أن قضية حجية الأمارات
تنجز التكليف مع الاصابة . . . لانشاء أحكام فعلية ... الخ » وقد عرفت جريان
الاستصحاب في مؤديات الأمارات بناء على السببية .

(٢) أي : بكفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت، توضيحه : أن مفاد دليل
الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه من دون نظر الى تيقن
حدوثه . نعم في مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بد من احراز الثبوت حتى
يحكم تبعاً ببقائه عند الشك ، ففرق بين الجعل والتطبيق ، ففي مقام اجراء
الاستصحاب يكفي الشك في البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدى الأمانة على فرض
ثبوته يحكم ببقائه، لكونها دليلاً على أحد المتلازمين، اذ المفروض ثبوت الملازمة
بالاستصحاب بين الحدوث والبقاء ، فالشك في البقاء على تقدير الثبوت كاف
في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق .

(٣) أي : حين كفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت .

بل هو على ذلك حكم واقعي معلق على ثبوت موضوعه ، نظير بقية الأحكام
الواقعية الثابتة على تقدير وجود موضوعاتها ... والحاصل : أنه لو لم يؤخذ الشك
في البقاء في موضوع الاستصحاب لما كان حكماً ظاهرياً ، ومع أخذه لا بد من احراز
الحدوث حتى يتحقق الشك المذكور، والمفروض على ما أفاده عدم احرازه، فلا
يجري الاستصحاب^(١) وتوهم تحقق الشك الفعلي حتى اذا لم يحرز الثبوت
ممنوع، لكون الشك الفعلي المعتبر في الاستصحاب متعلقاً بالبقاء لا بالثبوت ، وهو
يستلزم اليقين بالحدوث ، والمفروض عدمه .

فتكون^(١) الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبداً^(٢)، للملازمة^(٣) بينه وبين ثبوته واقعاً^(٤).

ان قلت^(٥) : كيف^(٦) ؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار ، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت

(١) هذه نتيجة الدفع المزبور ، وحاصله : أنه بعد البناء على كفاية الثبوت التقديري في الحكم بالبقاء يكون مؤدى خبر الواحد كوجوب صلاة الجمعة لاحتمال مصادفته للواقع محكوماً بالبقاء ، لما مر من الملازمة بين الحدوث والبقاء بمقتضى الاستصحاب ، ودليل أحد المتلازمين دليل على الآخر ، وضميراً «ثبوته ، بقاءه» راجعان الى الحكم الواقعي .

(٢) قيد لقوله : « بقاءه » اذ بقاءه في حال الشك يكون بالتعبد الاستصحابي .
(٣) تعليل لكون الحجة على الثبوت حجة على البقاء ، وحاصله : أن الملازمة بين حدوث الشيء وبقائه أوجبت كون الحجة على الحدوث حجة على البقاء ، لما مر مراراً من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر ، وهذه الملازمة ظاهرية ، لكونها ثابتة بالاستصحاب الذي هو من الاصول العملية التي موضوعها الشك .

(٤) قيد لقوله : « ثبوته » يعني : للملازمة بين بقاء الحكم وبين ثبوته الواقعي .
(٥) هذا اشكال على كفاية البقاء على تقدير الثبوت ، ومحصل الاشكال : أن الثبوت التقديري لا يوجب شمول أدلة الاستصحاب لموارد الأمارات ، وذلك لوضوح أخذ اليقين في أدلته ، ولا يقين بالثبوت في الأمارات ، ومع عدم فرديتها لعموم مثل « لاتنفض اليقين بالشك » كيف يجري فيها الاستصحاب ؟
(٦) يعني : كيف يجدي فرض ثبوت الشيء في التعبد ببقائه ؟ والحال أن اليقين بثبوته دخيل في الحكم بالبقاء على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب ، ومن المعلوم أن فرض الثبوت كما هو المفروض في الأمارات لعدم اليقين بمصادفتها

٣٣٠ منتهى الدراية ج ٧
قلت^(١) : نعم^(٢) ، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآناً لثبوته
ليكون^(٣) التعبد في بقاءه ، والتعبد^(٤) مع فرض ثبوته انما يكون في
بقائه ، فافهم^(٥) .

للوامع ليس يقيناً بالثبوت ، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات .
(١) هذا دفع الاشكال، ومحصله كما تقدم هو : كون اليقين بالثبوت مأخوذاً
طريقاً الى الواقع من دون أن يكون موضوعاً للتعبد بالبقاء ، بل الموضوع له
هو الواقع المنكشف باليقين، والتعبير عنه باليقين انما هو لما تعارف من التعبير
عن ثبوت شيء باليقين به كما مر سابقاً .

(٢) هذا تصديق للاشكال وهو أخذ اليقين بالشيء دخيلاً بحسب أدلة الاستصحاب
في التعبد بالبقاء والمفروض انتفاء اليقين في الأمارات ، ولكن أورد عليه بأن
الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب اسم يؤخذ موضوعاً ، بل أخذ كشفاً عن
متعلقه ومرآناً لثبوته ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه ، وضمير «أنه»
راجع الى «اليقين» وضمائر «عنه ، لثبوته ، بقاءه» راجعة الى «الشيء» .

(٣) تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعي في التعبد بالبقاء ، وحاصل
التعليل: الإشارة الى أن التعبد في الاستصحاب انما يكون في البقاء فقط دون الثبوت،
والشك في بقاء شيء متفرع على حدوثه ، فلا بد من احرازه حتى يكون بقاءه مورداً
للتعبد الاستصحابي .

(٤) يعني : ومن المعلوم أن التعبد بشيء مع ثبوتة بحجة يقيناً كانت أو غيره
يكون في مرحلة بقاءه دون ثبوتة المفروض قيام الحجة عليه ، وضميراً «ثبوتة ،
بقائه» راجعان الى الشيء .

(٥) لعله إشارة الى : أن حمل اليقين على الطريقة خلاف الظاهر الذي لا يصار
اليه بلا قرينة ، بداهة أن الأصل في كل عنوان يؤخذ في حيز خطاب من الخطابات
الشرعية هو الموضوعية لا الطريقة .

.

أو إشارة السى : أن المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم ، بل مطلق الحجة سواء أكانت ذاتية كاليقين أم جعلية كالأمارات الشرعية ، حيث انها بدليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها ، فان هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلاً وفي الأمارات نقلاً، كما أن المراد باليقين الناقض في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة : « ولكنه ينقضه بيقين آخر » هو مطلق الحجة لاخصوص العلم كما يظهر من تسالمهم في موارد على جعل الناقض أمارات يكون كشفها عن الواقع ضعيفاً، كحكمهم بالتذكية اذا كان أكثر أهل البلد مسلمين واشترى اللحم أو الجلد من مجهول الحال ، فانقطع أصالة عدم التذكية بالغلبة مع أنها لانفيد الظن أحياناً فضلاً عن اليقين ، و كحكمهم بتحريض المبتدأة في الشهر الثالث بمجرد رؤية الدم بالصفات الذي رأته في الشهرين المتقدمين، مع مع اقتضاء استصحاب الطهر بقاءه . و كحكمهم باعتبار اخبار المرأة بالحيض وبكونها خلية مع اقتضاء الاستصحاب الطهر وكونها معتدة أو ذات بعل ، وكذا في موارد اخبار ذي اليد كخبار الحجام بتطهير موضع الحجامة مع اقتضاء الاستصحاب بقاء النجاسة ، وهكذا غيرها .

والمستفاد من مجموعها أن الشارع الأقدس جعل الأمانة أمراً مبرماً صالحاً لنقض اليقين السابق ، ومن المعلوم أن قرينة المقابلة تقتضي ارادة مطلق الحجة وان كانت تعبدية من اليقين المنقوض وهو اليقين بالحدوث أيضاً .

والحاصل : أنه بنسأ على حجية الأمارات على الطريقة يراد باليقين في الاستصحاب مطلق الحجة ، وبه يندفع الاشكال ، اذ المعيار هو الثبوت السابق المحرز بحجة سواء أكانت عقلية أم نقلية ، فلا يرد أنه لاقرينة على ارادة مطلق الحجة من اليقين المنقوض ، اذ في المقابلة ودليل اعتبار الأمانة كفاية في صحة ارادة مطلق الحجة منه . فعلى هذا يكون اليقين في الاستصحاب مأخوذاً موضوعاً على وجه الطريقة دون الصفية . لكن المسنف (قدسه) أنكر قيام الأمانة مقام

القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الكشف ، فراجع الأمر الثالث من الأمور المتعلقة بمباحث القطع (*) .

(*) هذا كله بالنسبة الى استصحاب مؤديات الأمارات . وفي جريانه في مؤديات الاصول العملية مطلقاً وعدمه كذلك ، والتفصيل بين ما يتكفل دليله لبقائه فلا يجري فيه الاستصحاب ، وبين ما لا يتكفله فيجري فيه وجوه بل أقوال ، احتمال أولها المحقق النائيني في دورته الاصولية الأولى ^(١) واختار هو ثانيها في تلك الدورة وكذا شيخنا المحقق العراقي (قدمها) ^(٢) والتزم بثالثها المحقق النائيني في دورته الأخيرة ^(٣) ، فراجع التقارير للوقوف على الأنظار .

أقول : لا تبعد صحة التفصيل في جريان الاستصحاب بين مفاده وبين مؤديات سائر الاصول العملية بناء على اقتضاء أدلة الاستصحاب للبناء العملي على كون أحد طرفي الشك هو الواقع ، ضرورة أن الثابت حينئذ بالاستصحاب هو الحكم الواقعي ظاهراً ، فالشك في بقاءه شك في بقاء الحكم الواقعي ظاهراً ، فلا مانع من استصحابه ، لأنه استصحاب للحكم الواقعي حقيقة . وبناء على عدم اقتضاء أداة الاستصحاب لذلك بأن يتحد مفاده مع سائر الاصول في كون مؤديات جميعها أحكاماً ظاهرية مجعولة وظائف للشاك من دون نظر فيها الى الواقع لا يجري الاستصحاب فيه ، كعدم جريانه في غيره من الاصول . وحيث ان الاستصحاب بناء على المشهور أصل تنزيلي كان التفصيل بينه وبين سائر الاصول في محله .

وعليه فالثوب المتنجس اذا غسل بماء مستحب الطهارة وصار طاهراً ثم شك في ملاقاته للنجاسة ، فلا مانع من استصحاب طهارته ، لأن هذه الطهارة هي الناشئة من طهارة الماء التي هي طهارة واقعية بمقتضى استصحابها . واذا غسل

(١) فوائد الوصول ، ١٤٨/٤

(٢) نهاية الافكار ، ١١٣/٤

(٣) أجود التقريرات ، ٣٨٨/٢

• • • • •

بماء محكوم بالطهارة لقاعدتها وصار الثوب طاهراً بمقتضى هذه القاعدة ثم شك في تنجسه بملاقاته النجاسة فلا يجري فيه الاستصحاب ، لأن طهارة الثوب ظاهرية محضة فلا ربط لها بالواقع حتى يجري فيها الاستصحاب وينزلها منزلة الطهارة الواقعية، بل الجاري فيه نفس قاعدة الطهارة أيضاً المغيبة بالعلم بخلافها ، بل هي الجارية أيضاً فيما اذا حكم بطهارته بقاعدة الصحة مثلاً مما يكون مفاده حكماً ظاهرياً غير ناظر الى الواقع .

فالضابط في جريان الاستصحاب هو : صحة تنزيل المستصحب منزلة الواقع ، وهذا الضابط مفقود فيما عدا الاصول التنزيلية كما عرفت . وأما فيها فالضابط المذكور منطبق عليها، حيث ان الشك في نجاسة الثوب الذي طهر بماء مستصحب الطهارة فرد جديد لعموم « لانتقاص » وأجنبي عن استصحاب طهارة الماء الموجبة لطهارة الثوب ، فلا يقال : « ان استصحاب طهارة الماء كاف في اثبات طهارة الثوب عند الشك في ملاقاته للنجاسة ، نظراً الى أن الغاية وهي اليقين بالخلاف لم يحصل » .

وذلك لأن هذا الشك واليقين فرد آخر للاستصحاب، وأجنبي عن الاستصحاب الجاري في الماء ، اذ الشك الفعلي في نجاسة الثوب نشأ من سبب جديد وهو ملاقاته، فيجري الاستصحاب في طهارة الثوب بلا مانع، كما يجري في الثوب اذا علم بطهارته ثم شك في نجاسته لاحتمال ملاقاته للنجاسة ، فان الطهارة التنزيلية كالطهارة الواقعية في جريان الاستصحاب فيها اذا شك في بقائها . والله تعالى هو العالم .

التنبيه الثالث : استصحاب الكلي

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو التعرض لما يتعلق بالمتيقن من حيث الكلية والجزئية ، ومحصله : أنه لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب جزئياً ، حكماً كان من التكليفي كوجوب صلاة الجمعة اذا شك في بقائه حال الحضور ، والوضعي كملكية مال لزيد اذا شك في خروجه عن ملكه ، أو موضوعاً كحياة زيد اذا شك في بقائها ، وبين كون المستصحب كلياً حكماً كان كالطلب الراجع المشترك بين الوجوب والندب ، أو موضوعاً كالحدث الجامع بين الأكبر والأصغر .

ثم ان المصنف (قدسه) خص العنوان باستصحاب الحكم ، ولم يظهر وجهه مع اعترافه في آخر هذا التنبيه بجريان استصحاب الكلي في متعلقات الأحكام في الشبهات الموضوعية والحكمية . وكيف كان فتعميم البحث للموضوع أولى كما صنعه الشيخ (قدسه) حيث قال في أول التنبيهات التي عقدها بعد الفراغ من أدلة الأقوال : « ان المتيقن السابق ان كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقائه... الخ » . ولا يخفى أن محل النزاع في هذا التنبيه هو ما اذا كان الأثر الشرعي مترتباً على نفس الجامع بلا دخل للخصوصيات الفردية فيه كحرمة مس الكتاب المجيد المترتبة على عنوان المحدث كما قيل باستفادته من قوله تعالى : « الا المطهرون » لظهور تعليق الحكم الترخيصي على الأمر الوجودي في حرمة مسه على غير المتطهر أعني المحدث سواء أكان محدثاً بالحدث الأكبر أم الأصغر ، فلو علم بالحدث وشك في ارتفاعه بالوضوء فقط جرى استصحاب الكلي على تفصيل سيأتي بيانه . واذا كان الأثر للخصوصية كحرمة المكث في المسجد والعبور عن المسجدين المترتبة على الحدث الأكبر فاللزام استصحاب الخصوصية ، لكون موضوع الحكمين المزبورين المحدث بالحدث الأكبر خاصة . نعم اذا شك المجنب في ارتفاع

أحد الأحكام^(١) أو ما يشترك بين الاثنين منها^(٢) أو الأزيد^(٣) من أمر عام. فان كان^(٤) الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي

حدثه وأراد الدخول في الصلاة فعليه استصحاب الجامع ، لعدم ترتب هذا الأثر على الخصوصية .

وبالجملة : فاللازم في جريان الاستصحاب في الكلّي والفرد مراعاة ما هو

موضوع الأثر .

فما أفاده المصنف من صحة جريان الاستصحاب في القسم الأول في كل من الكلّي والفرد لابد أن يكون ناظراً الى ما اذا كان الأثر للكلّي ، وكان ترتبه على الفرد من باب الانطباق ، كما اذا أمر باكرام العلماء وكان زيد منهم ، فانه كما يصح استصحاب بقاء العالم كذلك يصح استصحاب بقاء زيد ، لترتب حكم العام عليه . وأما اذا كان الأثر مترتباً على خصوص الفرد، فلا يجدي في اثباته استصحاب الكلّي ، لأنه لا يثبت الخصوصية التي يترتب عليها الأثر .

(١) كوجوب صلاة الجمعة كما تقدم .

(٢) أي : من الأحكام مثل الطلب الجامع بين الوجوب والندب كما مرّ آنفاً، وكالجواز المشترك بينهما وبين الاباحة والكراهة ، وقوله : « ما » معطوف على « خصوص » وهذا بيان للحكم الكلّي ، والمعطوف عليه بيان للحكم الجزئي .
(٣) معطوف على « الاثنين » وكلمة « من » بيان لـ « ما » الموصول ، ومثال الأزيد من الاثنين ما تقدم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة .

(٤) هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها، وهذا هو القسم الأول من تلك الأقسام ، وتوضيحه : أن الشك في بقاء الكلّي تارة ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعين الذي وجد الكلّي في ضمنه ، كما اذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وشك في ارتفاعه زمان الغيبة ، فان الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة وغيرها ناش من الشك في بقاء فردة المعلوم حدوثه

كان في ضمنه وارتفاعه^١ كان^٢ استصحابه

وهو وجوب الجمعة .

وأخرى ينشأ من تردد الفرد السذي وجد الكلي في ضمنه بين معلوم البقاء ان كان طويل العمر وبين معلوم الارتفاع ان كان قصير العمر ، كما اذا فرض أن أن الوجوب ان كان متعلقاً بالجمعة فقد ارتفع بعد مضي ساعة من الزوال ، وان كان متعلقاً بالظهر فهو باق الى غروب الشمس ، فالشك في بقاء طبيعي الوجوب ناش من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء وبين ما هو معلوم الزوال . وثالثة ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلي مقارناً لوجود فرده الذي علم بحدوثه وارتفاعه ، أو مقارناً لارتفاعه ، فالشك في بقاء الكلي ناش عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثاً وارتفاعاً . ففي هذا القسم لاشك في ناحية الفرد المتيقن، حيث انه معلوم الحدوث والزوال ، فالشك في بقاء الكلي حينئذ ناش عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلي .

(١) معطوف على « بقاء الخاص » وضميراً « ضمنه » ارتفاعه « راجعان الى « الخاص » واسم « كان » ضمير مستتر فيه راجع الى « العام » .

(٢) جزاء « فان كان » وهذا اشارة الى حكم القسم الأول، وهو صحة جريان الاستصحاب في كل من الكلي والفرد ، فيصح استصحاب زيد وكلي الانسان فيما اذا علم بوجود زيد وشك في بقاءه ان كان لهما أثر مشترك كحرمة المس بالنسبة الى كل من الحدث الأصغر والأكبر بناء على موضوعية كلي الحدث في الأدلة لأحكام شرعية، وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في كل من الفرد والكلي .

وان كان لخصوصية الخاص أثر فجريان استصحاب الكلي لايجدي في ترتيب ذلك الأثر ، لتوقفه على حجية الأصل المثبت ، لكون بقاء الفرد لازماً عقلياً لبقاء الكلي ، ومن المعلوم قصور دليل الاستصحاب عن اثبات اللوازم العقلية والعادية للمستصحب . وعليه فلا بد من اجراء الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر

كاستصحابه^١ بلا كلام (٥) .

وان كان^٢ الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين

نفسه .

وفي كفاية جريانه في الفرد عن جريانه في الكلبي اشكال نبه عليه وعلى حله في حاشية الرسائل من « أن الطبيعي عين الفرد في الخارج ووجوده بعين وجود الفرد على التحقيق ، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده ، فاستصحابه يجدي في ترتيب آثارهما أي آثار الكلبي وفرده . ومن أن الاتحاد والعينية في الخارج انما هو بحسب الحقيقة والدقة بحكم العقل ، وأما بالنظر العرفي فهما اثنان ، كان بينهما بنظر العرف توقف وعلية ، لاتحاد وعينية . والاعتبار انما هو بهذا النظر في هذا الباب . نعم يمكن أن يقال : ان الواسطة وان كانت بنظر العرف ثابتة ، الا أنها تكون ملغاة بمسامحتهم فيها وعدم اعتنائهم بها بحيث يرون الأثر مترتباً على ذبها ، ولا منافاة بين اثباتها بنظرهم والغائها بمسامحاتهم ، والاعتبار انما هو بنظرهم المسامحي . . . »^١ .

(١) أي : الخاص ، وضمير « استصحابه » راجع الى « العام » .
وبالجملة : ففي القسم الأول يجري استصحاب الكلبي عند الشيخ والمصنف (قدس سرهما) بلا اشكال ، كما تعرضنا له في التعليقة .
(٢) هذا اشارة الى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلبي ، وقد بيناه (*) كما أفاده الشيخ (قد ه) أيضاً ، لكنه لا يخلو من كلام بناء على كون الكلبي عين الفرد وجسوداً ، اذ لا يتعدد الوجود ولا موضوع الأثر حتى يجري الاستصحاب تارة في الفرد وأخرى في الكلبي ، هذا . مضافاً الى : حكومة الأصل الجاري في الفرد لكونه سببياً على الأصل الجاري في الكلبي لكونه مسبباً .
وبالجملة : فجريان الأصل في كل من الكلبي والفرد في هذا القسم الأول ليس خالياً عن الكلام . نعم سيأتي في القسم الثاني ان شاء الله تعالى دفع الاشكالين .

بقولنا: « وأخرى ينشأ من تردد الفرد الذي وجد الكلّي في ضمنه... الخ » وضمير
« فيه » راجع الى « بقاء ذاك العام » يعني: وان كان الشك في بقاء العام من جهة
تردد الخاص - الذي يكون العام في ضمنه - بين الخاص الذي هو باق قطعاً ان كان
طويل العمر وبين الخاص الذي هو مرتفع قطعاً ان كان قصير العمر فلا اشكال
أيضاً في استصحاب العام ، وقوله : « قطعاً » قيد لكل من « باق أو مرتفع » .
(١) هذا جزاء « وان كان » وهو اشارة الى حكم القسم الثاني ، ومحصله :
أنه لا اشكال في جريان استصحاب الكلّي فيه كجريانه في القسم الأول ، فيترتب
على استصحاب الكلّي جميع الأحكام المترتبة عليه ، وضمائر « استصحابه ، عليه »
في الموضوعين راجعة الى « العام » .

(*) ومن أمثلة هذا القسم الثاني ما اذا علمنا بوجود فردين علم بارتفاع
أحدهما وبقاء الآخر ، وعلمنا بتحقق عنوان في أحدهما كالعالم ، ولم يعلم انطباقه
على المرتفع أو الباقي ، فان انطبق على الأول فقد ارتفع ، وان انطبق على الثاني
فهو باق ، فالكلّي وهو العالم مشكوك البقاء ، لتردده بين فردين أحدهما مقطوع
الارتفاع والآخر معلوم البقاء ، نظير الشك في بقاء الحيوان ، لتردده بين فردين
أحدهما معلوم الارتفاع كالبق والآخر مقطوع البقاء كالغيل .

وبالجملة: فهذا المثال ليس خارجاً من أمثلة القسم الثاني من أقسام استصحاب
الكلّي ، وليس قسماً رابعاً حتى يصير التقسيم به رباعياً ، كما في تفريرات بعض
أعظم العصور دام ظله بجعل امتيازها عن القسم الثاني « بأنه في القسم الثاني يكون
الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء ، بخلاف القسم الرابع ، فان الفرد
ليس فيه مردداً بين فردين ، بل الفرد معين ، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان
آخر عليه »^(١) .

توضيح عدم كونه قسماً رابعاً، وأنه من أمثلة القسم الثاني هو : أن المفروض

عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً^(١)

(١) الأول كوجوب الاطاعة المترتب على كلي الوجوب المتعلق بصلاة الجمعة أو الظهر ، فانه يترتب على استصحاب كلي الوجوب بعد مضي وقت الجمعة حدوث فردين كزيد وعمرو مع فرض العلم بعالمية زيد وارتفاعه والشك في تحقق الهاشمية في ضمن أحدهما ، فمع انطباقها على زيد قد ارتفعت ومع انطباقها على عمرو لم ترتفع ، بل هي باقية ، ففي هذا المثال أيضاً يكون الفرد المنطبق عليه الكلي كالهاشمي مردداً بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع والآخر متيقن البقاء ، كتردد الفرد المنطبق عليه الحيوان بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع ان كان هو البق مثلاً ، والآخر متيقن البقاء ان كان هو الفيل مثلاً . والعلم بفرد مرتفع متصف بعنوان آخر أجنبي عن عنوان محتمل الانطباق على ذلك أو على الفرد الباقي ، اذ لا دخل لذلك في جريان الاستصحاب في كلي الهاشمي المعلوم حدوثه والمشكوك بقاءه والمردد مصداقه بين الفرد المعلوم والموجود .

وبالجملة : فوزان هذا المثال وزان المثال المعروف وهو كون الشك في الحيوان لتردد الفرد الذي هو في ضمنه بين الفيل والبق ، فتأمل جيداً .

ثم انه لا ينحصر منشأ الشك في بقاء الكلي في القسم الثاني بتردد الكلي بين فردين أحدهما باق قطعاً والآخر مرتفع كذلك . بل يمكن أن يكون لاحتمال بقاء الآخر للقطع ببقائه ، كما اذا وجد الكلي في ضمن زيد أو عمرو ، فان كان الحادث زيداً فهو معلوم الارتفاع اما لعدم وجود المقتضي لبقائه الى هذا الزمان واما لقتله مثلاً . وان كان عمرواً فهو محتمل البقاء . فلا موجب لحصر منشأ الشك في القسم الثاني بالمتردد بين فردين أحدهما معلوم البقاء والآخر مقطوع الارتفاع ، فيمكن أن يكون للقسم الثاني صور ثلاث :

احداها : ما في المتن من دوران الفرد بين مقطوع البقاء ومعلوم الارتفاع .

ثانيها : دورانه بين مقطوع البقاء ومحتمل الارتفاع .

ثالثها : دورانه بين مقطوع الارتفاع ومشكوك البقاء .

من "أحكامه ولوازمه. وتردد^(٢) ذلك الخاص الذي يكون الكلي موجوداً

في ضمنه - ويكون

وجوب الاطاعة عقلاً بفعل الظهر ، والثاني كوجوب المقدمة وحرمة الضد بناء على اقتضاء الوجوب النفسي لهما وكونهما شرعيين ، وكاستصحاب كلي الحدث المترتب عليه حرمة المس .

(١) بيان لـ « ما » الموصول ، وضميراً « أحكامه ، لوازمه » راجعان الى العام .
(٢) هذا شروع في بيان بعض الاشكالات الواردة على جريان الاستصحاب في القسم الثاني ، ومحصل هذا الاشكال هو : انه دام أحد ركني الاستصحاب فيه ، حيث ان الفرد الذي وجد في ضمنه الكلي ان كان هو الفرد القصير العمر فهو معلوم الارتفاع ، فالركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود . وان كان هو الفرد الطويل العمر فحدوثه مشكوك فيه ، فالركن الأول وهو اليقين بالحدوث غير متحقق ، وعلى كلا التقديرين لا مورد للاستصحاب . وحيث ان الكلي لا وجود له الا بوجود فرده يكون حال الفرد الذي عرفت نسبة اليقين والشك اليه .

وبيان أوضح : المقصود من الكلي في هذا البحث ليس هو الكلي العقلي والمنطقي اللذين لا وجود لهما خارجاً ، بل المراد هو الكلي الطبيعي الموجود في الخارج المنعوت بالوحدة النوعية والكثرة العددية ، لأن وجوده عين وجود أفراده ، فلا وجود له الا بوجودها بحيث ينتفي بانتفاء فرده وجداناً أو تعبداً .
وعليه ففي المقام لايجري الاستصحاب في الكلي ، لكونه محكوماً بالعدم اما وجداناً لو كان الموجود الفرد القصير ، واما تعبداً لو كان هو الفرد الطويل ، لكون الأصل عدم حدوثه . وعلى التقديرين لا مجال لجريان الأصل في الكلي ، لانتهاء الشك فيه .

وكيف كان فقد تعرض الشيخ أيضاً لهذا الاشكال بقوله : « وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع . . . » .

وجوده ^١ بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث
المحكوم ^٢ بعدم حدوثه غير ضائر ^٣ باستصحاب الكلي المتحقق في
ضمنه ، مع ^٤

(١) أي : الخاص ، وضمير « ضمنه » راجع الى الخاص ، وضمير « وجوده »

الى الكلي ، و« بين » متعلق بـ « تردد » .

(٢) صفة لـ « مشكوك » يعني : أن الفرد الطويل العمر المفروض كونه
مشكوك الحدوث يجري فيه استصحاب العدم ، والفرد القصير على تقدير حدوثه
معلوم الارتفاع ، فلا وجه لجريان استصحاب الكلي مع كون منشئه وهو الفرد
معدوماً وجداناً أو تعبداً ، ووضوح أنه لا وجود للكلي الا بوجود فرده . هذا حاصل
اشكال جريانه في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي .

(٣) خبر « وتردد » ودفع للاشكال ، ومحصله : أن اختلال ركني الاستصحاب
بالتقريب المذكور في الاشكال يقدر في استصحاب الفرد من حيث كونه ذا
مشخصات فردية ، لامن حيث كونه وجوداً للكلي ، لما مر من عدم اليقين بحدوث
الفرد الطويل وعدم الشك في بقاء الفرد القصير ، ولا يقدر في استصحاب الكلي ،
لاجتماع أركانها فيه عرفاً من اليقين بوجود الكلي والشك في بقائه ولو لأجل الشك
في نسخ الفرد ، فانه لا يضر بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة التي يدور عليها
رحى الاستصحاب ، فانه يصح أن يقال : علم بوجود الكلي كالحيوان وشك في
بقائه وان كان الشك في البقاء ناشئاً من احتمال حدوث الفرد الطويل العمر (*).

(٤) متعلق بـ « ضائر » وضمير « ضمنه » راجع الى « الخاص » وضمير
« اختلاله » الى « تردد » وضمير « حدوثه ، بقائه » راجعان الى الكلي ، يعني : أن
تردد ذلك الخاص ... غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمن ذلك الخاص ،
لعدم اختلال ذلك التردد باليقين والشك في حدوث الكلي وبقائه ، فيجري الاستصحاب
في الكلي ويترتب عليه أثره ، لاجتماع أركانها ، فاذا علم بحدث مرده بين الأكبر
والأصغر وتوضاً وشك في بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع الا بالفعل استصحاب
(*) قد تقدم من المصنف في حاشية الرسائل حل الاشكال بأن الطبيعي وفرده

عدم اخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه ، وانما كان التردد

كلي الحدث بناء على كون طبيعي الحدث موضوعاً للحكم، ورتب عليه آثاره من حرمة مس كتابة القرآن والدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة . نعم لا يجري الاستصحاب في الفرد، لأنه على تقدير لا يقين بالحدث، وعلى تقدير آخر لاشك في البقاء ، فينهدم أحد ركني الاستصحاب على سبيل منع الخلو .

وان كانا اثنيين بالنظر العرفي، لاقتضاء التوقف والعلية تعددهما ، فاستصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي لا يخلو من شبهة الاثبات، الا أنها تندفع بخفاء الواسطة بنظرهم المسامحي المتبع في أمثال المقام .

لكنه لا يخلو من تأمل ، أما أولاً : فلمنع تعدد الطبيعي وفرد بلحاظ وجودهما الخارجي عرفاً، لاقتضاء العينية اتحادهما، اذ لا يرى العرف وجوداً للطبيعة النوعية غير وجود أفرادها . مع أن حل الاشكال بعد تسليم التعدد بدعوى خفاء الواسطة لا يخلو من شيء كما سيأتي في التنبيه السابع ان شاء الله تعالى .

وأما ثانياً : فلمنع كفاية الاحالة السى العرف في هذه المسألة ، ضرورة أن مرجعية نظرهم المسامحي انما تكون في فهم مداليل الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية، وتشخيص موضوعات الأحكام منها بحسب مرتكزاتهم، كما في حكمهم بموضوعية ذات الماء لحكم الشارع بالانفعال في مثل « الماء المتغير نجس » حتى مع أخذ التغير بعنوان التوصيف لا الاشتراط ، واستظهارهم كون التغير علة لعروض النجاسة عليها .

ومن المعلوم أجنبية المقام عن ذلك، اذ لا اجمال في مدلول قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » وانما الكلام في دوران الكلي بعد فرض عينيته مع الفرد بين كونه مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، ولا وجود للكلي مع قطع النظر عن وجود الفردين المعلوم حال كل منهما . وأما الفرد المررد بين الفردين فلو صح استصحابه لاجتماع أركانه فيه على ما قيل فهو أجنبي عن استصحاب القدر المشترك كما سيأتي تحقيقه في آخر التنبيه انشاء الله تعالى .

بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما ، لا خلاله^(١) باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى .

(١) أي : لا خلال التردد ، وهذا تعليل لكون التردد ضائراً باستصحاب أحد

وبهذا يظهر غموض ما عن المحقق النائيني (قده) من « عدم ورود الاشكال بناء على كون الكلي عين وجود الفرد خارجاً . وأما بناء على كونه منتزعاً من وجود فردة فقد يشكل استصحاب الكلّي حينئذ ، لتبعية الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه تبعية المعلول لعلته ، ولا معنى لكون الفرد مقطوع الارتفاع أو معلوم البقاء وما ينتزع عنه مشكوك البقاء ، لأنه من التفكيك بين العلة ومعلولها المستحيل . لكن يجاب عنه بكفاية النظر المسامحي العرفي الحاكم بوجود الكلي الطبيعي ، وهذا المقدار كاف في جريان الاستصحاب قطعاً^(٢) وذلك لما عرفت من اعتبار النظر العرفي في خصوص مفاهيم الألفاظ الملقاة اليهم ، لافي تطبيقها على الموضوعات مسامحة كتسامحهم في اطلاق الكر على ما دون المقدر الشرعي بمثال مثلاً .

وبالجملة : فعلى ما ذكرنا يشكل الالتزام باستصحاب الكلي .

ولهذا سلك المحقق الاصفهاني (قده) لدفع الاشكال مسلماً آخر أثبت فيه بقاء الكلي عقلاً وصحة استصحابه ، وذلك بتصوير لحاظين لكل فرد من أفراد الطبيعة ، فطبيعي الانسان المركب من النفس والبدن يلاحظ تارة بذاته وأخرى يلاحظ حصّة من هذا الطبيعي متعينة بتعينات الزيدية مثلاً ، وبهذا اللحاظ الثاني يتحقق ركن الاستصحاب في نفس الطبيعة من اليقين والشك ، فيجري ، وعليك بمراجعة كلامه للوقوف عليه ولم ننقله لطوله^(٣) .

ولكن الظاهر عدم اندفاع الاشكال به ، لأن ما أفاده لا يخرج الطبيعي عن القوة الى الفعل مع الغض عن التعينات الفردية ، ولا يثبت الوجود الفعلي الجامع بين الفردين أو الأفراد ، فلاحظ ما أفاده متدبراً فيه .

(١) أجود التقريرات ، ٣٩١/٢ (٢) نهاية الدراية ٧٢/٣ و٧٣

نعم^١ يجب رعاية التكاليف المعلومة اجمالاً المترتبة على
الخاصين فيما علم تكليف في البين .

وتوهم^٢ كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المردد

الفردين اللذين كان أمر الكلي دائراً بينهما، ومحصل التعليل : أن تردد الفرد بين
مقطوع البقاء ومعلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذي هو أول ركني
الاستصحاب خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب .
وبالجملة : فالتردد قادح في استصحاب الفرد دون الكلي، وضمير « أمره »

راجع الى « الكلي » وضمير « بينهما » الى « الخاصين » .

(١) استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصين ،
ومحصله : أن الاستصحاب وان لم يجر في شيء من الخاصين حتى يثبت به الحكم
المختص به ، لكنه اذا كان لهما أثر شرعي ، فلا بد من ترتيبه ، للعلم الاجمالي
بوجوده الموجب لتنجزه ، فالرطوبة المرددة بين البول والمني مع عدم العلم
بالحالة السابقة أو العلم بكونها هي الطهارة توجب الجمع بين الوضوء والغسل ،
للعلم الاجمالي بخطاب مردد بينهما . وكذا يجب ترتيب سائر الاثار المختصة بكل
منهما كغسلها مرتين ، لاحتمال كونها بولا ، وعدم اللبث في المساجد ، وعدم
قراءة العزائم وغيرها من أحكام الجنب لاحتمال كونها منياً .

وبالجملة : فالعلم الاجمالي بثبوت حكم لكل واحد من الخاصين - مع عدم
ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جار في نفسها ، ولا في الكلي حتى يغني عنهما
لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصين .

(٢) هذا اشكال آخر على جريان استصحاب الكلي في القسم الثاني، وحاصله:

أن استصحاب الكلي هنا محكوم بالاستصحاب السببي، ومن المقرر في محله عدم
جريان الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي. توضيحه: أن الشك في بقاء الكلي
وارتفاعه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل العمر ، اذ الحادث لو كان

مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه ^(١) المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه ^(٢) فاسد ^(٣) قطعاً ،

هو الفرد القصير عمره فارتفاع الكلبي معلوم ولا شك في بقاءه، وحيث ان حدوث الحادث الطويل العمر مشكوك فيه وهو منشأ الشك في بقاء الكلبي فيجري استصحاب عدمه ، وهو حاكم على استصحاب الكلبي ، ومع له لا مجال لجريانه في الكلبي ، لما سيأتي انشاء الله تعالى من تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي . والفرق بين هذا الاشكال وسابقه هو : أن ملاك السابق اختلال ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع . وملاك هذا الاشكال عدم جريان استصحاب الكلبي ، لحكومة الأصل الجاري في حدوث الفرد عليه كسائر موارد تقدم الأصل السببي على المسببي .

(١) المفروض كونه طويل العمر ومنشأ للشك في بقاء الكلبي، وضمير «حدوثه»

راجع الى « الخاص » .

(٢) أي : استصحاب عدمه، لاجتماع ركنيه من اليقين والشك ، و«المحكوم»

صفة له « الخاص » وضمير « عدمه » راجع الى « الحدوث » .

(٣) خبر « توهم » وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجوده ثلاثة :

الأول : منع السببية التي تكون مانعة عن جريان الأصل في المسبب، ويكون التوهم مبنياً عليها . وتوضيحه : أنه تارة يكون الشك في وجود شيء وعدمه ناشئاً من الشك في وجود شيء معين وعدمه بحيث يستند وجوده وعدمه الى ذلك المعين، كالشك في طهارة المتنجس المغسول بالماء المستصحب الطهارة ، اذ الشك في طهارته نشأ من الشك في طهارة الماء ، فان استصحاب طهارة الماء يرفع الشك عن نجاسة المتنجس ، لنشوا احتمال وجود طهارته عن الشك في طهارة الماء وعدمها، واستصحابها يرفع الشك عن مسببه ويحكم بطهارة المتنجس المغسول به ، ولا يجري استصحاب نجاسة المتنجس ، لكون شكه مسبباً ، ومع جريان

لعدم^(١) كونه بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كونه الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

الأصل في الشك السببي وهو طهارة الماء لا يبقى للمسبب في وعاء التعبد شك حتى يجري فيه الأصل.

وأخرى يكون الشك في وجود شيء وعدمه ناشئاً من وجود أحد شيئين لم يتعين عندنا، فإن كان وجوده مستنداً إلى أحدهما الكذائي فقد ارتفع، وإن كان مستنداً إلى غيره فهو باق، فإن الأصل في هذا الفرض يجري في المسبب دون السبب، حيث إن الاستصحاب في كل من المنشئين يسقط بالتعارض، ويرتفع المانع عن جريانه في المسبب كما في المقام، فإن استصحاب عدم كل من القصير والطويل يجري ويسقط، وتصل النوبة إلى الأصل السببي وهو استصحاب نفس الكلبي.

فمرجع هذا الجواب الأول عن توهم كون المقام من صغريات الشك السببي والمسببي - وأن الأصل يجري في الحادث الطويل العمر دون الكلبي - إلى إنكار السببية المانعة عن جريان الأصل في المسبب، فالاستصحاب يجري في المسبب وهو الكلبي بلا مانع.

(١) تعليل للفساد، وإشارة إلى الجواب الأول، وحاصله: ما عرفت من منع السببية، حيث إن بقاء الكلبي وارتفاعه ليس مستنداً إلى وجود حادث معين حتى يتوقف بقاءه وارتفاعه على حدوثه وعدم حدوثه كي يجري الاستصحاب في عدمه، ويحكم بعدم الكلبي، ولا يجري استصحاب وجود الكلبي، بل الشك في البقاء والارتفاع مسبب عن الشك في وجود الكلبي في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو في ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه، ومع العلم الإجمالي بوجود أحدهذين الحادثين وعدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضة لا محيص عن جريان الأصل في نفس المسبب وهو الكلبي، فيستصحب بلا مانع، وضميراً «بقائه، ارتفاعه» راجعان إلى «الكلبي» وضميراً «حدوثه» في كلا الموضوعين إلى «الخاص».

ثم إن الشيخ (قده) تعرض لهذا الجواب بقوله: «فإن ارتفاع القدر

مع^(١) «أن بقاء القدر المشترك انما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه ،
لأنه^(٢) من لوازمه .

المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع ، لامن لوازم عدم حدوث الأمر الآخر » وغرضه أن ارتفاع الكلّي - كالحادث - بالوضوء ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل العمر وهو المنّي حتى اذا جرى استصحاب عدمه اقتضى ذلك ارتفاع كلي الحادث ، بل من لوازم حدوث الفرد القصير العمر أعني البول ، ولا أصل يثبت هذا القصير ، بل الأصل بالنسبة الى كل من الفردين على حد سواء فيجري فيهما ويسقط بالتعارض ، ويجري في بقاء الكلّي بلا مانع .

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي دفع بها التوهم المزبور ، وهذا الوجه يرجع الى منع السببية أيضاً ببيان آخر ، وهو : أن السببية الموجبة لتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي انما تكون بين الملزوم ولازمه ، فتعدد اللزوم والملزوم في الشك السببي والمسببي كما هو مبني التوهم المزبور مما لا بد منه . وهذا مفقود في المقام ، لعدم مغايرة وجود الكلّي لوجود الفرد ، وعدم كون وجوده من لوازم وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنياً عن استصحاب الكلّي ، بل الكلّي موجود بعين وجود الفرد . فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب والمسبب وجوداً في المقام حتى يندرج في ضابط الشك السببي والمسببي ، كما أن ملاك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببي ، للتعارض الموجب لجريان الأصل في المسبب . وضمير « ضمنه » راجع الى « الخاص » يعني : الخاص الذي يكون الكلّي في ضمنه ، فحذف الضمير العائد الى الموصول ، والعبارة هكذا « الذي هو في ضمنه » . وبالجملة : بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل العمر ، لأنه لازمه حتى يتطرق فيه قاعدة الشك السببي والمسببي .

(٢) يعني : لأن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاص الطويل العمر حتى يندرج في كبرى الشك السببي والمسببي ، فضمير « أنه » راجع الى « القدر المشترك » وضمير « لوازمه » الى « الخاص » .

على أنه 'لوسلم' أنه من لوازم حدوث المشكوك ، فلاشبهة في كون

(١) الضمير للشأن ، هذا ثالث وجوه دفع التوهم المزبور ، ومرجع هذا الوجه الى تسليم كون الكلّي من لوازم وجود الخاص المشكوك الحدوث وأنه من صغريات الشك السببي والمسببي ، والغرض عن أن وجود الكلّي عين وجود الفرد ، الا أنه مع ذلك لايجري هنا الأصل في السبب حتى يغني عن جريانه في المسبب وهو الكلّي ، لفقدان شرطه وهو كون المسبب من لوازم السبب شرعاً كالمثال المعروف وهو طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحّب الطهارة ، فان طهارة الثوب حينئذ من آثار طهارة الماء شرعاً ، فان الترتب هنا ليس شرعياً ، حيث ان وجود الكلّي من لوازم وجود الفرد عقلاً لاشرعاً ، ولا محيص في اغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي عن كون اللزوم شرعياً . وعليه فلا يغني جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلّي .

ولا يخفى أن الترتب الطبيعي يقتضي تقديم الجواب الثاني على الجوابين الاخرين ، بأن يقال : « فيه أولاً : عدم الترتب والتعدد بين وجود الكلّي والفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب والمسبب . وثانياً : بعد تسليم الترتب وعدم العينية يتعارض الأصلان في الحادثين ويسقطان ، فيجري الأصل في المسبب وهو الكلّي . وثالثاً : بعد الغرض عن التعارض لايجري الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر ، لفقدان شرطه وهو كون المسبب شرعياً ، اذ اللزوم هنا عقلي » .

(٢) يعني : لو سلم أن القدر المشترك من لوازم حدوث الخاص المشكوك الحدوث حتى يكون من صغريات قاعدة الشك السببي والمسببي ليجري الأصل في الفرد دون الكلّي ، وأغراض عن الجواب الثاني ، وهو دعوى العينية على التفصيل الذي عرفته آنفاً (فلايجدي) أيضاً ، لفقدان الشرط وهو كون اللزوم شرعياً ، حيث ان عدم الكلّي من لوازم عدم الفرد عقلاً لاشرعاً ، فاجراء الأصل في الفرد لا يمنع اجراءه في الكلّي . وضمير « انه » راجع الى « القدر المشترك » .

وهنا شبهات أخر لم يتعرض لها المصنف (قده) مثل : أن أصالة عدم حدوث

اللزوم عقلياً ، ولا يكاد يترتب بأصالة عدوم الحدوث الا ما هو من
لوازمه وأحكامه شرعاً^(٥) .

الفرد الطويل العمر بضميمة العلم بعدم كل فرد تثبت عدم الكلّي من دون أن يكون
الأصل مثبتاً ، لاندراجه في الموضوع المركب المحرز بعرضه بالأصل وبعضه
بالوجدان .

(١) يعني : أن شرط جريان الأصل في السبب - وهو كون المسبب من أحكام
السبب شرعاً كمثال غسل الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهارة شرعاً - مفقود هنا ،
لما مرّ آنفاً من أن ترتب الكلّي على الفرد عقلياً لشرعي ، فمجرد تسليم اللزوم بين
الكلّي والفرد وانكار العينية لا يمنع عن جريان الأصل في الكلّي ، وضمير «هو»
راجع الى « ما » الموصول ، و «من» بيان للموصول ، وضميرا «لوازمه ، أحكامه»
راجعان الى حدوث المشكوك .

(*) مضافاً الى أنه لو سلم كون الترتب شرعياً لم يجر الأصل أيضاً في
السبب أي عدم حدوث الفرد الباقي ، لمعارضته بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل
فيبقى استصحاب بقاء الكلّي بلا مانع .

نعم لو اقتص أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد
لنفي الأثر الزائد جارياً بسلا معارض ، كما اذا تردد النجس الحادث بين كونه
بولاً يوجب الغسل مرتين ودماً يوجبه مرة ، فأصالة عدم كونه بولاً تنفي وجوب
الغسل الثانية ، ولا تتعارض مع أصالة عدم كونه دمياً ، لعدم اقتضاها لاثبات كون الحادث
موجباً للغسل مرتين ، وبه يصير الأصل في الفرد حاكماً على الأصل في الكلّي .
وعليه يتفاوت الحال بين مثل الحدث المردد بين الأصغر والأكبر والنجس المردد
بين البول والدم .

وقد يشكل الفرق المزبور بما أفيد من اتحاد الصورتين حكماً ، لتحقق
المعارضة. أما بلحاظ أثر طبيعي النجاسة وهو وجوب الغسل المجتمع مع الغسل مرة
والغسل مرتين أو أكثر ، فلمنافاة العلم بأصل وجوب الغسل مع أصالة عدم ما يوجبه

وبالجملة : فالمصنف كالشيخ (قدما) قائل بجريان استصحاب الكلّي في كل من القسم الأول والثاني، بل الشيخ نسب جريانه في القسم الثاني الى المشهور،

مرة وأصالة عدم ما يوجب مرتين . وأما بلحاظ كل من الخصوصيتين فلأن أثر البول عدم كفاية الغسل مرة ، وأثر الدم جواز الاكتفاء به مرة . وليست الغسلة الاولى هي المتيقنة حتى ينفي الزائد عليها بالأصل، وذلك لاندرج المقام في المتباينين لا الأقل والأكثر، ضرورة عدم كون أثر الدم وجوب الغسل مرة المجتمع مع جواز الاكتفاء به وعدم جواز الاكتفاء به، لأنه أثر طبيعي النجس . وأما أثر الدم فهو وجوب الغسل اللا بشرط القسمي المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة ، ومن المعلوم أنه مباين للغسل بشرط شيء ، لتقابل التعيين اللا بشرط القسمي مع بشرط شيء ، وليس أحدهما متيقناً بالاضافة الى الآخر^(١) .

لكن يمكن أن يقال : ان وجوب الغسل مرة في الدم وان كان لا بشرط تعقبه بغسلة ثانية ، الا أن الاكتفاء بالمرة انما يستفاد من اطلاق الأمر بطبيعة الغسل وعدم تقيده بمرتين كما قيد بهما في تطهير المتنجس بالبول، فالمطلوب حينئذ هو صرف الوجود من الغسل المنطبق على أول وجوداته ، فاندراج المقام في المتباينين بلحاظ تقابل الاعتبارات منوط بكون اللا بشرط مأخوذاً في الأمر بتطهير المتنجس بالدم، مع أن اطلاق الأمر يقتضي كون المأمور به طبيعي الغسل في قبال المتنجس بالبول الذي ورد فيه الأمر بغسله مرتين، وحينئذ فيندرج المقام في الأقل والأكثر، لكون التعدد قيداً زائداً على مطلوبة أصل الطبيعة ، فلا مانع من اجراء الأصل لنفي الأثر المختص بأحد الفردين ، هذا .

مضافاً الى : استلزام هذا البيان انكار جريان الأصل في الأقل والأكثر مطلقاً، لصيرورة الطرفين بلحاظ اعتبار اللا بشرط وبشرط شيء من المتباينين ، ولازم العلم الاجمالي بالتكليف في أحدهما هو الاشتغال لا البراءة عن الآخر .

حيث قال: « وأما الثاني فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور...
سواء كان الشك من جهة الرافع ... أم كان الشك من جهة المقتضي ... الخ » (*)
لكنه لا يلتزم بحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي .

والى: أن اعتبارات الماهية من اللا بشرطية وأخويها أجنبية عن باب الظهورات
العرفية التي يستظهرها أبناء المحاورات من الألفاظ ، كأجنبية بعض القواعد
المنطقية عن باب الظهورات ، نظير كون نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ،
ولذا لا تلاحظ هذه القاعدة في قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه
شيء » كما لا يخفى .

(*) لا يخفى أن الشيخ (قدس) مثل للقسم الثاني من استصحاب الكلي
في صورة كون الشك في الرافع بما إذا علم بخروج البول أو المنى ولم يعلم
الحالة السابقة ، وحكم باستصحاب الحدث إذا أتى بأحدى الطهارتين . ولا بأس
بالتعرض لهذا الفرع تفصيلاً ، فنقول وبه نستعين : إذا خرجت رطوبة مرددة بين
البول والمنى فالصور المتصورة فيها أربع :
الأولى : أن تكون الحالة السابقة معلومة وهي الحدث الأصغر ، وحكمها
وجوب الوضوء ، لاستصحاب الحدث الأصغر ، وعدم وجوب الغسل ، لاستصحاب
عدم الجنابة . والعلم الاجمالي بالحدث المردد بين الأكبر والأصغر حينئذ لا أثر
له ، لفقدان شرط تنجيزه وهو كونه موجباً للعلم بتكليف فعلي في ظرف انطباق
المعلوم بالاجمال على أي واحد من الأطراف على التفصيل المتقدم في محله ، وذلك لأن
الرطوبة المشتبهة ان كانت بولا فلا توجب تكليفاً جديداً ، فهذا العلم الاجمالي لتردد
معلومه بين ماله الأثر وهو المنى وما لا أثر له وهو البول لا يوجب تكليفاً جديداً
على كل تقدير حتى يكون منجزاً له ، فحال هذا العلم الاجمالي حال الشك البدوي
في أصل خروج المنى من العلم بالحدث الأصغر أو تردد الرطوبة الخارجة بين
المنى وغيره من المذي والودي في عدم الإيجاب لتكليف فعلي .

الصورة الثانية : أن تكون الحالة السابقة المعلومة هي الحدث الأكبر، والعلم الاجمالي لا أثر له أيضاً سواء أكانت الرطوبة منياً أم بولا . أما على الأول فلأنه لا أثر لخروج المني مع سبق الجنابة . وأما على الثاني فلأنه لا يوجب الوضوء مع الجنابة التي لا ترتفع الا بالغسل ، ولا أثر للوضوء معها أصلاً .

وبالجملة : فالمعلوم بالاجمال ان كان منطبقاً على المني فلا يترتب عليه أثر جديد، لوجوب الغسل عليه قبل خروج هذه الرطوبة، وان كان منطبقاً على البول فكذلك ، اذ لا أثر للبول في حال الجنابة التي ينحصر رافعها في الغسل .

فالنتيجة : أن استصحاب كلي الحدث لا يجري في شيء من هاتين الصورتين .

الصورة الثالثة : أن تكون الحالة السابقة المعلومة هي الطهارة سواء أكانت هي الكبرى أم الصغرى، والعلم الاجمالي هنا منجز، لترتب الحكم الفعلي على المعلوم بالاجمال على كل تقدير سواء انطبق على المني أم على البول ، ضرورة حصول العلم بالحدث وانتقاض الطهارة به، ولا يحصل القطع بالطهارة الا بالجمع بين الغسل والوضوء ، فالشك في ارتفاع الحدث بعد فعل أحدهما يكون مجرى الاستصحاب ، ففي هذه الصورة يجري استصحاب الكلي ، ويترتب عليه كل أثر يترتب على كلي الحدث، دون الاثار المترتبة على كل واحدة من الخصوصيتين .

وتوهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذه الصورة أيضاً ، لأجل وجود أصل حاكم عليه وهو استصحاب عدم الجنابة ، حيث انه بعد خروج الرطوبة يحصل له العلم بانتقاض وضوئه بها على كل تقدير ، ويشك في بطلان طهارته الكبرى ، فيجري الاستصحاب في بقائها من دون معارض ، اذ لا شك في انتقاض الوضوء حتى يجري في بقائه الأصل، فاسد أما أولاً: فلأن الكلام ليس في خصوص ما اذا كانت الطهارة هي الوضوء ، بل أعم من كونها هي الوضوء أو الغسل .

وأما ثانياً : فلأن العلم التفصيلي بانتقاض الوضوء وان كان مما لا اشكال فيه، لكنه لا يوجب العلم التفصيلي بكون الناقض بولا حتى لا يجب الاحتياط بالجمع

بين الوضوء والغسل على ما يقتضيه العلم الاجمالي بكون الرطوبة بولا أو منياً ،
ويكتفي بالوضوء في رفعه ، لأن الاكتفاء به منوط باثبات كون الرطوبة المرددة
بين البول والمني هي البول ، ومن المعلوم أن استصحاب عدم الجنابة لا يصلح
لإثبات ذلك الا على القول بالأصل المثبت. وعليه فلو بني على جريان أصالة عدم
الجنابة جرت أصالة عدم الحدث الأصغر أيضاً .

وان شئت فقل : ان الأصل بالنسبة الى كل من البول والمني على حد سواء ،
وسقوطهما بالتعارض يوجب جريان استصحاب كلي الحدث ، ومقتضاه لزوم
الجمع بين الوضوء والغسل ، اذ ليس في البين ما يوجب كون المعلوم بالاجمال
بولا حتى يتعين الوضوء ، فلا محيص لتحصيل العلم بارتفاع الحدث عن الجمع
بينهما .

نعم يمكن منع جريان استصحاب الكلي هنا ، بأن يقال : ان هذا من موارد
قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب ، لأن الأثر وهو لزوم الاثبات بالوضوء والغسل
انما هو بحكم العقل الذي تقتضيه قاعدة الاشتغال ، ومعه لاجابة الى الاستصحاب ،
وكذا الحال في الصورة الآتية .

هذا بناء على ما هو الحق من مرجعية قاعدة الاشتغال في موارد الشك في
الفراغ ، لترتب الأثر على نفس الشك ، وعدم جريان الاستصحاب فيها لاجراز
الواقع تعبداً ، لكونه من أردء وجوه تحصيل الحاصل . وأما بناء على ما اختاره
بعض الأعاضل من الرجوع الى الاستصحاب في نظائره^(١) فاذا توضحاً وجب عليه
الغسل شرعاً ، لاستصحاب بقاء كلي الحدث ، لالقاعدة الشغل المقتضية لوجوب
الغسل عقلاً ، لحكومة الاستصحاب عليها ، فاللازم التمسك باستصحاب كلي
الحدث أيضاً في هذا الفرض ، لا الرجوع في الجمع بين الوضوء والغسل الى
العلم الاجمالي . وعليه فما أفاده مدطله من انكار استصحاب الكلي ، لكفاية قاعدة

متهى الدراية ج ٧
 وأما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر

(١) معطوف على قوله : «فان كان الشك في بقاء ذلك العام» ومقتضى السياق ابدال «وأما اذا» بـ «وان كان الشك . . . الخ» وكيف كان فقد أشار بهذه العبارة الى ثالث أقسام استصحاب الكلّي ، وهو أن يكون الشك في بقاء الكلّي الاشتغال لا يلتزم مع مبناه ، فلاحظ .

الصورة الرابعة : أن تكون الحالة السابقة مجهولة ، والحكم فيها هو لزوم الجمع بين الوضوء والغسل أيضاً ، لاستصحاب كلي الحدث بعد تعارض الاستصحابين في البول والمنّي ، حيث ان الأصل عدم حدوث سبب الغسل والوضوء ، ومن المعلوم تعارضه في كل منهما .

فتلخص من جميع ما ذكرناه : أن استصحاب الكلّي يجري في صورتين الأخيرتين ، دون الأوليين .

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا : أن استصحاب الكلّي يجري فيما لم يكن هناك أصل يعين أحد الأفراد بعينه ، كما اذا كانت الحالة السابقة المعلومة هي الحدث الأصغر ، فان استصحابه يمنع جريان الاستصحاب في كلي الحدث ، لكون الأصغر متيقناً فيستصحب ، والحدث الأكبر مشكوك فيه بالشك البدوي .

ولا فرق فيما ذكرناه - من عدم جريان استصحاب الكلّي في الحدث مع تعيين أحد أفراد الكلّي بالأصل - بين كون الحدث الأكبر والأصغر من قبيل المتضادين بحيث يمتنع اجتماعهما ، وكونهما حقيقة واحدة مع اختلافهما في الشدة والضعف كما قيل بذلك في الوجوب والاستحباب ، وكونهما متخالفين كالسواد والحلاوة وغيرهما مما يمكن اجتماعهما ، فان الأصل يجري في الفرد المتيقن حدوثه ، ولا يجري الاستصحاب في الكلّي ، فيصح أن يقال على الوجه الأول : الأصل عدم تبدل الأصغر بالأكبر ، وعلى الثاني : الأصل عدم حدوث المرتبة الشديدة ، وعلى الثالث : الأصل عدم اجتماع الأكبر والأصغر ، وينبغي أن يكون ذلك أي عدم جريان استصحاب الكلّي مع تعيين الفرد بالأصل ضابطاً مطرداً في جميع الموارد .

في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه^(٢) ففي^(١)

استصحابه اشكال^(٣)

ناشئاً من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث والارتفاع ، وهو على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارناً لوجود متيقن الارتفاع ، كما اذا علم بوجود الانسان في ضمن زيد وشك في وجود عمرو معه أيضاً بحيث لو كان موجوداً لكان كلي الانسان باقياً في ضمنه بعد انعدام زيد .
ثانيها : أن يكون وجوده مقارناً لارتفاع وجود معلوم الحدوث والزوال ، كما اذا فرض في المثال احتمال وجود عمرو حين ارتفاع زيد ، لاقبله ، بحيث لو وجد عمرو كان طبيعي الانسان باقياً في ضمنه .

ثالثها : أن يكون الشك في وجود الكلي ناشئاً من الشك في تبدل الفرد المعلوم الزوال بفرد آخر ، كما في الكلي المشكك كاللون القابض للبصر اذا وجد في ضمن سواد شديد وزال قطعاً ، وشك في أنه هل زال رأساً ولم يبق منه شيء أم بقيت منه مرتبة ضعيفة ؟ وهذا أيضاً على نحوين :

أحدهما : كون المرتبة المشكوك فرداً مبايناً لما ارتفع قطعاً عند العرف وان كان بالدقة العقلية من مراتب حقيقة واحدة ، كتبدل الاحمرار بالاصفرار اللذين هما متباينان عرفاً .

ثانيهما : كونهما بنظر العرف أيضاً من مراتب حقيقة واحدة كالسواد الشديد والضعيف .

(١) هذا الضمير وضمير « ضمنه » راجعان الى « ذلك الخاص » وضمير « بقائه » والمستتر في « كان » راجعان الى الكلي .

(٢) جواب « وأما » وضمير « استصحابه » راجع الى الكلي .

(٣) ناش من صدق الشك في بقاء الكلي وان لم يصدق ذلك بالنسبة الى الفرد، لرجوع الشك فيه الى الحدوث دون البقاء، فيجري فيه استصحاب الكلي،

أظهره^١ عدم جريانه ،

لاجتماع ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء . ومن عدم صدق الشك في البقاء حقيقة، ضرورة أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاء عين الموجود حدوثاً مع اختلافهما زماناً فقط ، كعدالة زيد المعلومة يوم الجمعة المشكوكه يوم السبت، ومن المعلوم انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، ضرورة أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثه مقطوع الارتفاع ، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث ، فاليقين تعلق بوجود ليس مشكوك البقاء، والشك تعلق بوجود ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختلة .

وان شئت فقل : ان وجود الكلي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر . وهذا الوجه الذي جعله المصنف (قدّه) أظهر وجهي الاشكال يوجب عدم جريان استصحاب الكلي في القسم الثالث .

(١) هذا تعريض بما قواه شيخنا الأعظم (قدّه) من جريان الاستصحاب في الوجه الأول من وجوه القسم الثالث ، قال : « وأما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً الى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، فهو على قسمين، لأن الفرد الاخر اما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله ، واما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه، واما بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد، وفي جريان الاستصحاب في كلا القسمين ... وعدم جريانه ... أو التفصيل بين القسمين فيجري في الأول لاحتمال كون الثابت في الان اللاحق هو عين الموجود سابقاً ... وجوه ، أقواها الأخير » .

ومحصل ما استدل به على جريان الاستصحاب في القسم الأول: أنه اذا علم بوجود فرد من طبيعة الانسان مثلاً في الدار بدخول زيد فيها ، واحتمل دخول عمرو فيها أيضاً مقارناً لدخول زيد ، ثم خرج زيد في الساعة الثانية ، فان خروجه من الدار يوجب الشك في بقاء الطبيعي ببقاء حصه أخرى منه فيها، واليقين بخروج زيد لا يوجب

اليقين بانتفاء طبيعي الانسان في الدار، لكونه يقيناً بخروج حصة خاصة ، واحتمال بقاء الواحد النوعي ببقاء فرد آخر منه احتمال تحققه في الدار مقارناً لدخول زيد فيها موجود فيستصحب . وهذا بخلاف ما اذا احتمال حدوث فرد آخر من الكلبي مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به ، فان الكلبي الذي كان في ضمن الفرد المعلوم وجوده قد ارتفع قطعاً ، وانما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف الى الطبيعة النوعية، ومقتضى الأصل عدمه. والمصنف أورد عليه في الحاشية كما في المتن بما عرفت توضيحه من اختلال ركن الاستصحاب (*) .

وبما أفاده ظهر الفرق بين القسم الثاني والثالث ، وأن القول بجريان الاستصحاب هناك لا يقتضي القول به في هذا القسم ، لوضوح اجتماع أركانه في القسم الثاني ، للقطع بوجود الكلبي بتحقق فرده ، والشك في ارتفاعه للشك في كونه موجوداً بوجود فرده القصير أم الطويل ، فالمتيقن هو المشكوك فيه حقيقة، بحيث لو ارتفع الشك وتبين وجوده في الزمان الثاني لم يكن الموجود بالفعل مغايراً لما تيقنه سابقاً .

وهذا بخلاف القسم الثالث ، فان الطبيعي الموجود بوجود فرد المعلوم قد علم ارتفاعه ، وما هو محتمل البقاء وجود الكلبي المتخصص بخصوصية أخرى لاعلم لنا بها ، ولو فرض وجود هذا الفرد الثاني لم يكن الكلبي المتحقق به ذلك

(*) مضافاً الى : أن المورد من موارد الشك في المقتضي كما اعترف به ، وهو لا يبرى حجية الاستصحاب فيه . والسبب : أنه مثبت ، اذ لازم حجية الاستصحاب هنا هو وجود الكلبي في ضمن الفرد المشكوك حدوثه . وتوجيه جريانه مع كونه شكاً في المقتضي بأنه على مذهب المشهور توجيه بما لا يرضى به صاحبه . وعليه فالحق هو ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شيء من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلبي الا فيما بعد المتيقن والمشكوك واحداً عرفاً ، هذا .

فان^١ وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده، الا أن وجوده في ضمن

الموجود الذي تيقنا به سابقاً، لمباينة كل حصة من الطبيعة في ضمن فرد مع حصة أخرى منها متحققة في ضمن فرد آخر منها، ومن المعلوم عدم كون مجموع وجودات الأفراد وجوداً شخصياً بالنسبة الى الكلي، ضرورة أنه يوجد في كل فرد بوجود على حدة غير ما هو موجود بالفرد الاخر كما تقرر من أن نسبة الكلي الطبيعي الى كل فرد نسبة أب الى ابنه لانسبة أب واحد الى أبناء متعددة.

وعليه فالحق منع تفصيل شيخنا الأعظم (قده) وصحة القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث بجميع أنحاءه الا فيما اذا كان المشكوك فيه على تقدير بقاءه مسن مراتب المتيقن السابق كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

(١) هذا اشارة الى وجه ما اختاره من عدم الجريان، ومحصله ما تقدم آنفاً من : أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه بأن يكون وجوده البقائي عيسن وجوده الحدوثي من دون تفاوت بينهما الا في الزمان، ومن المعلوم أن الكلي لاوجود له الا بوجود فرده، فاذا علم بوجوده في ضمن فرد وقطع بارتفاع ذلك الفرد فقد علم لامحالة بارتفاع الكلي أيضاً. واحتمال وجوده في ضمن فرد آخر ليس بقاء لذلك الوجود، اذ المفروض العلم بارتفاعه بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق الكلي في ضمنه، بل الفرد الاخر على تقدير وجوده وجود آخر للكلي مغاير لوجوده في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع، وليس وجوداً بقائياً له، لاختلاف أنحاء وجودات الطبيعة وتباينها بتعدد أفرادها، ومع عدم كون هذا الاحتمال شكاً في بقاء الكلي المعلوم الارتفاع كيف يجري فيه الاستصحاب؟ وضماثر « فرده، وجوده، أفراده، له » راجعة الى الطبيعي، وضمير « تعددها » راجع الى « أفراده » وقوله : « ليس » خبر « فان » وهذا منشأ عدم صدق الشك في بقاء الكلي. وقوله : « فلو قطع » متفرع على اختلاف أنحاء وجود الطبيعي باختلاف أفراده وتعددتها، وهذا الاختلاف يوجب

المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له^(١) بل متعدد حسب تعددها ، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها^(٢) وان^(٣) شك في وجود فرد آخر مقارن^(٤) لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه^(٥) بنفسه^(٦) أو بملاكه^(٧) كما اذا شك في

القطع بارتفاع الكلبي بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق في ضمنه كما في هذا القسم الثالث ، اذ المفروض القطع بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث .

(١) أي : للطبيعي حتى يجري الاستصحاب باعتبار هذا الوجود الواحد ، بل يتعدد وجود الطبيعي بتعدد وجود أفرادها ، وقوله : « بل متعدد » معطوف على « ليس » .

(٢) أي : من الأفراد ، وضمير « وجوده » الثاني راجع الى « الطبيعي » وضمير « وجوده » الأول راجع الى « ما » الموصول ، و« منها » مبين للموصول ، وضميره راجع الى « أفرادها » .

(٣) وصلية ، وغرضه بيان أن الشك في وجود فرد آخر من الكلبي مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكاً في بقاء الكلبي حتى يجري فيه الاستصحاب ، بل هو شك في الحدوث ، والأصل عدمه .

(٤) هذا اشارة الى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلبي وقد تقدم بقولنا : « أحدها : أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارناً ... الخ » .
(٥) معطوف على « لوجود » وهذا اشارة الى القسم الثاني من تلك الأقسام وقد مر ذلك بقولنا : « ثانيها : أن يكون وجوده مقارناً لارتفاع وجود معلوم الحدوث » .

(٦) متعلق بقوله : « وجود فرد آخر » .

(٧) معطوف على « بنفسه » يعني : وان شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد المعلوم الحدوث والزوال أو مقارن لارتفاع ذلك المعلوم الارتفاع سواء

الاستحباب^١ بعد القطع بارتفاع الایجاب

أكان المشكوك الحدوث نفس وجود الفرد فقط مع العلم بملاكه، أم هو مع ملاكه فيظهر من العبارة صور ثلاث :

أحدها: احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه، إذ لا يتصور وجود الفرد كالأستحباب مثلاً بدون ملاك .

ثانيتها: احتمال وجوده مقارناً لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين :

أحدهما: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط، للعلم بملاكه ذاتاً لا حداً في ضمن ملاك الفرد المرتفع .

ثانيهما: كون المشكوك فيه كلا من الفرد وملاكه، بأن يكون ملاكه حادثاً معه، فالشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين .

وقد ظهر مما ذكرنا: أن الباء في « بملاكه » بمعنى « مع » فكأن العبارة هكذا: « وان شك في وجود فرد آخر . . . بنفسه أو مع ملاكه » فقوله: « بنفسه أو بملاكه » إشارة إلى أن القسم الثاني - وهو الشك في حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث - ينقسم إلى قسمين :

أحدهما: أن يكون الشك في نفسه، دون ملاكه، كما إذا علم بوجوده بنحو الاندكالك في ملاك الفرد المعلوم الزوال .

والآخر: أن يكون الشك في حدوث كل من الفرد وملاكه حين ارتفاع الفرد المعلوم .

(١) هذا مثال للقسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك في حدوث الفرد مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم، إذ المفروض حصول الشك في حدوث الاستحباب مقارناً للقطع بارتفاع الایجاب .

بملاك^(١) مقارنة أوحادث .

لا يقال^(٢) : الأمران كان كما ذكر^(٣) ،

(١) متعلق بـ « الاستصحاب » يعني : كما إذا شك في الاستصحاب بملاك مقارنة لوجود الوجوب أو بملاك حادث مع حدوث الفرد بحيث يكون كل من الاستصحاب وملاكه حادثاً بعد ارتفاع الوجوب .

(٢) غرض المستشكل إيراد أشكال صغروي لاكبروي، توضيحه: أن عدم جريان استصحاب الكلّي فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وشك في فرد آخر وان كان صحيحاً ، لعدم كون الشك في البقاء ، بل في الحدوث ، إلا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد، لأن الاستصحاب ليس وجوداً مغايراً للوجوب حتى يكون الشك فيه شكاً في وجود فرد آخر ، لا شكاً في بقاء الوجود السابق ، حيث إن الوجوب والاستصحاب نظير السواد من الأعراض الخارجية ، فكما لا يكون السواد الضعيف مغايراً للسواد الشديد، بل بعدان موجوداً واحداً لا يتفاوتان إلا بالشدّة والضعف، فكذلك الوجوب والاستصحاب ، فانهما لا يتفاوتان إلا بشدّة الطلب وضعفه ، فإذا ارتفعت شدته وهي الوجوب تبقى مرتبته الضعيفة وهي الاستصحاب ، فوجود الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب، فلا مانع من استصحابه. وعليه فالقسم الثالث وهو الشك فسي حدوث فرد مقارنة لارتفاع غيره وان قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه ، إلا أنه إذا كان من قبيل الوجوب والاستصحاب بأن كان المشكوك بقاء من مراتب المعلوم المرتفع صح استصحابه. وقد أشرنا سابقاً إلى هذا القسم بقولنا : « ثانيهما : كونهما بنظر العرف أيضاً من مراتب حقيقة واحدة كالسواد الشديد والضعيف » .

(٣) في وجه عدم جريان الاستصحاب فسي القسم الثالث من مغايرة وجود الطبيعي في ضمن الفرد الزائل لوجوده في ضمن الفرد المشكوك الحدوث، ومع هذه المغايرة لا يكون الشك في بقاء الوجود السابق حتى يجري فيه الاستصحاب،

الا أنه^(١) حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب ، وهكذا^(٢) بين الكراهة والحرمة ليس الا بشدة الطلب بينهما وضعفه^(٣) ، كان^(٤) تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة^(٥) الاتصال مع الوحدة ، فالشك في التبدل حقيقة شك في

بل يكون الشك في حدوث وجود فرد آخر للطبيعي .

(١) الضمير للشأن، هذا بيان الاشكال الصغروي وهو المناقشة في المثال، وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا: «الا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب... الخ» .
(٢) يعني : وهكذا كان التفاوت بين الكراهة والحرمة بشدة الكراهة في الحرمة وضعفها في الكراهة .

(٣) يعني: ضعف الطلب في الاستحباب وشدته في الوجوب، وضمير «بينهما» راجع الى الايجاب والاستحباب .

(٤) جواب « حيث » وغرضه من قوله : « مع عدم تخلل العدم » اثبات أن الشك في وجود المرتبة الضعيفة ليس شكاً في وجود الطبيعة في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكاً في الحدوث ، ولا يجري فيه الاستصحاب . بيانه : أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة ، والاتصال مساوق للوحدة كما ثبت في محله ، وتعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما ، ومع الاتصال المحقق للوحدة يكون الشك في وجود المرتبة الضعيفة شكاً في بقاء ما علمنا به ، لاشكاً في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب. وضمير «أحدهما» راجع الى «الايجاب والحرمة» والمراد بـ«الآخر» هو الاستحباب والكراهة .

(٥) تعليل لعدم كون التبدل موجباً لتعدد وجود الطبيعي بين الايجاب والاستحباب والحرمة والكراهة . وقد مر آنفاً توضيحه بقولنا : « بيانه : أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة... الخ » .

بقاء الطلب^(١) وارتفاعه ، لا في حدوث وجود آخر .

فانه يقال^(٢) : الامر وان كان كذلك^(٣) ، الا أن العرف حيث يرى

الايجاب والاستصحاب المتبادلين فردين

(١) أي : طبيعة الطلب التي كانت متيقنة ، لأنه شك في حدوث طلب في ضمن فرد آخر ، هذا في الطلب الوجوبي المتبدل بطلب استجابي ، وكذا طبيعة الكراهة في ضمن الحرمة المرتفعة مع الشك في تبديلها بالكراهة المصطلحة . وضمير « ارتفاعه » راجع الطلب .

(٢) هذا دفع الاشكال ، ومحصله : أن الاستصحاب وان كان بحسب الدقة العقلية من مراتب الوجوب ، وكذا الكراهة بالنسبة الى الحرمة ، لكن العرف يرى الايجاب والاستصحاب فردين متباينين لكلي الطلب ، نظير زيد وعمرو في كونهما فردين متباينين من أفراد كلي الانسان ، وكذا الحرمة والكراهة ، ولذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسة ، ولا يرى العرف الايجاب والاستصحاب فرداً واحداً مختلفاً بالشدة والضعف حتى يصح استصحابه عند الشك في بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الايجاب ، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدته والشك في بقاء مرتبته الضعيفة . ولما كان المدار في وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً نظر العرف فلا يجري الاستصحاب في الطلب بعد ارتفاع الوجوب والشك في تبذله بالاستصحاب . نعم يجري في مثل السواد من الأعراض الخارجية اذا شك في تبديل مرتبته الشديدة بالضعيفة ، لوحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكه فيه عرفاً كوحدهما عقلاً .

(٣) أي : كون التفاوت بين الايجاب والاستصحاب بشدة الطلب وضعفه ، وكذا الحرمة والكراهة ، ولازم ذلك رجوع الشك في التبديل بالاستصحاب الى الشك في بقاء الطلب ، لالي الشك في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب . لكنه بنظر العرف ليس كذلك ، لكون الايجاب والاستصحاب بنظره متباينين .

متباينين^(١) لا واحد^(٥) مختلف الوصف في زمانين لم يكن^(٢) مجال للاستصحاب، لما^(٣) مرت الإشارة إليه^(٤) ويأتي^(٥) من أن قضية اطلاق أخبار

(١) يعني : فلا يجري الاستصحاب ، لانقضاء شرطه وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ، اذ المفروض كون الوجوب والاستصحاب عرفاً فردين متباينين كتباين زيد وعمرو ، وعدم كون وجود أحدهما وجوداً للآخر ، فالشك في تبدل الوجوب بالاستصحاب ليس شكاً في البقاء ، بل يكون شكاً في حدوث فرد آخر ، لكون وصفي الوجوب والاستصحاب من مقومات الطلب الموجبة لتعدد الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب ، لامن الحالات المتبادلة التي لا تنتمل بها وحدة الموضوع كال فقر والغنى والصحة والمرض وأمثالها العارضة لزيد مثلاً ، فانه في جميع هذه العوارض لا يتعدد، بل وحدته محفوظة فيها ، وهذا هو المراد بقوله : « لا واحد مختلف الوصف » لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصي .

(٢) جواب « حيث يرى » وقد مر توضيحه .

(٣) تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب ، وحاصله : اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً .

(٤) مر ذلك في أوائل الاستصحاب ، حيث قال : « وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده . . . ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول » .

(٥) يعني : في الخاتمة ، وكلمة « من » بيان لـ « ما » الموصول ، ومحصله : أن مقتضى اطلاق أخبار الاستصحاب لالقائها الى العرف أن المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق ابقاء الحالة السابقة عرفاً على العمل بها حال الشك ، وصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها ، وهذا الصدق العرفي يتوقف على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عندهم ، اذ مع تعدد القضية لا يصدق النقض والابقاء

(*) الصواب « لا واحداً » بالنصب ، لأنه معطوف على « فردين » يعني : أن العرف حيث يرى الايجاب والاستصحاب فردين ، لا فرداً واحداً مختلف الوصف... الخ.

الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً^١ وان لم يكن^٢ بنقض بحسب الدقة، ولذا^٣ لو انعكس الامر لم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جارياً وان كان هناك نقض عقلاً.

حقيقة .

وعليه فاذا كان الوجوب والاستصحاب فردين متغايرين بحيث يعدان موضوعين لايصح اجراء الاستصحاب لاثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب ، لعدم كون الشك حينئذ فسي البقاء ، بل في حدوث فرد غير ما علم بارتفاعه ، فلا يكون استصحاب الاستصحاب ابقاء للمتيقن السابق ، كما لا يكون عدم اجرائه فيه نقضاً، وسيأتي في الخاتمة انشاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك .

(١) خير « يكون » و« لا بنظر العرف » متعلق به ، وضمير « فيه » راجع الى

الاستصحاب .

(٢) يعني : وان لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً بحسب الدقة العقلية كالتدرجيات من الزمان كالليل والنهار والاسبوع والشهر والسنة، والزماني كنبع الماء وسيلان الدم والتكلم ونحوها، فان رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفاً لعقلاً ، لأن المتدرج في الوجود يكون وجوده اللاحق مغايراً للسابق ، لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، ومع تعدد الوجود لا يصدق النقض بحسب النظر الدقي العقلي، وأما بحسب النظر العرفي فيصدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق في التدرجيات ، ولذا يجري الاستصحاب فيها كما سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع انشاء الله تعالى، بل ادعى المصنف فيه صدق بقاء الامر التدريجي حقيقة في بعض الموارد .

(٣) أي : ولاجل كون العبرة في جريان الاستصحاب بنظر العرف لا يجري

الاستصحاب فيما لا يصدق النقض عرفاً على رفع عن اليقين السابق، لمغايرة المشكوك فيه للمتيقن وجوداً وان صدق عليه النقض عقلاً كالاستصحاب المشكوك حدوثه عند ارتفاع الوجوب ، فان الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب ، فرفع اليد عنه

ومما ذكرنا في المقام^(١) يظهر أيضاً حال الاستصحاب في

متعلقات الاحكام (٥) في الشبهات

ليس نقضاً لليقين بالشك ، لكنه نقض بحسب النظر العقلي .

(١) من انقسام استصحاب الكلّي فسي الأحكام الى ثلاثة أقسام ، غرضه أن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلّي في الأحكام يجري في متعلقاتها أي موضوعاتها ، فاستصحاب الكلّي بأقسامه لا يختص بالأحكام ، بل يجري في كل من الموضوعات والأحكام كما هو ظاهر عنوان الشيخ على ما مر في صدر التنبيه ، بخلاف المصنف فإنه جعل العنوان جريان استصحاب الكلّي في الأحكام .

ثم ان المراد بالمتعلق هو ما لا يتعلق به الجعل الشرعي مطلقاً من التأسيسي كالأحكام الخمسة التكليفية والطهارة والنجاسة والولاية من الأحكام الوضعية ، والامضائي كتنفيذ العقود والايقاعات ، اذ لو كان مما يتعلق به الجعل الشرعي اندرج

(*) قد يشكل جريان الاستصحاب فيها كالوجوب المردد بين الظهور والجمعة أو المردد بين النفسي والغيري أو الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب ونحوها بناء على مختار المصنف (قده) من اقتضاء أخبار الباب انشاء الحكم المماثل للمستصحب ، فإنه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعي مجرداً عن خصوصية النفسية والغيرية وعن تعلقها بخصوص الظهور أو الجمعة ، كذلك يستحيل جعل الوجوب الظاهري مجرداً عن احدي الخصوصيتين ، فالجامع لما امتنع جعله واقعاً امتنع جعل المماثل له ظاهراً أيضاً ، وهذا بخلاف استصحاب القدر المشترك في الموضوعات ، فإنه يجري فيه بلحاظ أثره كحرمة مس المسحف بالنسبة الى كلي الحدث .

وأما بناء على انكار جعل الحكم المماثل هنا وكون مفاد أخبار الاستصحاب الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل أو المتيقن معاملة الباقي من حيث الجري العملي فلأمانع من التعبد ببقاء الجامع المتيقن سابقاً أو ببقاء اليقين به على اختلاف في تعريف الاستصحاب .

الحكمية^(١) والموضوعية^(٢)

في الحكم الذي صدّر به التنبيه .

(١) يعني : كالموضوع الذي شك في بقاءه للشبهة الحكمية ، كالشك في كرية ماء أخذ منه مقدار لأجل الشك في أن الشارع جعل الكر ألفاً ومأتي رطل عراقي أو تسعمائة رطل مدني ، وكالشك في تحقق الرضاع المحرّم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعة ، فيستصحب الكرية وعدم الحرمة . وقد مثل بهما للقسم الثاني ، فليتأمل ، كما مثل له بالشك في أن الواجب في الكفارة مد أو مدان ، فباعطاء المد يشك في وجوب المد الاخر أيضاً .

ولكن الأولى جعله مثالا للقسم الأول من القسم الثالث ، حيث ان الواجب لو كان مدين فالمد الاخر مجتمع وجوداً مع المد الأول ، لأنه حادث مقارناً لارتفاع الأول. وقد ذكرنا فروع كثيرة لاتخلو من البحث والنظر من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات .

(٢) وقد ذكروا لها أمثلة يرجع كثير منها الى القسم الثالث .

منها: ما اذا علم باشتغال ذمته بفريضة واحتمل اشتغالها بفريضة أخرى، وأتى بالفريضة المعلوم فوتها ، فعلى القول باستصحاب اشتغال ذمته بفريضة أخرى لايجوز له التطوع بناء على عدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بفريضة ، لكن القول بجريان الاستصحاب هنا بعيد (*).

ومنها : ما لو علم بالحدث الأصغر كالنوم وشك في وجود الأكبر قبله أو معه أو بعده ، وأتى بما يرفع الأصغر وشك في بقاء الحدث ، فان استصحابه يقتضي عدم جواز المس وعدم جواز دخوله فيما يشترط فيه الطهارة .

ومنها : ما لو احتمل خروج ما يعتبر ذلك في تطهيره مع البول أو الغائط وشك بعد غسل المخرجين في بقاء النجاسة .

ومنها : غير ذلك مما يقف عليه المتتبع متأملاً ومتدبراً فيه .

(*) هذا نقض أورده المصنف (قده) في الحاشية على ما ذهب اليه

شيخنا الأعظم (قده) من جريان استصحاب الكلّي فيما لو احتمل حدوث فرد آخر من الكلّي مقارناً لوجود الفرد المعلوم^(١) . والنقوض الأخرى وجهها عليه تلميذه المحقق الميرزا الاشتياني في الشرح^(٢) والظاهر أنها واردة على مقالة الشيخ ، ولما لم يمكن الالتزام بها فلا مناص من انكار استصحاب الكلّي في هذا القسم .

الا أن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) دفع النقض الثاني بما محصله عدم جريان استصحاب كلي الحدث لأجل محكوميته بأصل موضوعي ، وبيانه : أن وجوب الوضوء لم يترتب في الشرع على المكلف المحدث مطلقاً سواء أكان حدثه أصغر أم أكبر ، بل يتقيد موضوعه بمن أحدث بالأصغر ولم يحدث بالأكبر وذلك لقوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » وقوله تعالى : « فان كنتم جنباً فاطهروا » حيث ان التفصيل قاطع للشركة ، فيختص وجوب الوضوء بصنف من المكلفين كما يختص وجوب الغسل بصنف آخر منهم ، وعليه فالمخاطب بالوضوء هو المحدث الذي لا يكون جنباً ، فموضوع الحكم مؤلف من جزأين ، ومن المعلوم أن من استيقظ من نومه محدث بالأصغر وجداناً وغير جنب تعبداً ، فوضوءه رافع للحدث ، ومعه لا مجال لاستصحاب كلي الحدث ، هذا^(٣) .

لكنه لا يخلو من غموض ، فان موضوع وجوب الوضوء وان قيل بكونه مؤلفاً من أمرين أحدهما وجودي والاخر عديمي ، الا أن استصحاب كلي الحدث المقنضي للجمع بين الوضوء والغسل لا مانع من جريانه ، ضرورة أن أصالة عدم الجنابة وان كانت محققة لجزء موضوع وجوب الوضوء ، لكنها لا ترفع احتمال بقاء طبيعي الحدث بعد الوضوء ، أما وجداناً فواضح ، وأما تعبداً فلعدم الترتب الشرعي بين ارتفاع هذا الطبيعي وأصالة عدم الجنابة ، فان انتفاء طبيعة الحدث بارتفاع فرديها

(١) حاشية الرسائل ، ص ٢٠٣ (٢) بحر الفوائد ، ٩٩/٣ و ١٠٠

(٣) فوائد الاصول ١٥٦/٤ ، أجود التقريرات ، ٣٩٦/٢

(١) لعله إشارة الى ما تقدم آنفاً من عدم وضوح جريان استصحاب الكلّي في متعلقات الأحكام كوضوح جريانه في نفس الأحكام، ضرورة أن جريان الاستصحاب في بعض المتعلقات مستلزم لبقاء التكليف المتعلق به مع أنه مورد جريان الأصل النافي للتكليف قطعاً ، كما عرفت في مثال اشتغال الذمة بفريضة فائتة وغيره مما تقدم بيانه قبل أسطر . وعليه فلا بد من التفصيل بين الشبهات الحكمية اذا كان منشأ الشك الشك في بقاء المتعلق والموضوع بجريانه في بعضها دون بعض ، لا الحكم بجريانه مطلقاً .

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده الماتن في هذا التنبيه. وقد تحصل منه جريان تكويني كانعدام كل طبيعة نوعية بانعدام أفرادها ، لا تشريعي ، ومن المعلوم اعتبار الترتب الشرعي في حكومة أحد الأصلين على الآخر ، والمفروض أن ارتفاع كلي الحدث ليس من آثار ارتفاع الجنابة . وعليه فالنقض وارد على الشيخ ، فتدبر . الآن يقال : انه لم يثبت كون طبيعي الحدث حكماً شرعياً ولا موضوعاً له حتى يجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه الأثر المشترك ، بل هو عنوان انتزاعي عقلي لا يترتب عليه أثر شرعي ، اذ النصوص المتضمنة لأحكامه لا تدل على كون موضوعها عنوان الحدث ، بل تدل على أحكام موجبات الحدث الأصغر وموجبات الحدث الأكبر ، فيكون كل من الحدثين ذا أحكام خاصة مع تماثلها في بعض الأحكام أيضاً كحرمة مس المصحف الشريف . ومجرد التماثل في بعض الأحكام لا يوجب وحدة متعلقيهما واندرجهما تحت جامع واحد ، والا لزم اندراج الصوم والصلاة مثلًا تحت جامع واحد . فالنزاع في جريان الاستصحاب في كلي الحدث ساقط من أصله ، لأنه محكوم بأصل موضوعي كما عن المحقق النائيني (قدّه) حتى يورد عليه بعدم ارتفاع احتمال طبيعي الحدث بأصالة عدم الجنابة .

لكن ما أفاده من تركيب موضوع وجوب الوضوء من جزأين لا يخلو من وجه وان كان أيضاً لا يخلو من النظر والأشكال ، فتدبر .

الاستصحاب في القسم الأول والثاني ، وفاقاً للشيخ الأعظم ، وعدم جريانه في القسم الثالث الا في اختلاف الفردين بالمرتبة ، خلافاً للشيخ حيث قوى جريانه في القسم الأول من أقسام القسم الثالث وهو احتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، وقد تقدم بيانه وبيان اشكال المصنف عليه في توضيح قوله : «أظهره عدم جريانه» فلاحظ (*) .

(*) ثم انه ينبغي تذييل استصحاب الكلبي بالبحث عن أمرين: الأول استصحاب الفرد المردد ، الثاني استصحاب المفهوم المردد . وقبل بيانهما لا بأس بالتعرض للمسألة المعروفة بالمسألة العبائية التي ألفاها السيد الفقيه الجليل السيد اسمعيل الصدر قدس سره حين تشرفه بزيارة النجف الاشرف أيام حياة المصنف (قده) في بعض مجالسه ، وهي :

انه اذا وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ، ولم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل ، ثم غسل الطرف الأعلى غسلاً يوجب طهارته على تقدير نجاسته ، فصارت النجاسة المعلومه بسبب هذا الغسل مشكوكه الارتفاع ، ثم لاقى بدن المصلي كلا طرفي العباءة، فان المنسوب الى الفقيه المتقدم عدم جريان استصحاب نجاسة العباءة ، اذ لازم جريانه هو الحكم بنجاسة البدن الملاقي للعباءة ، وهو خلاف ما تسالموا عليه من طهارة الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة ، فان المقام منها، حيث ان البدن لاقى الطرف الذي كان هو أحد طرفي الشبهة مع صيرورة الطرف الاخر طاهراً، وبطلان اللازم وهو نجاسة الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة يكشف عن بطلان الملزوم وهو جريان استصحاب الكلبي في القسم الثاني . فنتيجة ما أفاده السيد الصدر (قده) هي عدم جريان استصحاب الكلبي في القسم الثاني وكون الحكم بطهارة البدن الملاقي لطرفي العباءة شاهداً على عدم جريانه فيه ، هذا .

وأجاب عنه المحقق النائيني (قده) بأن استصحاب النجاسة في العباءة أجنبي

عن استصحاب الكلّي ، حيث ان مورده هو تردد الكلّي بهويته بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع كدوران الحيوان بين الفيل والبق. وأما اذا وجد فرد معين من الكلّي وتردد بين مكانين ، كما اذا دخل زيد الدار ولم يعلم أنه استقر في الطرف الشرقي منها الذي انهدم أو في الطرف الغربي منها الذي لم ينهدم فيشك في حياته لأجل عدم العلم بمكانه ، فان هذا ليس من دوران الكلّي بين فردين ، بل من تردد مكان فرد معين بين مكانين ، وهذا التردد يوجب الشك في بقائه لاترده بين فردين ، فهذا أشبه بالفرد المردد ، وقد ثبت في محله عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد^(١) .

أقول : بل ليس هذا من الفرد المردد أيضاً ، اذ المراد به هو دوران وجود الكلّي بين فردين من أفراد كدوران وجود الانسان بين زيد وعمرو ، فالمنام نظير دوران فرد معين من الكلّي كزيد بين حالين كالصحة والمرض ، أو بين مكانين ككونه في الطرف الشرقي من الدار أو في الطرف الغربي منها .

وكيف كان فقد أورد عليه المحقق العراقي (قده) بما ملخصه : أنه لامانع من استصحاب شخص النجاسة الواقعة على العباءة ، ولا وجه لمنع جريانه مطلقاً ، فعدم جريان استصحاب الكلّي - لعدم انطباق ضابطه عليه - وكذا عدم جريان استصحاب الفرد المردد في العباءة لا يمنع عن جريان استصحاب الشخص فيها ، فان التردد في مكان فرد أو حال من حالاته لا يقدح في استصحاب شخصه ، فاذا شرب زيد مائماً مردداً بين الماء والسم أو لانعلم أنه كان في الطرف الشرقي الذي انهدم فمات أو في الطرف الغربي الذي لم ينهدم فهو حي فلا مانع من استصحاب حياته^(٢) . هذا .

ثم أجاب المحقق النائيني (قده) في الدورة الأخيرة أيضاً بوجه آخر ، وهو هذا : « ولكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلاً ، لعدم أثر شرعي مترتب عليها ، اذ عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله انما يترتب

على نفس الشك بقاعدة الاشتغال ، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب في موردها كما أشرنا اليه . وأما نجاسة الملاقي فهي مترتبة على أمرين : أحدهما احراز الملاقة ، وثانيهما احراز نجاسة الملاقي بالفتح ، ومن المعلوم أن استصحاب النجاسة الكلية المرددة بين الطرفين الأعلى والأسفل لا يثبت تحقق ملاقة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي ، والمفروض أن أحد طرفي العبء مقطوع الطهارة والاخر مشكوك الطهارة والنجاسة ، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما ^(١) ولكن تعرض حضرة السيد المقرر دام ظلّه وتأييده لهذا الجواب فيما حرر عنه من تقرير بحثه الشريف ببيان آخر ، وهو : « أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصة ، بأن يشار الى طرف معين من العبء ويقال : ان هذا الطرف كان نجساً وشك في بقائها ، فالاستصحاب يقتضي نجاسته ، وذلك لأن أحد طرفي العبء مقطوع الطهارة والطرف الاخر مشكوك النجاسة من أول الأمر ، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقائها ليجري الاستصحاب فيها . نعم يمكن اجراؤه في مفاد كان النامة ، بأن يقال : ان النجاسة في العبء كانت موجودة وشك في ارتفاعها فالان كما كانت . الا أنه لا ترتب نجاسة الملاقي على هذا الاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت ، لأن الحكم بنجاسة الملاقي يتوقف على نجاسة ملاقاته وتحقق الملاقة خارجاً ، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العبء لا يثبت ملاقة النجس الا على القول بالأصل المثبت ، ضرورة أن الملاقة ليست من الاثار الشرعية لبقاء النجاسة ، بل من الاثار العقلية . وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعبء .

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ (ره) في استصحاب الكرية فيما اذا غسلنا متنجساً بماء يشك في بقائه على الكرية من أنه ان أجرى الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال : ان هذا الماء كان كراً فالان كما كان ، فيحكم بطهارة

المتنجس المغسول به ، لأن طهارته تتوقف على أمرين : كربة الماء والغسل فيه ، وثبت الأول بالاستصحاب والثاني بالوجدان ، فيحكم بطهارته . بخلاف ما اذا أجرى الاستصحاب في مفاد كان التامة ، بأن يقال : كان الكر موجوداً والان كما كان ، فانه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المتنجس الا على القول بالأصل المثبت ، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء ، وكريته ليست من اللوازم الشرعية لوجود الكر بل من اللوازم العقلية له ^(١) .

ثم ناقش دام ظلّه على ما في مصباح الاصول في هذا الجواب بما محصله : امكان جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بدون تعيين موضع النجاسة ، بأن نشير الى الموضع الواقعي ونقول: خيط من هذه العباءة كان نجساً والان كما كان ، فهذا الخيط محكوم بالنجاسة للاستصحاب ، والملاقاة ثابتة بالوجدان ، لفرض تحقق الملاقاة مع طرفي العباءة ، ولازم ذلك الحكم بنجاسة الملاقي لامحالة . والمنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة للقطع بطهارة أحد طرفي العباءة والشك في نجاسة الطرف الاخر من أول الأمر جار في جميع صور استصحاب الكلّي ، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها ، ففي دوران الحدث بين الأكبر والأصغر يكون الأصغر بعد الوضوء مقطوع الارتفاع والأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر ، وليس هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب في الكلّي ، لتامة أركانه من اليقين والشك .

فالانصاف في مثل مسألة العباءة هو الحكم بنجاسة الملاقي ، لالرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (ره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة ، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقي في المقام ، لأن الحكم بطهارته اما أن يكون لاستصحاب الطهارة فيه ، واما لجريان استصحاب عدم ملاقاته للنجس .

و كيف كان فالأصل الجاري في الملاقي في مثل المسألة العبائية محكوم باستصحاب النجاسة في العباءة، فيحكم بنجاسة الملاقي . ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في المقام ، وذلك للأصل الحاكم على الأصل الجاري في الملاقي ، فان التفكيك في الأصول كثير جداً ، فبعد ملاقة الماء مثلاً لجميع أطراف العباءة نقول : ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً ، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء .

أقول : أما ما أورده المحقق العراقي (قده) على الجواب الذي أفاده المحقق النائيني (قده) فلا يرد عليه ، لأن هذا الكلام من الميرزا ناظر الى نفي ما أفاده السيد الصدر (قده) من كون استصحاب نجاسة العباءة من القسم الثاني من استصحاب الكلبي ، واثبات أنه أجنبي عنه ، لعدم انطباق ضابطه عليه ، وليس ناظراً الى منع جريان جميع أنحاء الاستصحاب في العباءة . وأما اجراؤه في الشخص فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

وأما الجواب الثاني الذي أفاده المحقق النائيني (قده) في الدورة الأخيرة فهو الحق الذي ينبغي المصير اليه . ولا يرد عليه في ما مصباح الاصول تارة من جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بدون تعيين موضع النجاسة ، بأن يقال : خيط من هذه العباءة كان نجساً والان كما كان ، فذلك الخيط محكوم بالنجاسة للاستصحاب ، والملاقة ثابتة بالوجدان ، اذ المفروض تحقق الملاقة مع طرفي العباءة ، فيحكم بنجاسة الملاقي لامحالة . وأخرى بأن المنع عن جريان الاستصحاب بمفساد كان الناقصة لأجل القطع بطهارة أحد طرفي العباءة والشك في نجاسة الطرف الاخر من أول الأمر يوجب انسداد باب الاستصحاب في جميع صور استصحاب الكلبي ، لعدم اليقين بالخصوصية في جميعها ، فلازم ذلك عدم جريان استصحاب كلي الحدث في صورة دورانه بين الأكبر والأصغر بعد الاتيان بالوضوء ، للقطع بارتفاع الأصغر لو كان ، والشك في حدوث الأكبر من أول الأمر . مع

أن من المسلم جريان استصحاب كلي الحدث فيه .
 وذلك لما في المناقشة الأولى من : أن الأثر الشرعي وهو نجاسة الملاقى
 في المقام مترتب على نجاسة خصوص الطرف غير المغسول ، اذ المفروض طهارة
 الطرف المغسول، ولا أثر لملاقاته ، فلا بد من اثبات نجاسة الطرف غير المغسول
 بالخصوص بالوجدان أو بالتعبد حتى يصح الحكم بنجاسة ملاقيه، وكلاهما مفقود.
 أما الأول فواضح. وأما الثاني فيتوقف على اليقين بنجاسته والشك في بقائها
 حتى يجري الاستصحاب فيها، ومن المعلوم عدم اليقين بها وكون الشك في حدوثها.
 واستصحاب نجاسة خيط من العباءة بضم وجدانية الملاقاة لطرفيها اليه لا يثبت
 نجاسة الملاقى الا بالأصل المثبت ، ضرورة أن الملاقاة الوجدانية انما هي مع
 العباءة ، وهذه الملاقاة تسنلزم عملاً ملاقاة الخيط المتنجس ، وهذا غير الملاقاة
 مع المحل المعين المستصحب بنجاسته ، بداهة أنها ملاقاة وجدانية لمستصحب
 النجاسة ، فيندرج في كبرى شرعية وهي نجاسة ملاقي النجس .
 كما أن استصحاب النجس في العباءة بنحو مفاد كان التامة لا يجدي في نجاسة
 الملاقى ، اذ نجاسته مترتبة على نجاسة الملاقى بنحو كان الناقصة دون النجاسة
 الجامعة بين طرفي العباءة ، اذ المفروض طهارة الطرف الأسفل منها ، ولا يثبت
 الوجود الناقصي باستصحاب الوجود التامى، نظير استصحاب الوجود المحمولى
 للكفر في البيت لاثبات كرية ماء غسل به المتنجس الملقى فيه كما مر آنفاً .
 ونظير ما عن المحققين في كتاب الوديعه من : أنه لو قال : « عندي ثوب
 لفلان » ومات ولم يكن في تركته الا ثوب واحد، وشك الورثة في بقاء الوديعه
 عنده، لا يحكم بكون هذا الثوب وديعه ، فان استصحاب بقاء الوديعه لا يثبت كون
 هذا الثوب وديعه الا على القول بالأصل المثبت .
 بل يمكن منع استصحاب نجاسة الخيط مع الغض عن اشكال المثبتية أيضاً،
 بتقريب عدم احراز وحدة القضيتين المتيفنة والمشكوكه ، توضيحه : أن النجس

المتيقن هو نجاسة خيط من خيوط العباءة التي هي مجموع طرفيها الأعلى والأسفل ، وبعد غسل الأسفل يصير النجس المشكوك فيه خصوص خيط من خيوط الطرف الأعلى وتخرج خيوط الطرف الأسفل عن الطرفية ، فالمشكوك فيه غير المتيقن، وهذا قادح في صدق وحدة القضيتين، ولا أقل من احتمال القدح المانع عن احراز الوحدة الموجب للشك في شمول دليل الاستصحاب له .

فالمقام نظير الملاقاة لأحد أطراف الشبهة المحصورة في عدم تنجس الملاقي له وان كان الملاقي كالبطن ملاقياً لكلا طرفي العباءة ، الا أن ملاقاته للطرف الأسفل كالعدم ، اذ لا أثر لها بعد فرض غسله المطهر له على تقدير تنجسه، فملاقاته للطرف الأعلى كملاقاة شيء لأحد أطراف الشبهة المحصورة في عدم تنجس ملاقيه، بل المقام من صغرياتها. فالانصاف أن الملاقي للعباءة محكوم بالطهارة كغيره مما يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة .

ونظير المقام من حيث ترتب الأثر على الفرد دون الكلبي ما أفاده سيدنا الاستاد (قده) من أنه « لو كان انسان وكيلازيد وعمرو على الانفاق على عيالهما، ثم علم بموت زيد وبجياة عمرو، وقد حضره انسان واجب النفقة على أحدهما، فتردد بين أن يكون عيالا لزيد وأن يكون عيالا لعمرو ، فعلى الأول لا يجب عليه انفاقه عليه لموت معيله ، وعلى الثاني يجب لجياة معيله ، ففي جواز استصحاب حياة معيله لاثبات وجوب انفاقه عليه اشكال . والذي يجري على السنة بعض أهل العصر ذلك، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء كالكلبي المررد بين فردين في القسم الثاني .

لكن الظاهر المختار لجماعة من مشايخنا المعاصرين هو المنع ، والوجه فيه : أنه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب تعلق اليقين والشك بنفس موضوع الأثر الشرعي، ومثل عنوان المعيل في المثال المذكور ليس كذلك ، لأنه ان أخذ عنواناً حاكباً عن زيد كان معلوم الوفاة ، وان أخذ حاكباً عن عمرو كان معلوم

الحياة . وان أخذ مردداً لم يكن موضوعاً للأثر، لكون المفروض ترتب الأثر على مصداق الفرد لاعلى مفهومه المردد الصالح للانطباق على كل واحد منهما ولو على البديل . وبهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا واستصحاب الكلّي في القسم الثاني مع ترده بين فردين أيضاً ، فان نفس متعلق اليقين والشك هناك وهو الكلّي موضوع للأثر الشرعي، وليس كذلك هنا ، لكون الأثر للشخص لا للكلّي^(١) وما اختاره هو ومشايخه قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة هو الحق الذي لا محيص عنه . هذا ما يرجع الى المناقشة الاولى من المناقشتين المذكورتين في مصباح الأصول .

وأما وجه عدم ورود المناقشة الثانية فهو : أن المفروض في مثل الحدث بناء على موضوعية كلي الحدث لأحكام شرعية اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين والشك والأثر الشرعي في الكلّي ، فلا مانع من استصحابه . والشك في كل من الخصوصيتين قادح في استصحاب الشخص لافي استصحاب الكلّي . فاستصحاب كلي الحدث بعد الوضوء لا مانع منه بعد اليقين بحدوثه والشك في بقائه وكونه موضوعاً للأثر الشرعي ، وكل مورد يكون مثل الحدث في ترتب الأثر الشرعي على الكلّي يجري فيه استصحاب الكلّي بلا مانع، ولا يقدح في استصحابه القطع بارتفاع أحد الفردين، لما مرّ آنفاً من اجتماع أركانه في نفس الكلّي . وهذا بخلاف المقام، فان الأثر الشرعي وهو نجاسة ملاقي العبادة مترتب على نجاسة خصوص الطرف غير المغسول ، لاعلى كلي النجاسة ، ومن المعلوم توقف نجاسة الملاقي على نجاسة الملاقي سواء قلنا بالسراية أم بالتعبد ، وقد عرفت أنه لا سبيل الى احرازها لا وجداناً ولا تعبداً ، هذا .

بل قد تقدم في بعض تعاليق هذا التنبيه منع جريان استصحاب الكلّي في الحدث رأساً، لما مر من أن كلي الحدث لم تثبت موضوعيته لحكم شرعي حتى يجري

فيه الاستصحاب ، لعدم كون عنوان الحدث الجامع موضوعاً في الأدلة النقلية لأحكام شرعية، بل الحدث عنوان انتزاعي، وليس بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب حتى يستند اليه تنجز الحكم ، بل تنجزه يستند الى العلم الاجمالي .

وقد أجاب المحقق العراقي (قده) عن الشبهة العبائية - بعد بيان مقدمتين : احدهما : كون الطهارة والنجاسة من سنخ الأعراض الخارجية الطارئة على الموجودات الخارجية بحيث لا تعرض شيئاً الا بعد الفراغ عن وجوده خارجاً، لامن سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصرفة القابلة للانطباق خارجاً. وثانيتها: توقف صحة استصحاب الشيء على ترتب الأثر الشرعي عليه بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة - بأن عدم الحكم بنجاسة الملاقى في الفرض المزبور انما هو لأجل ترتب نجاسته على نجاسة الملاقى بالفتح بمفاد كان الناقصة ، لامن آثار وجود النجاسة بمفاد كان التامة ، ومن المعلوم أن مثل هذا العنوان لم يتعلق به اليقين السابق حتى يجري فيه الاستصحاب ، ضرورة أن كل واحد من طرفي العبارة من الأعلى والأسفل مشكوك النجاسة من الأول، والجامع بين المحلين بمقتضى المقدمة الاولى لا يكون معروضاً للنجاسة ، وانما المعروض لها هو الطبيعي الموجود في ظرف انطباقه على هذا الطرف أو ذلك الطرف الذي عرفت عدم تعلق اليقين به . وأما استصحاب نجاسة القطعة الشخصية المرددة فهو من استصحاب الفرد المردد الذي عرفت عدم جريانه فيه .

وأما صرف الوجود من النجاسة في العبارة بمفاد كان التامة فاستصحابه وان كان جارياً، لتامة أركانه من اليقين بالوجود والشك في البقاء، لكنه بهذا العنوان لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقى بالكسر ، لأنه من آثار كون الملاقى بالفتح نجساً بمفاد كان الناقصة حتى تسري النجاسة منه الى الملاقى . نعم هذا العنوان موضوع للممانعة عن صحة الصلاة، فيجري الاستصحاب بمفاد كان التامة بلحاظ هذا

الأثر في ثوب المصلي أو بدنه ، لابلحاظ الحكم بنجاسة الملاقي . وحيثئذ تندفع الشبهة المعروفة ، إذ لا يلزم من استصحاب طبيعة النجاسة المرددة بين طرفي الأعلى والأسفل من العباسة بلحاظ أثر المانعية بعد تطهير الجانب المعين منه نجاسة الملاقي لطرفيه المغسول وغيره كي ترد الشبهة المعروفة ، فافهم واغتنم ^(١) .

ويمكن ارجاع جل ما أفاده الى الجواب الثاني المتقدم الذي ألقاه المحقق النائيني قدس الله تعالى سرهما وجزاهما عن العلم وأهله خير الجزاء في دورته الأصولية الأخيرة .

وكيف كان فجواب شيخنا المحقق العراقي متين . الا أن الظاهر عدم الحاجة الى استصحاب النجاسة بمفاد كان التامة لترتيب أثر المانعية أيضاً ، لكفاية نفس العلم الاجمالي في تنجيز وجوب الاجتناب عن العباسة المذكورة في الصلاة كوجوب الاجتناب عقلاً عن الثوبين المشتبهين فيها .

وعليه فلا يجري الاستصحاب بأنحائه في العباسة . أما بمفاد كان التامة فلاشكال الاثبات بالنسبة الى نجاسة الملاقي ، ولعدم الحاجة اليه لترتيب المانعية . وأما بمفاد كان الناقصة ففي خصوص الطرف المغسول للقطع بالطهارة ، وفي الطرف الآخر لعدم اليقين السابق ، وفي الموضوع غير المعين - الذي عبر عنه المحقق العراقي (قدّه) بالقطعة الشخصية المرددة - لكونه من استصحاب الفرد المردد الذي لا يجري في نفسه . مضافاً الى أنه لا يثبت نجاسة الملاقي حتى يحكم بنجاسة ملاقيه .

فتلخص من هذا البحث الطويل أمور :

الأول : أن الاستصحاب في مسألة العباسة ليس من القسم الثاني من استصحاب الكلّي كما زعمه السيد الفقيه الصدر (قدّه) حتى يكون بطلان لازم جزئانه في العباسة - وهو نجاسة ملاقيه التي هي خلاف ما تسالموا عليه من طهارة ملاقي بعض

أطراف الشبهة المحصورة - دليلاً على عدم صحة جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني رأساً .

الثاني: أن الاستصحاب في المقام على تقدير جريانه يكون من القسم الأول من استصحاب الكلّي، للعلم بوجود النجاسة في العباءة والشك في ارتفاعها، فيجوز استصحاب كل من الكلّي والشخص كالعلم بوجود زيد في الدار والشك في خروجه عنها في جواز استصحاب كلّي الانسان وخصوص زيد فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على الكلّي، إلا أن الاستصحاب في المقام كما عرفت لا يجري مطلقاً لافي الكلّي ولا في الشخص، لما مر من تفصيله .

الثالث: أن الملاقي للعباءة كغيره مما يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة، ولا يكون الحكم بطهارته مؤيداً لعدم اعتبار استصحاب الكلّي في القسم الثاني فضلاً عن كونه دليلاً عليه، لما عرفت من أجنبية مورد كل منهما عن الآخر .

الرابع: أن ما أفاده بعض أعظم العصر دامت أيامه الشريفة من: أن المستصحب هو الوجود بمفاد كان الناقصة، ولعدم كونه قابلاً للإشارة الحسية، بأن يقال: كان هذا هو النجس، والآن كما كان، لعدم اليقين بلوازم وجوده الموجبة لتشخصه حتى يكون استصحابه من استصحاب الفرد المعين، ضرورة أن اليقين بتلك اللوازم وإن لم يكن دخيلاً في تشخصه واقعاً، لكنه دخيل في صحة استصحابه بعنوان الفرد المعين، لتقوم الاستصحاب باليقين والشك المتعلقين بالمستصحب (يرجع) لامحالة إلى الفرد المردد المعبر عنه في لسان شيخنا العراقي (قده) بالقطعة الشخصية المرددة، وقد ثبت عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد .

الخامس: عدم جريان استصحاب نجاسة الخيط بمفاد كان الناقصة، لما مر من عدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة مع الغض عن أشكال المثبتة،

.....
 وعن رجوعه الى استصحاب الفرد المردد . هذا تمام الكلام في المسألة العبائية .

استصحاب الفرد المردد

أما الأمر الأول وهو استصحاب الفرد المردد فله صورتان :
 احدهما : أن يكون الشك في بقاء المعلوم بالاجمال من جهة ارتفاع أحد
 الفردين أو خروجه عن مورد الابتلاء .

وثانيتهما : أن يكون الشك في بقائه من جهة أخرى .

أما الصورة الأولى ، فالحق وفاقاً لجمع من المحققين عدم اعتباره فيها ، خلافاً
 للسيد الفقيه الطباطبائي (قده) على ما في حاشية المكاسب في التعليق على استدلال
 الشيخ الأعظم (قده) على لزوم المعاطاة باستصحاب القدر المشترك بين الملكية
 الجائزة واللازمة ، حيث قال : « بأنه من استصحاب القسم الثاني من أقسام
 استصحاب الكلّي ، والحق عدم جريانه فيه ... الى أن قال : ثم ان التحقيق امكان
 استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين ، فلا حاجة الى استصحاب القدر
 المشترك حتى يستشكل عليه بما ذكرنا . وتردده بحسب علمنا لا يضر بتيقن وجوده
 سابقاً ، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين ، فيمكن ترتيب
 ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً كما في القسم الأول الذي
 ذكره في الأصول ، وهو ما اذا كان الكلّي موجوداً في ضمن فرد معين فشك في
 بقائه ، حيث انه حكم فيه بجواز استصحاب كل من الكلّي والفرد ، فتدبر »^(١) .
 وحيث كان قيام الأمور الاعتبارية بالمردد معقولا بنظره الشريف فلذا قوّى في
 وقف العروة جواز الوقف لأحد الشخصين أو أحد المسجدين ونحوهما ، فلاحظ
 كلامه هناك^(٢) .

أقول: أما ما نسبه (قده) في حاشية المكاسب الى الشيخ من التزامه باستصحاب

الفرد لترتيب أثر القدر المشترك عليه فلعلمه سهو من قلمه الشريف ، لظهور الكلام في خلافه، أي ترتيب أثر الكلي باستصحابه وأثر الفرد باستصحابه ، لا ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد ، لكون المناط في جريانه موضوعية المستصحب للأثر الشرعي كما سبق التنبيه عليه في صدر هذا التنبيه، قال الشيخ : « أما الأول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد، وترتيب أحكام كل منهما عليه » .
وأما أصل مدعاه من جريان الأصل في الفرد المردد فقد نوقش فيه تارة بمنع ثاني ركني الاستصحاب كما عمن المحقق النائيني (قده) وأخرى بمنع ركن اليقين بالحدوث كما في حاشية المحقق الاصفهاني، وثالثة باختلال شرط جريانه وهو ترتيب الأثر الشرعي على استصحاب الفرد المردد ، ورابعة بغير ذلك .

وكيف كان ، فما قيل أو يمكن أن يقال في وجه عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وجوه :

الأول : انتفاء ثاني ركني الاستصحاب فيه وهو الشك في البقاء ، بتقريب : أن الفرد بماله من التشخص مردد بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع ، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي المعلوم الحدوث ، إذ المفروض أنه إما معلوم البقاء أو مقطوع الارتفاع ، ومن المعلوم أن الشك في البقاء أحد ركني الاستصحاب .

وفيه : أن القطعين المزبورين إنما ينافيان الشك في البقاء إذا كانا فعليين ، وأما إذا كانا تقديرين فلا منافاة بينهما أصلاً ، بداهة أن القطع على تقدير غير معلوم الحصول ليس قطعاً فعلاً بالحمل الشائع ، بل هو شك حقيق ، فالحالة الفعلية حيثئذ هي الشك في بقاء ما علم بحدوثه اجمالاً بعد تحقق رافع أحدهما ، كالوضوء ممن علم بحدوث مردد بين البول والمنى ، فإن الوضوء يوجب الشك وجداناً في ارتفاع ما علم به اجمالاً من الحدث المردد .

الثاني : انهدام أول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث ، بتقريب :

أن الخصوصية المفسرودة مجهولة ، لتردها بين خصوصيتين ، ومع التردد بينهما لا يحصل العلم التفصيلي بأحدهما ، فالمتيقن هو القدر المشترك والجامع بينهما ، ومتعلق الجهل كل واحدة من الخصوصيتين ، كما هو شأن سائر العلوم الاجمالية ، ومع فرض عدم موضوعية القدر المشترك للأثر الشرعي لا وجه لجريان الاستصحاب فيه وان اجتمعت فيه أركانها من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، إذ المفروض كون الأثر الشرعي مترتباً على احدى الخصوصيتين المفردتين ، لاعلى الجامع بينهما . فما اجتمع فيه أركان الاستصحاب وهو الكلبي لا يترتب عليه أثر شرعي وما هو موضوع الأثر الشرعي أعني مصداق الفرد بماله من العنوان التفصيلي كصلاة الظهر والجمعة ونجاسة هذا الاناء وذلك لا يجتمع فيه أركان الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالخصوصية .

وأما أفيد لمنع ركن اليقين بالحدوث من أن اليقين أمر تعلقه بطبعه فلا بد من تعيين المتعلق كي يصير معلوماً ، واليقين مساوق للوجود والتشخيص ، فان أريد بيقين وجود الفرد المردد اليقين بالطبيعي الموجود بوجود أحد الفردين مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة له فهو يقين بالكلبي دون الفرد . وان أريد به اليقين بالخصوصية المفردة المرددة بين الخصوصيتين ، فأصل هذا اليقين محال ، لان أحد الفردين المصداقي لاثبوت ولا ماهية ولا وجود له حتى يصير معلوماً ، ولا معنى لتحقق الأمر الاضافي مع عدم ما يضاف اليه . كما لا معنى لوجود العلم المطلق في أفق النفس .

ومنه يعلم أن الاشارة الى الموجود الشخصي المبهم عندنا واقعاً لا يجعل الفرد بما هو معلوماً ، إذ التشخيص الذي هو بعين حقيقة الوجود لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره غير مفيد ، لأن المستصحب على أي حال هو الموجود المضاف اما الى الماهية الشخصية أو الكلية ^(١) .

فيه : أنه لاوجه لحصر المعلوم في الفرد المعين والطبيعي ، اذ لازم ذلك انكار منجزية العلم الاجمالي وعدم وجوب الموافقة القطعية ، لفرض عدم كون المعلوم بالاجمال وجهاً للفرد . ومن المعلوم أن العلم بالجامع لايتعدى عن متعلقه الى صورة أخرى في أفق النفس ، والمفروض أن العلم الاجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي في حد العلمية كما صرح به ، ومع فرض الجهل بالخصوصيتين يكون تنجيز العلم الاجمالي منوطاً بكفاية وصول الخصوصية بواسطة وصول العنوان المعلوم اجمالاً القابل للانطباق على كل واحد من الفردين .

وعليه فلاوجه للاشكال على استصحاب الفرد المردد بمنع ركن اليقين بالحدوث بالبيان المتقدم عن المحقق الاصفهاني (قده) .

الثالث: أن الشك في الاستصحاب لا بد من رجوعه الى الشك في بقاء الحادث ، لافي كون الباقي هو الحادث ، بأن لايرجع الشك الى الشك في حدوث الفرد الباقي ، فاذا علم اجمالاً بوجوب احدي الصلاتين الظهر والجمعة وأتى بالجمعة وأراد اجراء الاستصحاب ، فان الشك فيه يرجع الى الشك في حدوث الفرد الباقي لافي بقاء الفرد الحادث ، اذ المفروض القطع بارتفاع الوجوب على تقدير تعلقه بالجمعة ، فالشك انما يتعلق بحدوث الفرد الاخر . وقد عرفت أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء الحادث لافي حدوث الباقي ، فان جرى الاستصحاب في الفرد المردد على ما هو عليه من التردد اقتضى ذلك الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير سواء أكان هو الفرد الباقي أم المرتفع . وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد المأتي به ، فلاوجه لاستصحاب الفرد المردد بما هو مردد عند ارتفاع أحد فردي التردد .

نعم أركان الاستصحاب مسن اليقين بالحدوث والشك في البقاء بالنسبة الى الكلي الجامع بين الفردين موجودة ، ففي مثل الحدث المردد بين الأكبر والأصغر لا مانع من اجراء الاستصحاب في كلي الحدث بعد الاتيان بالوضوء مثلاً وترتيب

آثاره من المانعية عن الصلاة وحرمة مس كتابة القرآن عليه . لكن هذا أجنبي عن استصحاب الفرد المردد الذي هو مورد البحث .

فالمتحصل : أن مرجع هذا الوجه الثالث الى أن الشك هنا في حدوث الباقي ، وليس شأن الاستصحاب اثبات حدوثه ، بل شأنه اثبات بقاء الحادث . وعليه فلامجال لجريان الاستصحاب في الفرد المردد أصلاً بعد ارتفاع أحد فردي الترديد .

الآن يقرر بنحو يرجع فيه الشك الى بقاء ما حدث ، ببيان : أنه باتيان أحد الفردين يشك في سقوط الواجب الذي اشتغلت به الذمة . ومقتضى الاستصحاب بقاءه ، فتأمل .

الرابع : ما يظهر من تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من : أنه يعتبر في الاستصحاب تعلق اليقين والشك بموضوع ذي أثر شرعي ، فلو تعلقا بعنوان لا يترتب عليه أثر شرعي فلاوجه لجريانه فيه ، إذ التبعد الاستصحابي لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب . وهذا الشرط مفقود في المقام ، ضرورة أن عنوان احدى الصلاتين أو أحد الاناءين مثلاً ليس موضوعاً للأثر الشرعي ، بل الموضوع له هو العنوان التفصيلي كالظهر أو الجمعة ، أو خصوص هذا الاناء أو ذاك الاناء في الاناءين المشتبهين ، ومن المعلوم أن هذا العنوان التفصيلي لم يتعلق به اليقين والشك حتى يجري فيه الاستصحاب ، وإنما تعلقا بعنوان اجمالي عرضي كأحد الفردين أو الفرد المردد ، ومن المعلوم أن هذا العنوان العرضي وان تعلق به اليقين والشك ، إلا أنه لأجنبيته عما هو موضوع الأثر الشرعي لا يجري فيه الاستصحاب ، فما هو الموضوع للحكم الشرعي أعني العنوان التفصيلي لم يتعلق به اليقين والشك ، وماتعلقاً به ليس موضوعاً للأثر الشرعي^(١) .

وملاك هذا الوجه الرابع عدم تعلق اليقين والشك بما هو موضوع الأثر الشرعي ، وملاك الوجه الثالث عدم تعلق الشك ببقاء الحادث الذي هو من شرائط

.....

الاستصحاب .

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد - لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه - وجه جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني مع تردد الكلّي بين فردين كالحدث المردد بين الأكبر والأصغر بعد الغسل أو الوضوء بناء على موضوعية كلي الحدث لأحكام شرعية ، وذلك لوضوح ترتب الأثر الشرعي على نفس الكلّي الذي تعلق به اليقين والشك هناك ، بخلاف الفرد المردد ، فانه ليس موضوعاً للأثر الشرعي ، ولذا لا يجري فيه الاستصحاب وان تعلق به اليقين والشك . ففرق واضح بين الفرد المردد واستصحاب الكلّي في القسم الثاني في أنه يجري في الكلّي ولا يجري في الفرد المردد مطلقاً لا الشخصي ولا الكلّي .

أما الشخصي فلما مر من كون الشك هنا في حدوث الفرد ، لافي بقاء الفرد الحادث الذي هو مورد الاستصحاب ، دون الأول . مضافاً الى : أن استصحابه بعنوان كونه مردداً مرجعه الى بقاء الحادث على كل تقدير سواء أكان هو الفرد الزائل أم الباقي ، ومن المعلوم أنه ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد الزائل ، ومع العلم بارتفاع أحد فردي التردد كيف يجري الاستصحاب في الفرد بوصف كونه مردداً ؟ هذا .

وأما الكلّي فان أريد باستصحابه اثبات أن الباقي هو متعلق التكليف ، ففيه : أنه مبني على الأصل المثبت الذي لانقوله به . وان أريد باستصحابه لزوم الاتيان بالباقي تحصيلاً للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به ، ففيه : أنه يكفي في ذلك حكم العقل بعد تنجز التكليف الفعلي بالعلم الاجمالي بلزوم الاطاعة واحراز فراغ الذمة من دون حاجة في ذلك الى الاستصحاب ، بل من المعلوم أنه لا مورد له مع قاعدة الاشتغال ، لأن موضوعها وهو الشك حاصل بالوجدان ، والاستصحاب محرز تعبدي له ، ومن البديهي أنه لا مجال لاحراز الوجود وجداناً بالتعبد ، لأنه من أردء وجوه تحصيل الحاصل ، حيث انه لاسنخية بين الاحراز التعبدي والوجداني .

وبالجملة : فالمقام من موارد قاعدة الاشتغال بالاستصحاب ، لعدم ترتب الأثر وهو لزوم تحصيل العلم على الواقع حتى نحتاج في احرازه الى الاستصحاب كما حقق ذلك مفصلاً في محله .

لا يقال : ان الأثر وهو لزوم الامتثال عقلاً من الاثار المترتبة على الأعم من الحدوث والبقاء ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء .
فانه يقال : لامجال للاستصحاب أيضاً، لاستناد الشيء الى أسبق علله ، وحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ مستند الى العلم الاجمالي بحدوث التكليف ، ومن المعلوم تقدم الحدوث على البقاء .

ثم انه قد يتوهم أن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد انما هو فيما اذا كان العنوان الاجمالي مقصوداً بالأصالة وبنحو الموضوعية . وأما اذا كان مقصوداً بالعرض وبنحو العنوان المشير الى ما هو الموضوع للأثر الشرعي فلأمانع من التعبد ببقائه للوصول الى التعبد ببقاء ما هو الموضوع للحكم .

لكنه فاسد ، اذ فيه أولاً : عدم صلاحية المردد المجهول للحكاية عن الفرد المعين والعلم به ، لأن التردد مساوق للجهل الذي يمتنع أن يكون موجباً للعلم .
وثانياً : عدم امكان تعنون المحكي بالعنوان الحاكي عنه ، مع أن تعنونه بذلك ضروري ، مثلاً عنوان « من في الصحن » لا يجعل مشيراً الى أشخاص الا اذا كانوا داخلين في الصحن ، ولا يصح جعله مشيراً الى الخارجيين عنه وان كان المقصود ذواتهم دون هذا العنوان العرضي ، ومن المعلوم امتناع تعنون المحكي بعنوان الفرد المردد بهذا العنوان ، لأن المحكي معين وهو مضاد للفرد المردد ، فلا يصلح المردد للحكاية عن المعين الذي هو موضوع الأثر .

وثالثاً : ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من : أنه ان أخذ عنواناً لهذا الفرد كان مقطوع البقاء ، وان أخذ عنواناً للفرد الاخر كان مقطوع الارتفاع ، فلاشك في البقاء الابعنوان الفرد المردد الذي ليس هو موضوع الأثر بالفرض حتى

يُجرى فيه الاستصحاب .

وأما الصورة الثانية ، وهي الشك في بقاء الفرد المردد لامن جهة اليقين بارتفاع أحد الفردين ، بل من جهة أخرى - كما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين ثم شك في زوال نجاسته بسبب احتمال ورود مطهر من مطر أو غيره عليه - فقد ظهر حكمها مما تقدم ، حيث ان عنوان الفرد المردد لم يرد في دليل موضوعاً لحكم شرعي حتى يجري فيه الاستصحاب ، كما لا يجري في كل واحد من الفردين معيناً ، لانقضاء اليقين بالخصوصية ، اذ لم يتعلق ذلك بالعبء أحدهما المردد الذي لا أثر له الا لزوم الاجتناب عنهما ، وهو حكم عقلي مترتب على تنجيز العلم ، ومعه لا حاجة الى جريان الاستصحاب فيه ، بل لا وجه له ، لما أشير اليه سابقاً من عدم جريانه في موارد قاعدة الاشتغال . هذا ما يتعلق بمهمات مباحث الأمر الأول أعني استصحاب الفرد المردد .

استصحاب المفهوم المردد

وأما الأمر الثاني وهو استصحاب المفهوم المردد - كتردد مفهوم الكر بين ما بلغ مكسره ثلاثة وأربعين شبراً الاثمن شبر كما هو المشهور بناء على كون كل بعد من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبراً . أو ستة وثلاثين شبراً بناء على كون بعده العمقي أربعة أشبار ، وكل واحد من بعده الاخرين ثلاثة أشبار . أو سبعة وعشرين شبراً بناء على كون كل من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار . و كتردد مفهوم النهار بين ما ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية . و كتردد مفهوم الرضاع الناشئ للحرمة بين ما بلغ عشر رضعات أو خمس عشرة رضعة . و كتردد مفهوم العدالة بين ترك الكبائر فقط أو مع الاجتناب عن منافيات المروة . و كتردد مفهوم الغناء بين الصوت المشتمل على مطلق الترجيع أو خصوص الترجيع المطرب المناسب لمجالس اللهو ومحافل الطرب ، الى غير ذلك من المفاهيم المرددة بين ما يعلم بارتفاعه وما يعلم ببقائه - فقد ظهر مما تقدم في الفرد المردد عدم صحة

جريان الاستصحاب فيه أيضاً ، لأن المفهوم المردد ليس موضوعاً للأثر الشرعي حتى يجري فيه الاستصحاب ، بل لا يعقل أن يكون بوصف التردد موضوعاً له ، إذ لا مطابق له في الخارج ، لأن الموجود في الخارج هو الفرد المعين المتشخص بلوازم الوجود ، وهو من أفراد الطبيعي لكن لا بقيد كونه مردداً ، إذ لا يعقل التشخيص الموجب للتعين مع التردد، ويمتنع انطباق المردد عليه. فإذا أخذ مقدار من ماء يساوي ثلاثة وأربعين شبراً الأيمن شبراً حتى صار مساوياً لسبعة وعشرين شبراً مثلاً لا يصح ترتيب آثار الكر عليه باستصحاب كربيته، لما مر من عدم ترتيب أثر شرعي على المفهوم المردد ان كان هو المستصحب، ومن كون الشك في الحدوث دون البقاء ان كان المستصحب هو الباقي ، لأن الشك فيه يرجع الى الشك في حدوثه ، ضرورة أنه على تقدير الحدوث قطعي البقاء، بمعنى : أن الكر ان كان ما يساوي سبعة وعشرين شبراً فهو باق قطعاً وليس مشكوك البقاء، لكن الشأن في أن مفهوم الكر هل هو هذا أم غيره ؟

ومثله الشك في بقاء عدالة شخص كان تاركاً للكبائر ومنافيات المروة ثم ارتكب بعض منافيات المروة ، فلا يصح استصحاب عدالته وترتيب آثارها عليه. وكذا الحال في سائر المفاهيم المرددة بين العلم بارتفاع أحد المفهومين وبقاء الآخر ، فانه لا سبيل الى جريان الاستصحاب فيها أصلاً ، لما تقدم آنفاً من عدم موضوعية المفهوم المردد للأثر الشرعي حتى يجري فيه الاستصحاب . ومن عدم اجتماع أركانه في المعين ، لعدم كون الشك فيه في البقاء بل في الحدوث بالبيان المتقدم .

هذا كله في الاستصحاب الوجودي كاستصحاب النهار عند استتار القرص ، أو العدالة عند ارتكاب بعض منافيات المروة ، وغير ذلك من الموارد التي يكون الشك فيها لتردها بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما وببقاء الآخر .

وأما الاستصحاب العدمي فالظاهر عدم الأشكال في جريانه ، فلو زيد في ماء

قليل حتى صار ما يساوي سبعة وعشرين شبراً وشك في أنه بلغ كراً أولاً ، فلامانع من استصحاب عدم كريتته بعد كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً ، فيصح أن يقال : ان هذا الماء لم يكن كراً ، والان كما كان ، أو : هذا الرضيع قبل عشر رضعات لم يكن ابنساً أو بنتاً لهذه المرضعة أو أختاً أو أختاً لأولادها ، وبعد تحقق الرضعات العشر كما كان ، أو : هذا الزمان قبل استتار القرص لم يكن ليلاً ، وبعد استتاره يستصحب عدم الليلية .

وبالجملة : ففي المفاهيم المرددة لا يجري الاستصحاب في وجوداتها ، لكن يجري في أعدامها ويترتب عليها آثارها ، فاذا كان الماء أقل من سبعة وعشرين شبراً وزيد عليه حتى صار بهذا المقدار ، وشك في أنه بلغ كراً أولاً جرى استصحاب عدم كريتته . وان نوقش في الاستصحاب الموضوعي فلامانع من جريان الاستصحاب الحكمي . وكذا في سائر المفاهيم المرددة كالعدالة والرضاع والنهار والغناء وغيرها .

والحاصل : أن وزان المفاهيم المرددة وزان الفرد المردد في عدم جريان الاستصحاب فيها .

الرابع^(١): أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة^(٢) أو التدريجية^(٣) غير القارة، فان الامور غير القارة وان كان^(٤) وجودها

التنبيه الرابع : استصحاب الامور التدريجية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على حجية الاستصحاب في الامور التدريجية كحجيته في الامور القارة، ودفع الاشكال الوارد على حجيته في الامور التدريجية، والاشارة الى أن التدريجي اما زمان واما زماني واما قيد لشيء مستقر. كما أن الشيخ (قده) أيضاً تعرض لذلك كله في التنبيه الثاني، فهذا التنبيه راجع الى المتيقن، وأن الاستصحاب حجة فيه مطلقاً سواء أكان تدريجياً أم قاراً .

(٢) وهي ما تجتمع أجزاءه بعضها مع بعض في الوجود زماناً من غير فرق بين الجواهر كزبد وعمرو وغيرهما من نوع الانسان، والأعراض كالعلم والعدالة والسواد والبياض .

(٣) وهي مالا تجتمع أجزاءه في الزمان، فلا يوجد جزء منه الا بعد انعدام الجزء الذي قبله، كنفس الزمان، فان ساعات النهار توجد تدريجاً بحيث يتوقف وجود كل ساعة منها على انعدام سابقتها، وكذا الليل والأسبوع والشهر وأمثالها من الأزمنة . وكذا الزماني كجريان الماء وسيلان الدم والتكلم والكتابة ونحوهما من الامور المتدرجة في الوجود .

(٤) هذا اشارة الى منشأ الاشكال الذي أشرنا اليه في صدر هذا التنبيه في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية. أما نفس الاشكال فمحصله: اختلال أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء فيها، وذلك لأن الجزء المعلوم الوجود في الزمان الأول قد انعدم قطعاً، فلا شك في بقائه حتى يجري فيه الاستصحاب، والجزء الثاني مشكوك الحدوث، وهو بمقتضى أصالة عدمه محكوم بالعدم .

وأما منشأ الاشكال فهو ملاحظة كل واحد من أجزاء التدريجي شيئاً مستقلاً، ومن المعلوم أن لحاظ كل جزء بحiale يوجب هذا الاشكال .

ينصرم ولا^(١) يتحقق منه جزء الابعدا انصرم منه جزء وانعدم، الا أنه^(٢)

وبتقرير آخر: شرط جريان الاستصحاب وهو اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة

مفقود في الأمور التدريجية، لأن هوية الوجود التدريجي متقومة بالتصرم والتجدد وعدم اجتماع أجزائه في الوجود، فذات الأمر غير القار متقوم بالأخذ والترك أي بوجود جزء منه وانعدامه ثم وجود جزء آخر منه وهكذا، ومن المعلوم مغايرة أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلق بوجود في حد معين، وقد زال وانعدم، والشك تعلق بحدوث كون في حد آخر، ومعه لامجال للاستصحاب.

ولا يخفى أن تقرير الاشكال بما تقدم من عدم صدق البقاء في الأمر التدريجي أولى من تقريره بما في الرسائل وبعض شروحه من « أن البقاء هو وجود ما كان موجوداً في الزمان الأول في الزمان الثاني » لأنه مخدوش بما أفاده المصنف في حاشية الرسائل^(١) من: أن مرجعه الى أن الزمان حيث لازمان له فليس له بقاء. وهو ممنوع، لأن البقاء ينسب الى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات. وعليه فعدم صدق البقاء انما هو لعدم قرار الوجود واستقراره، فيتعلق اليقين بوجود زائل والشك بحدوث موجود آخر. وضمير « وجودها » راجع الى الأمور غير القارة.

(١) هذا الى قوله: « وانعدم » شرح وتفسير للامور غير القارة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: « وهي ما لا تجتمع أجزاؤه في الزمان . . . الخ » وضمير « منه » في الموضوعين راجع الى « الامور » فالأولى تأنيثه.

(٢) أجاب المصنف (قده) عن اشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة بوجهين، والغرض منهما اثبات وحدة القضيتين عقلاً أو عرفاً كما سيظهر، وبيان الوجه الأول منوط بتقديم أمر، وهو: أن الأمور التدريجية من الزمان والزمانيات التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود موجودات متقومة في مرتبة ذاتها بالأخذ والترك، والترك من الوجود والعدم، فهي عين التجدد والانقضاء والخروج من القوة الى الفعل، فالزمان هو سلسلة الانات المتعاقبة على نهج الاتصال، فيوجد آن وينعدم ثم يوجد آن آخر وينصرم، وهكذا، وليس الزمان

مالم يتخلل في البين

شيئاً وراء هذه الاينات المتصلة . وكذا الحال في الزماني كالتكلم وجريان الماء ونحوهما، فان وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق . وعلى هذا فالامر التدريجي سنخ وجود يتقوم في ذاته بالتركيب من الوجود والعدم ، والاشتباك بينهما ، ومن المعلوم أن هذا العدم المقوم للأمر التدريجي لا يعقل أن يكون رافعاً له، لاستحالة كون مقوم الشيء رافعاً له، بل رافعه هو العدم البديل له أي القاطع للحركة ، كما اذا تحرك من داره الى المسجد ، فان نفس حركته متقومة بالوجود والعدم أي بوضع قدم ورفع أخرى ، فهذا العدم دخيل في صميم الحركة وحاقيها ، وعادتها هو التوقف في الطريق أو الجلوس فيها للاستراحة مثلاً ، وما لم يتحقق هذا العدم النقيض للحركة واحدة حقيقة ، فاذا شرع فيها فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي كلها بقاء ذلك الحادث الواحداني، لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات ، ومالم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدريجي .

اذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة كجريانه في القارة ، لكون مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، ولما كان الأمر التدريجي واحداً بنظرهم بحيث يعد أوله حدوثاً وما بعده بقاء كالأمر القار ، فلا محالة يجري الاستصحاب ، لاجتماع أركانه مسن اليقين بالحدوث والشك في البقاء واتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة . ولا يخفى أن صدق النقض عرفاً وان كان كافياً في التمسك بدليل الاستصحاب، الا أن المصنف (قده) يدعي وحدة القضيتين عقلاً في مثل الزمان ، لاتصال أجزائه وعدم تخلل العدم بينها أصلاً . نعم لا يصدق الوحدة العقلية في بعض الزمانيات كالتكلم والقراءة، لما يتخلل في أثنائهما من التنفس والتنحنح ونحوهما مما يوجب انثلام الوحدة العقلية ، لكن الوحدة العرفية صادقة قطعاً ، وهذا الصدق العرفي كاف في جريان الأصل .

..... منتهى الدراية ج ٧
العدم^(١) ، بل وان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً^(٢) وان انفصل حقيقة^(٣)
كانت^(٤) باقية

وعليه ، فانكار الوحدة العقلية في الزمان « لأن الأزمنة المتعاقبة وجودات متعددة متحدة نسخاً ، فالوحدة تكون عرفية لاعقلية »^(١) مشكل ، لما عرفت من اناطة تعدد الوجود بتخلل العدم بين الأجزاء ، وما لم يتخلل فالموجود واحد حقيقة . قال في الأسفار في الجواب عن بعض الإيرادات على معنى الحركة ما لفظه : « ان الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها ، وفعاليتها تقارن قوتها ، وحدوثها عين زوالها ، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر ، بل هو عدمه بعينه ، فان الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء ، وحدوث شيء قبل شيء ، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود ، كما أن للاضافات ضرباً من الوجود »^(٢) (١) كقطعات الزمان من الليل والنهار والأسبوع والشهر ، فانه لا يتخلل بين أجزائها عدم .

(٢) كتخلل التنفس في أثناء القراءة ، وانقطاع الدم لحظة في الأيام الثلاثة ، ونحو ذلك ، فان تخلل هذا المقدار من العدم لا يخل عرفاً بالاتصال المساق للوحدة ، والمراد بـ « ما » الموصول هو العدم .

(٣) أي : بالنظر العقلي ، فان تخلل العدم مطلقاً مخل بالوحدة العقلية ، لكونه مانعاً عن تحقق الاتصال بنظره .

(٤) جواب « ما » في « ما لم يتخلل » يعني : كانت الأمور غير القارة في صورة عدم تخلل العدم أصلاً أو العدم غير المخل بالاتصال عرفاً باقية اما مطلقاً أي بنظر العقل والعرف معاً كما في صورة عدم تخلل العدم أصلاً بين الأجزاء كما في الزمان على ما مر آنفاً ، واما بنظر العرف فقط كما في صورة تخلل العدم غير المخل بالاتصال عرفاً كالسكوت اليسير المتخلل بين أجزاء القراءة وغيرها من التكلمات ، ومع صدق الشك في البقاء في الأمور التدريجية يجري فيها الاستصحاب على حد وجريانه

مطلقاً أو عرفاً^(١) ، ويكون^(٢) رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً^(٣) ، ولا يعتبر^(٤) في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقص والبقاء كذلك^(٥) قطعاً، هذا مع^(٦)

في الامور القارة .

(١) قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: «اما مطلقاً أي بنظر العقل والعرف معاً ... الخ» .

(٢) معطوف على قوله : « كانت » والأولى تبديله بـ « وكان » أو « فيكون » بعني : بعد اثبات صدق الشك في البقاء على الامور التدريجية يشمله دليل الاستصحاب ، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين حال الشك في بقائها واستمرارها ، وصدق ابقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشك ، ومع صغروية الشك فسي بقاء الامور التدريجية لكبرى « لان نقض اليقين بالشك » لا وجه للتوقف في اجراء الاستصحاب فيها .

(٣) خبر « يكون » وضمائر « عنها ، استمرارها ، انقطاعها » راجعة الى « الامور غير القارة » .

(٤) هذا بمنزلة الكبرى لما قبلها من صدق الشك في البقاء ، فكأنه قيل : الشك في الامور غير القارة شك في البقاء ، وكلما كان كذلك يجري فيه الاستصحاب .
(٥) أي : عرفاً ، وحاصله : أن ما يعتبر في الاستصحاب وهو صدق النقص والبقاء عرفاً متحقق في الامور غير القارة ، فالمقتضي لجريانه فيها موجود والمانع مفقود . ثم ان الأولى ذكر لفظ « عرفاً » عقيب قوله : « نقضاً » حتى يشار اليه بقوله : « كذلك » . وكيف كان فالجواب المذكور عن الاشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل ببيان آخر مرجعه الى ما أفاده المصنف قدس سرهما .

(٦) هذا جواب آخر عن الاشكال المذكور ، ومرجعه الى خروج الامور غير القارة عن التصرم واندراجها في الامور القارة ، ومعه لا يبقى موضوع للاشكال ،

أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الابن

لفرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه حقيقة ، وتوضيح هذا الجواب : أن الحركة المتوقفة على أمورسته - وهي المبدأ، والمنتهى، والعلة الفاعلية، والجسم المتحرك، وما فيه الحركة من المقولات، والزمان الذي يكون مقدار الحركة - تنقسم الى قسمين قطعية وتوسطية .

أما القطعية فهي كون الشيء في كل آن في مكان اذا كانت الحركة في المكان كحركة السائر بين نقطتين، فان مكانه في كل آن غير مكانه في الان السابق. أو كون الشيء في حد غير الحد السابق اذا كانت الحركة في غير المكان ، كما اذا كانت في الكم ، كحركة الجسم النامي كالشجر والطفل اذا أخذوا في النمو أو الذبول . أو في الكيف كصيرورة الماء البارد حاراً أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، ونحو ذلك . أو في الوضع كصيرورة القائم قاعداً أو العكس ، فان حدود المتحرك في النمو والذبول وغيرهما تختلف ، فانه في كل آن يكون بحد خاص غير حد الان السابق ، فهو يخلع حداً ويلبس حداً آخر .

وعليه فالحركة القطعية في أي مقولة كانت هي الصورة المرئمة في الخيال المنتزعة على الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود الواقعة بين المبدأ والمنتهى ، فهذه الأكوان أجزاء لهذه الحركة ، وهي متفرقة في الخارج ومجمعة في الخيال. وأما التوسطية فهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى كالسائر بين بلدين كالسائر بين النجف الأشرف و كربلاء المقدسة ، و كالنهار الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب ، و كالليل الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المغرب والمشرق ، وهكذا .

وتختلف هذه الحركة عن الاولى بأن الأكوان المتصلة المتعاقبة تكون جزئيات لها، لأن كل واحد من الأكوان الموافية للحدود واقع بين المبدأ والمنتهى، والكون بين الحدين واحد شخصي لاتعدد فيه . والتدرج والانصرام في الوجود المانع عن جريان الاستصحاب انما هو في القسم الأول أعني الحركة القطعية التي يلاحظ

وغيره^(١) انما هو في الحركة القطعية ، وهي كون الشيء في كل آن في حداً ومكان [وهي كون الاول في حد أو مكان آخر في الان الثاني] لا التوسطية وهي كونه بين المبدء والمنتهى (هـ) ، فانه^(٢) بهذا

فيها كون الشيء في كل آن في حد غير حديه السابق واللاحق ، دون القسم الثاني وهو الحركة التوسطية ، فانه من الامور القارة ، ولذا يصح أن يقال عند طلوع الشمس : « وجد النهار » وعند غروبها : « انعدم » ، وكذا « وجد الليل عند غروبها وانعدم عند طلوعها » .

وبالجملة : فلا اشكال في جريان الاستصحاب في مثل الليل والنهار وغيرهما من الامور التدريجية اذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في حركتها التوسطية ووصولها الى منتهاها ، فاذا شك في وصول الشمس مثلاً الى النقطة التي تغرب فيها جرى الاستصحاب في عدم وصولها اليها ، ويقال : النهار باق بمقتضى الاستصحاب. وكذا يستصحب عدم وصول المسافر من النجف الأشرف الى كربلاء اذا شك في وصوله الى كربلاء ، ويعد أنه بعد في الطريق ولم يصل الى كربلاء. (١) من المقولات الاخر كالكم والكيف والوضع كما مر آنفاً ، بل الجوهر. (٢) أي: فان الحركة بهذا المعنى - وهو كون الشيء بين المبدء والمنتهى - من الامور القارة المستمرة لا الامور التدريجية المتصرمة . والاولى تأنيث ضمير « فانه » وكذا المسترفي « يكون » وقوله : « لا التوسطية » معطوف على « القطعية » .

(*) هذا تعريف لمطلق الحركة ، لالخصوص القطعية ، غايته أن الكون في كل آن في حد يكون جزءاً للحركة القطعية وجزئياً للتوسطية ، فان الحركة كما عرفها في الأسفار عبارة عن « موافاة حدود بالقوة على الاتصال ، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة » وعليه فلا وجه لتخصيص التعريف المذكور في المتن بالحركة القطعية .

(١) حقيقة، عقلاً أو عرفاً، ومعه لا حاجة الى التصرف في معنى البقاء كما أفاده الشيخ الأعظم في مقام حل الاشكال ، قال (قدّه) : « وانما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات ، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال ، أولتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة » وحاصله : حل الاشكال اما بالتصرف في المستصحب بجعل الليل والنهار أمراً خارجياً واحداً بنظر العرف ، والمراد ببقائه عدم تحقق جزئه الأخير ، أو عدم حدوث جزء مقابله . واما بالتصرف في لفظ البقاء بارادة البقاء المسامحي ، يعني : أن النهار وان لم يصدق عليه البقاء حقيقة ، لتجدد الاينات والأكوان ، وكلها حدوثات ، الا أنه يصدق البقاء عليها مسامحة ، هذا . والمصنف وان ارتضى الجواب الأول ، لكنه ناقش في الثاني بما محصله : أن المعبر في الاستصحاب هو صدق بقاء ما كان حقيقة عرفية ، ولا عبرة بالنظر المسامحي ، والمفروض صدقه في الزمان ونحوه حقيقة عرفية . ومع الغض عنه فلا عبرة بمسامحتهم في التطبيق . وكان الأنسب أن يناقش الشيخ في هذا الوجه الثاني لافي كلا الوجهين ، مع أنه قال : « الا أن هذا المعنى على تقدير صحته والاعراض عما فيه » فلاحظ .

(*) أورد شيخنا المحقق العراقي عليه بمنع صدق القار على الحركة بمعنى التوسط كي يتصور فيها البقاء الحقيقي ، لما عرفت من أن البقاء الحقيقي للشيء عبارة عن استمرار وجوده في ثاني زمان حدوثه بما له من المراتب والحدود المشخصة له في آن حدوثه ، ومثله غير متصور في الحركة التوسطية في مثل الزمان ونحوه ، اذ الموجود منها في الخارج انما هو الحصول في حد معين ، وهو أمر آني لاقرار له ، فلا يتصور له البقاء الحقيقي^(١) .

ويمكن أن يقال : ان الحركة وان كانت في ذاتها متقومة بالتجدد والانصرام ، الا أن المفروض عدم لحاظ الموافاة للحدود في التوسطية ، بل مجرد وقوعها

فانقدح بذلك^(١) أنه لامجال للاشكال في استصحاب مثل الليل
أو النهار ، وترتيب مالهما من الاثار^(٢) .

(١) أي : يكون الوحدة العرفية محفوظة في الامور السائلة ما دامت متصلة.
اعلم : أن المصنف (قده) بعد دفع اشكال الاستصحاب عن الامور التدريجية أشار
الى ما تعرض له الشيخ (قده) في مقامات ثلاثة :
الأول : جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار والاسبوع والشهر
ونحوها ، وقد أشار الى هذا المقام بقوله : « انه لامجال للاشكال . . . الخ » .
الثاني : جريانه في الزماني الذي لاستقرار لوجوده كالتكلم .
الثالث : جريانه في الفعل المقيد بالزمان ، والكلام فعلاً في المقام الأول .
(٢) فيما اذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الزمان بمفاد كان التامة أو
عدمه بمفاد ليس التامة ، بأن يكون الزمان شرطاً للوجوب ، كما اذا نذر التصديق
بدرهم أو زيارة امام ونحوهما اذا كان النهار باقياً، فلو شك حينئذ في بقاء النهار
جرى استصحابه وترتب عليه وجوب الوفاء بالنذر .
وأما اذا أخذ الزمان قيداً لمتعلق الحكم الشرعي بحيث اعتبر وقوع الفعل
فيه كوقوع الصوم في شهر رمضان ووقوع الظهرين في النهار ونحو ذلك، فاجراء
الاستصحاب فيه - لاجراز عنوانه من الرضائية والنهارية - مشكل جداً، لأن المستصحب
وجود محمولي، والمقصود احراز الوجود النعني، وهو اتصاف الزمان المشكوك
بالرضائية والنهارية حتى يحرز وقوع الصوم في شهر رمضان، والصلاة في النهار.
وابتات الوجود النعني باستصحاب الوجود المحمولي منوط بحجية الأصل المثبت،
ولذا تقل فائدة استصحاب الوقت والزمان، وتختص بمثل النذر كما أشرنا اليه .
بيسن المبدأ والمنتهى أي كون الشيء بين الحدين ، وهو الكلبي الموجود بعين
الوجودات المتجددة ، ولا انصرام في هذه الحركة مالم يبلغ المتحرك الحد
المفروض . وعليه فما في المتن من صدق الموجود القار المستمر على المتحرك
بالحركة التوسطية متين .

وأما الأثر المهم وهو اثبات وقوع الموقنات في أوقاتها فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامة ، لأن ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقنات ووجوب الاتيان بها ، وأما اثبات وقوعها في أوقاتها ليرتب عليه الامتثال فلا ، لعدم ثبوت نهارية الزمان الحاضر أو ليليته حتى يحرز وقوع الفعل الموقت به فيه ، قال شيخنا الأعظم (قدّه) في أوائل التنبيه الثاني : « أما نفس الزمان فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهراً أو ليلاً » (*).

(*) لكن تصدى شيخنا المحقق العراقي (قدّه) لدفع اشكال استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة بما محصله: أن ذوات الانات المتعاقبة كما تكون تدريجية، كذلك وصف الليلية والنهارية الثابتة لها أيضاً تدريجية، وتكون حادثة بحدوث الانات وبقايتها ببقائها ، فاذا اتصف بعض هذه الانات بالليلية أو النهارية وشك في اتصاف الزمان الحاضر بالليلية أو النهارية، فكما يجري الاستصحاب في نفس الزمان ، ويدفع شبهة الحدوث فيما كان اسماً لمجموع ما بين الحدين، كذلك يجري الاستصحاب في وصف الليلية أو النهارية الثابتة للزمان ... فلا تصور في استصحاب الليلية الثابتة للانات السابقة وجرّتها الى الزمان الحاضر ، لرجوع الشك المزبور بعد اليقين باتصاف الانات السابقة بالليلية أو النهارية الى الشك في البقاء لافي الحدوث ، فيقال بعد الغاء خصوصية القطعات ولحاظ مجموع الانات من جهة اتصالها أمر أو احداً مستمراً: ان هذا الزمان الممتد كان متصفاً بالليلية أو النهارية سابقاً والآن كما كان ، فيثبت بذلك اتصاف الان المشكوك ليليته أو نهاريته بالليلية أو النهارية .

والا فلو فتحنا باب هذا الاشكال يلزم سد باب الاستصحاب في الزمان في مثل الليل والنهار ولو بمفاد كان التامة ، لجريان الاشكال المزبور فيه أيضاً من حيث عدم تصور اليقين بالحدوث في مثل الليل والنهار الذي هو اسم لمجموع ما بين الحدين من حيث المجموع ، وكون القطعة الحاضرة من الزمان غير القطعة

الموجودة سابقاً»^(١) وبهذا البيان يندفع شبهة عدم اليقين بالحدوث كما تندفع شبهة مثبتية الأصل .

وما أفاده (قدّه) لا يخلو من غموض ، وذلك لانتهاء الحالة السابقة المتيقنة . وقياس اتصاف الانات المتجددة بالليلية مثلاً على نفس عنوان الليل مع الفارق ، لصدق استمرار الموجود الوجداني حقيقة أو عرفاً على الليل بمجرد استتار القرص أو ذهاب الحمرة الى آن تحقق النهار ، فيجري الاستصحاب عند الشك في الغاية ، لأنه بقاء ما حدث . وهذا بخلاف اجراء الأصل في الليل بمفاد كان الناقصة ، لأن المتيقن هو وصف جزء الليل أعني ليلية الساعة السابقة ، وهذه الساعة الماضية الموصوفة بكونها ليلاً جزء الموجود الوجداني أعني الليل ، ولاريب في امتناع صيرورة الجزء كلا بالغاء خصوصيته ، والساعة الفعلية المشكوكه ليليتها لو كانت ليلاً لكانت قطعة أخرى من الليل ، وهي متصفة بأنها الساعة الخامسة منه مثلاً ، والاتصاف وان كان متجدداً بتجدد الانات والأكوان ، إلا أن المفروض اتصاف كل قطعة منها بوصف ، والمتيقن هو وصف جزء خاص ، والمشكوك وصف جزء آخر ، ومن المعلوم امتناع تسرية وصف جزء الى جزء آخر .

وبعبارة أخرى : المقصود بالاستصحاب اثبات ليلية هذه الساعة المشكوكه ليليتها ، فلا يقين بذات الليل المستمر الى زمان الشك ، والا لم يقع شك فيه ، وإنما تعلق اليقين بليلية ساعة سابقة قد تصرمت ، وجرّ هذا الوصف الى الساعة الحالية التي هي قطعة أخرى من الليل - على فرض كونها ليلاً - لا يوجب اتصاف هذه الساعة بكونها ليلاً ، لأنه استصحاب وصف جزء لاثبات ذلك الوصف لجزء آخر ، وهو من أقوى الاصول المثبتة .

وما أفاده من الملازمة بين استصحاب الزمان بمفاد كان التامة والناقصة قد عرفت عدم تماميته ، لأنه بمفاد كان التامة قد اجتمعت أركانها فيه من اليقين بحدوث

وكذا 'ا' كلما اذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك^٢

(١) يعني : وكذا لا اشكال في جريان الاستصحاب ، وهذا اشارة الى المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الزماني الذي لاستقرار لوجوده ، قال شيخنا الأعظم : « وأما القسم الثاني أعني الامور التدريجية غير القارة كالتكلم والكتابة والمشى ونبع الماء من العين وسيلان دم الحبض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً ... » .

(٢) توضيحه : أن الشك في بقاء الامر التدريجي ينشأ تارة من الشك في وجود الرفع ، كما اذا أحرز أن في العين الكذائية استعداد جريان مائها الى أول برج السرطان مثلاً ، ولكن يشك في برج جوزا في انقطاع مائها لمانع . وكذا اذا أحرز اقتضاء امتداد زمان خطبة الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءة قارئ القرآن مثلاً الى ساعة ، وشك قبل انتهاء الساعة في انقطاع الكلام لمانع خارجي منع المقتضي عن دوام تأثيره . وكذا في سائر الامور التدريجية . فانه لا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الذي هو من الشك في وجود الرفع ، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه .

وأخرى من الشك في وجود المقتضي ، وهو على قسمين ، اذ قد يكون منشأ الشك الجهل بالكمية والمقدار ، وقد يكون منشؤه احتمال تكون مقدار زائد على المقدار المعلوم . فالأول كما اذا شك في جريان الماء وسيلان الدم من جهة الشك في بقاء شيء من الماء في المنبع ، ومن الدم في الرحم غير ما سال وجري منهما ، وكذا اذا شك في بقاء التكلم والكتابة لأجل الشك في استعداد المتكلم والقارئ وأنه هل كان فيهما اقتضاء التكلم والقراءة ساعة أم أقل ؟ وكذا في سائر الامور التدريجية . وقد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله : أن الشك أمر واحد والشك في بقائه ، فيجري ، بخلافه بمفاد كان الناقصة ، لاختلال ركن اليقين بالحدوث كما عرفت .

ولشيخنا العراقي وجه آخر وهو الاستصحاب التعليقي الجاري في الفعل المقيد بالزمان وسيأتي .

في انتهاء حركته ووصوله الى المنتهى، أو أنه^١ بعد في البين. وأما^٢ اذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه

بالتريان الذي يجري فيه الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الشك في الحدوث كالمقام، حيث ان الشك هنا انما هو في جريان جزء آخر من الماء والدم والتكلم والكتابة غير ما وجد منها قبل ذلك وانعدم قطعاً، فالشك حينئذ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، ومن المعلوم أن الشك المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث. وعليه فتاني ركني الاستصحاب في الأمور التدريجية التي يكون الشك فيها في المقتضي منهدم، فلذا يشكل جريان الاستصحاب فيها.

والثاني كما اذا شك في جريان الماء من المنبع من جهة احتمال تكون مقدار من الماء زيادة على المقدار المعلوم أولاً، كما اذا كانت كمية ماء المنبع ثلاثة أكرار مثلاً وقد جرى هذا المقدار، لكن يحتمل ورود مقدار آخر مقارناً لجريان هذا المقدار من المطر أو غيره فيه، وعلى تقدير وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض، ومن المعلوم أن هذا الفرض خارج عن الشك في المقتضي بمعناه المصطلح وهو العلم بمقدار استعداد الماء للجريان في مدة معينة، كما أنه خارج عن الشك في الرفع والغاية أيضاً، للعلم بعدم طرود المانع.

والظاهر جريان الاستصحاب فيه بلحاظ أن الجريان أمر واحد شخصي عرفاً سواء أكان عن المادة المعلومه أو لا أم عن المادة المحتملة زيادتها. واختلاف المبادئ لا يوجب تغييراً في عنوان المستصحب وهو جريان الماء عرفاً كي يعد الموجود اللاحق مغايراً للموجود السابق، فهذا نظير تبديل عمود الخيمة بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمدة تغييراً في هيئة الخيمة.

(١) معطوف على «انتهاء» وضميره راجع الى «الأمر التدريجي».

(٢) هذا في قبال قوله: «من جهة الشك في انتهاء حركته» المراد به بيان الشك في الرفع، بأن يكون الشك في بقاء الأمر التدريجي لأجل الشك في وجود الرفع مع احراز المقتضي. وقد تقدم توضيحه بقولنا: «تارة من الشك في وجود

٤٠٤ منتهى الدراية ج ٧
وخروج الدم وسيلانه فيما كان^(١) سبب الشك في الجريان والسيلان
الشك في أنه بقي في المنبع^(٢) والرحم فعلا^(٣) شيء من الماء والدم
الرافع ... الخ .

وأما قوله : « وأما اذا كان » فهو اشارة الى كون الشك في بقاء الأمور
التدرجية لأجل الشك في المقتضي، وهو بمنطوقه ومفهومه متكفل لبيان صورتين
احدهما : الشك في أصل استعداد الأمر التدرجي، وثانيتها : الشك في تكون
مقدار زائد على المقدار المعلوم ، والصورة الاولى تستفاد من المنطوق، والثانية
من مفهوم قوله : « فيما كان سبب الشك » وقد تقدم بيان الصورتين بقولنا :
« وأخرى من الشك في وجود المقتضي وهو على قسمين ... » والضمير المستتر
في « كان » راجع الى الشك، وضميرا « كميته، مقداره » راجعان الى الأمر التدرجي .
(١) مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثة أعني ما اذا كان الشك في الجريان
والسيلان غير ناش عن الشك في الكمية، للعلم بها حسب الفرض ، بل كان ناشاً من
من احتمال تكون مادة زائدة على المقدار المعلوم .

ولو لم يكن قوله : « فيما كان » لخراج هذه الصورة عن مصب الاشكال
وجوابه الاتيين لكان تقييد الشك في المقتضي بقوله : « فيما كان » لغواً ، لكفاية
قوله : « من جهة الشك في كميته » في الدلالة على ارادة الشك في المقتضي .
فدفع محذور اللغوية منوط بجعل هذه الكلمة لخراج الصورة الثالثة . لكن يشكل
حينئذ أنه لاوجه لتخصيص الاشكال الاتي وجوابه بالصورة الثانية مع جريانها
في الصورة الثالثة أيضاً ، فتأمل .

(٢) وهو عروق الأرض، وضمير « أنه » للشأن، وهذا تقريب الشك في المقتضي
وقد عرفته آنفاً .

(٣) لاحاجة الى هذا القيد بعد ظهور قوله : « بقي » في بقاء الموجود الفعلي
من الماء والدم في المنبع والرحم ، لافيما يمكن أن يوجد منهما فيهما ، وضمير
« منهما » راجع الى الماء والدم .

غير ما سأل وجرى منهما ، فربما^(١) يشكل في استصحابهما حينئذ^(٢) ،
فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً ، بل في حدوث
جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه .

ولكنه^(٣) يتخيل بأنه لا يخلت به ما هو الملاك في الاستصحاب

ثم ان الشك من جهة المقتضي في الامور التدريجية ليس راجعاً الى الحركة
القطعية ، بل مورده الحركة التوسطية ، كما اذا فرض كون المتحرك بين الكوفة
والبصرة ، ولكن لا يعلم أن مقدار المسافة بينهما عشرون فرسخاً أو أكثر ، فعلى
الأول تنتهي الحركة في ساعة ، وعلى الثاني تنتهي في ساعة ونصف مثلاً ، فالشك
في انتهاء الحركة ووصول المتحرك الى المنتهى ناش عن الشك في كمية المسافة ،
فالشك في بقاء الأمر التدريجي في الحركة التوسطية يتصور في كل من الشك في
المقتضي والرافع .

(١) جواب قوله : «وأما» وقد تقدم آنفاً تقريب الاشكال بقولنا : «وقد يشكل
جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله ... الخ» وضمير «استصحابهما»
راجع الى «الجريان والسيلان» .

(٢) أي : حين الشك في الكمية والاستعداد ، وقوله : «فان الشك ليس ...
الخ» تقريب الاشكال ، وقد عرفته وضميراً «جريانه ، حدوثه» راجعان الى
جزء آخر .

(٣) أي : ولكن الاشكال يتخيل اندفاعه ، وهذا اشارة الى دفع الاشكال عن
جريان الاستصحاب في الامور التدريجية اذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك
في المقتضي ، كعدم الاشكال في جريانه فيها اذا كان منشأ الشك في بقائها الشك
في وجود الرافع . توضيح دفع الاشكال هو : أن مناط جريان الاستصحاب - وهو
وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً - منطبق هنا ، ضرورة أن اتصال الأمر
التدريجي وعدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده ، وكون الشك شكاً في

بحسب تعريفه ودليله حسب ما عرفت^(١).

ثم انه^(٢) لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي اما يكون

بقائه عرفاً لافي حدوثه ، لعدم تعدده بنظر العرف الذي هو المدار في باب الاستصحاب ، فلاوجه لعدم جريانه في الأمور التدريجية مع كون الشك فيها شكاً في البقاء عرفاً . وضمير « بأنه » للشأن ، وضمير « به » راجع الى الاشكال المتصيد من العبارة ، و« ما » الموصول فاعل « يختل » والمراد بـ « الملاك » هو وحدة الامر التدريجي عرفاً .

(١) من قوله في أوائل هذا التنبيه : « الا أنه ما لم يتخلل في البين العدم ، بل وان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وان انفصل... الخ » وحاصله : أن المدار في جريان الاستصحاب - تعريفاً ودليلاً - على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً ، والاتصال موجب لهذه الوحدة ، ومع شمول تعريف الاستصحاب ودليله للأمور التدريجية كالأمر القارة لاوجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها .

(٢) غرضه (قدّه) بعد تصحيح جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية بيان امكان جريان استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة فيها ، كما أفاده في حاشية الرسائل أيضاً بقوله : « ولا يخفى جريان الأقسام الثلاثة في استصحاب الكلّي فيه كما يظهر بأدنى تأمل » .

وكلامه هذا ناظر الى ما أفاده شيخنا الأعظم (قدّه) في هذا القسم من الأمور التدريجية ، حيث انه تعرض أولاً لجريان الاستصحاب في مثل التكلم والمشي والكتابة ونبع الماء اذا عدّ المجموع أمراً واحداً مستمراً ، ثم تعرض لبيان ضابط الوحدة . واختلفت أنظاره الشريفة في كلامه الأول من كون هذا المستصحب شخصياً أو كلياً ، وعلى تقدير كليته في كونه من القسم الأول أو الثاني أو الثالث ، فقال أولاً : « فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها » وظاهره أنه هو القسم الثاني ، وقال في جواب توهم كونه من القسم الثالث ما لفظه : « بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة » . وفي آخر كلامه قال

استصحاب الامور التدريجية ٤٠٧
من قبيل استصحاب الشخص ، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه ،

بجريان الاستصحاب فيه حتى بناء على كونه من القسم الثالث ، اذ هو في المقام من الكلّي التشكيكي الذي لا مانع من جريان الاستصحاب فيه كالسواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع الشديد .

وفي كلامه الثاني جعل وحدة الداعي ضابطاً لوحدة المستصحب في مثل قراءة القرآن ، فتستصحب لوشك في الصارف ، أو في مقدار اقتضاء الداعي (*) . أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن . ولو شك في حيضية الدم بعد انقطاعه أو في اليأس فرأت الدم جرى الاستصحاب ، هذا .

وأورد المصنف في الحاشية على عدّه هذا الاستصحاب من القسم الأول بما لفظه : «الظاهر كونه من قبيل القسم الثاني ، ضرورة أنه مردد بين كونه كثير الأجزاء فيبقى وقليلها فيرتفع » .

ثم اختار المصنف في عبارته المتقدمة تصوير كل واحد من أقسام الكلّي في الأمور التدريجية ، وأنها ليست منضبطة تحت قسم واحد كما فرضه الشيخ . وكيف كان فيجري استصحاب الشخص والكلّي بأقسامه في الأمور التدريجية على اختلاف مواردّها ، فإذا اشتغل بقراءة سورة الروم مثلاً وشك في فراغه عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص والكلّي ، ان كان للكلّي أثر شرعي ، ويكون هذا من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي ، من غير فرق بين كون منشأ الشك في بقاءه الشك في المقتضي بأن لا يحرز مقدار بقاءه في عمود الزمان ، وبين كونه الشك في وجود المانع مع احراز مقدار بقاءه كساعة مثلاً ، وكون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعة ، لاحتمال وجود مانع . هذا في استصحاب الشخص والقسم الأول من استصحاب الكلّي .

وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً ، فإن كانت هي الروم (*) فيه تأمل ، لأنه من الشك في المقتضي الذي أنكر حجية الاستصحاب فيه .

فاذا شك^(١) في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أوبقي شيء منها صحح فيه^(٢) استصحاب الشخص والكلي .

وإذا شك فيه^(٣) من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من

فلم يفرغ منها ، وان كانت هي القدر فقد فرغ منها ، فحينئذ يجوز استصحاب كلي القراءة ، ولا يجوز استصحاب الفرد ، لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب . واستصحاب الكلي في هذه الصورة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي .

وإذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر مثلاً وتمت ، ولكن شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها ، فلا يجوز استصحاب القراءة ، وهو من قبيل القسم الثاني من ثالث أقسام استصحاب الكلي .

وأما القسمان الآخران - أي الأول والثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران في قراءة شخص وتكلمه كما لا يخفى .

ثم ان ما ذكرناه من جريان استصحاب الكلي في القراءة والتكلم يجري في نبع الماء وجريانه أيضاً ، فإذا شك في بقاء نبعه وجريانه للشك في مقدار مقتضيه أو وجود مانع عن جريانه فلا مانع من استصحابه وترتيب الأثر الشرعي الثابت لذي المادة عليه ، فتأمل . وأما الأثر المترتب على ما يلزم النبع عقلاً أو عادة كوجود الماء في الحوض أو اتصال مائه بما يجري من المادة ، فلا يمكن ترتيبه على استصحاب النبع الا على القول بالأصل المثبت .

(١) هذا إشارة الى القسم الأول من استصحاب الكلي الجاري في الأمور التدريجية ، وقد أوضحناه بقولنا : « فإذا اشتغل بقراءة سورة الروم مثلاً... الخ » .
(٢) أي : في هذا الشك المتعلق ببقاء السورة ، وضميراً « فيها ، منها » راجعان الى « السورة » .

(٣) أي : في بقاء السورة . أشار بهذا الى جريان استصحاب الكلي من القسم

استصحاب الامور التدريجية ٤٠٩
القسم الثاني^١ . واذا شك^٢ في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه
قد تمت الاولى كان من القسم الثالث^٣ (٥)

الثاني وهو تردد الكلي بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، وقد تقدم ذلك آنفاً بقولنا : « واذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً ... الخ » وضمير « تردها » راجع الى « السورة » .
١) وهو تردد الكلي بين فردين أحدهما طويل العمر كالفيل والآخر قصير العمر كالبق .

٢) هذا اشارة الى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي في الأمور التدريجية ، وقدم ذلك بقولنا : « واذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر وتمت ولكن شك في شروعه ... الخ » وضمير « أنه » راجع الى القارىء المستفاد من العبارة ، وقوله : « أخرى » صفة لمحذوف وهي « سورة » وضمير « بأنه » للشأن ، و« كان » في الموضعين جواب « اذا » في الموردين .

٣) وهو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود والشك في وجود فرد آخر من الكلي ، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه .

(*) عده من القسم الثالث مبني على تعدد وجود الكلي بتعدد السورة أو بتخلل العدم المعتقد به بين السورتين أو بتعدد الداعي ، والا فعه من القسم الثالث غير معلوم .

أما تعدد وجود الكلي بتعدد السورة فقد حكى المحقق المشكيني عن مجلس درس المصنف في دفع توهم كونه من القسم الثاني ما لفظه : « ثم أجاب بما حاصله : أنه كذلك دقة ، وأما عرفاً فانهم يعدون كل سورة موجوداً آخر ، وليس السورة عندهم مثل الآية . ولو سلم فليفرض فيما قطع بالشروع في قراءة القرآن والفراغ عنها والشك في الشروع في قراءة الأشعار . ولو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءة شخصاً واحداً فليفرض فيما شك بعد القطع بالفراغ عن القراءة في الشروع في فعل من غير سنخ القراءة » ثم أورد عليه بأن الملاك ان كان نظر العرف

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات (هـ) .

لم يفرق فيه بين السورة والاية ، اذ الملاك عندهم وحدة الداعي .
 أقول : لا ريب في اختلاف الموارد في صدق الوحدة العرفية على مجموع
 قطعات الأمور التدريجية كما اعترف شيخنا الأعظم بوضوح الوحدة في بعض
 الموارد وعدمه في بعضها الاخر ، والتباس الأمر في غيرهما ، لكنه حكم بحصول
 الوحدة في قراءة القرآن بداع واحد ، وبتعدد الموجود بتعدد الدواعي ، قال : «أما
 لو تكلم لداع أولدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر فالأصل عدم
 حدوث الزائد على المتيقن » .

لكن الظاهر صدق الوحدة في قراءة السورة حتى مع تعدد الداعي ، فلو
 شرع في تلاوة سورة بداع قربي ثم تبدل ذلك الى داع شيطاني أثناء القراءة ،
 فالظاهر صدق قراءة السورة الشخصية عرفاً وان لم تصدق الوحدة بالدقة العقلية .
 وكذا لو سجد بقصد الطاعة فأطالها بداعي الاستراحة مثلاً ، فالظاهر عدم انقضاء
 الوحدة بتبدل الباعث عليه .

نعم انما يتجه هذا بناء على مختار المصنف من عموم حجية الاستصحاب
 للشك في المقتضي ، والافناء على اختصاصها بالشك في الرفع ، فلا وجه لاجراء
 الأصل مع الشك في أصل الاقتضاء فضلاً عما اذا علم بانقضاء المقتضي السابق
 وشك في قيام مقتض آخر مقامه ، لعدم صدق النقص حسب الفرض ، فما في الرسائل
 من قوله : « أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالأصل بقاءه » لا يخلو من
 خفاء .

(*) ثم ان للشك في بقاء الدم في الرحم صوراً كثيرة مذكورة مع أحكامها
 في الفقه ، لكن لأبأس بالإشارة هنا الى البحث الأصولي المتعلق بها ، فنقول وبه
 نستعين : ان الشك في خروج الدم وبقاء الرحم على صفة القاذفية يتصور على وجوه :
 أحدها : أن يكون ذلك الشك في أول رؤيته ، بحيث لو بقي الى ثلاثة أيام
 لكان حياً ، ولو انقطع قبلها لسكان استحاضة . والظاهر جريان الاستصحاب فيه

واثبات بقاء الدم الى الثلاثة ، وترتيب أحكام الحيض عليه ، لقاعدة الامكان الثابت شرطها وهو استمرار الدم ثلاثة أيام بالاستصحاب ، كاثبات عدم المانع وهو اليأس بالاستصحاب فيما اذا شككت المرأة في اليأس ورأت الدم ، فانه يكفي في احراز عدم اليأس الذي هو شرط قاعدة امكان التحيض بالدم المرثي استصحاب عدم وصول المرأة الى حد اليأس .

والاشكال على استصحاب بقاء الدم الى ثلاثة أيام تارة بأنه من الاستصحاب في الامور المستقبلية ، وأخرى بمعارضته باستصحاب عدم خروج الدم ، وثالثة بأن موضوع قاعدة الامكان هو اليقين باستمرار الدم ثلاثة أيام ، والاستصحاب لا يوجب اليقين ، لأنه أصل ، وموضوعه الشك . ورابعة بأنه لا يثبت الامكان الا على القول بالأصل المثبت . مندفع في الأول : بأنه لا منشأ له الا انصراف أدلة الاستصحاب عن الامور المستقبلية ، ومن المعلوم أن دعواه مجازفة ومخالفة لسيرة العقلاء والمشرعة .

وفي الثاني : بأن هذا هو الاشكال المتقدم في التدريجيات ، وقد عرفت أنه مبني على لحاظ كل جزء من أجزائه موجوداً مستقلاً ، اذ بناء عليه يكون الشك في وجود الجزء اللاحق ، فيستصحب عدمه . لكن قد تقدم دفعه بأن مجموع الأجزاء يعد شيئاً واحداً عرفاً ، فيكون الشك في الجزء اللاحق شكاً في البقاء دون الحدوث ، وبهذا اللحاظ يجري استصحاب الوجود دون العدم ، هذا .

مع امكان أن يقال : بحكومة الاستصحاب الوجودي على العدمي ، حيث ان الشك في عدم الجزء اللاحق ناش عن الشك في بقاء الدم في الرحم وعدمه ، فاذا أحرز بقاءه بالاستصحاب ارتفع الشك في العدم ، فلا يبقى مجال لاستصحابه . وفي الثالث : بأن اليقين أخذ طريقاً لاموضوعاً ، وقد ثبت في محله قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض .

وفي الرابع : بأن المراد بالامكان هو حكم الشارع بالتحريض برؤية الدم مع

وجود شرائط وعدم موانع ، ومن المعلوم أن احرازهما التعبدي بالأصل حتى يترتب عليها حكم الشارع أجنبي عن الأصل المثبت ، نظير استصحاب عدالة شخص لجواز تقليده أو الإيتمام به .

نعم لو كان المراد بالامكان الأمر الاعتباري للماهية كالوجوب والامتناع اللذين هما من اعتبارات الماهية أيضاً كان الاستصحاب مثبتاً . لكنه ليس كذلك . وتفصيله في الفقه .

ثانيها : أن يكون ذلك الشك بالنسبة الى الدم المرثي بعد العادة قبل العشرة بأن كان الشك في بقاءه الى ما بعد العشرة وانقطاعه على العشرة ، فان تجاوز عن العشرة كان ما في العادة حياً ، وغيره استحاضة ، وان انقطع على العشرة أو قبلها كان كله حياً . والظاهر جريان الاستصحاب فيه وترتيب أحكام الحيض على ما في العادة ، وأحكام الاستحاضة على ما عداه .

لا يقال : ان مقتضى استصحاب الحيضية هو ترتيب أحكام الحيض على الدم الموجود بعد أيام العادة .
فانه يقال : ان استصحاب بقاء الدم حاكم على استصحاب الحيضية ، لأن الشك في الحيضية ناش عن انقطاع الدم على العشرة ومادونها وبقائه الى ما بعد العشرة ، فاذا ثبت بالحجة كالأستصحاب بقاءه الى ما بعدها ارتفع الشك تعبداً عن حيضية الدم .

ثالثها : أن يكون ذلك الشك في الفترة الواقعة في أيام العادة ، بأن تشك المرأة في استمرار الفترة الموجب لطهرها وفي خروج الدم الكاشف عن بقاء الحيض . يمكن أن يقال : بجريان الاستصحاب في الفترة ، وترتيب آثار الطهر عليها من وجوب الغسل وغيره ، كما أنه يمكن اجراء الأصل في بقاء الرحم على قذف الدم بعد جعل الفترة المتخللة بحكم العدم في نظر العرف ، فيحكم ببقاء الحيض .

رابعها : أن يكون ذلك الشك في الفترة الواقعة بعد أيام العادة ، كما اذا

وأما الفعل المقيّد بالزمان ' فتارة يكون الشك في حكمه من

(١) هذا إشارة إلى المقام الثالث أعني الفعل المقيّد بالزمان وهو الذي تعرض له الشيخ (قدّه) في التنبيه الثاني بقوله : « وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه . ووجهه : أن الشيء المقيّد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء ، لأن البقاء وجود الموجد الأول في الآن الثاني . وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ، لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدمياً في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان » ومحصل وجه عدم جريان الاستصحاب بنظر الشيخ (قدّه) هو عدم بقاء الموضوع مع انقضاء الزمان المقيّد به الفعل . ولما كان كلام الشيخ (قدّه) في منع جريان الاستصحاب مطلقاً صار المصنف بصدد تحليله حتى يظهر أن الاستصحاب يجري في بعض الصور دون بعض ، وتوضيح ما أفاده المصنف : أن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيّد بالزمان يتصور على وجهين :

كانت عاداتها خمسة أيام ، ثم انقطع الدم وشكت المرأة في استمرار الفترة إلى العشرة حتى تكون طهراً وانقطاعها برؤية الدم في بقية العشرة حتى تكون حيضاً . وفي هذا الوجه يمكن أيضاً استصحاب بقاء الدم ، بجعل النقاء المتخلل في نظر العرف كالعدم .

الا أن يقال كما عن المشهور : بجريان استصحاب الطهر والحكم بوجوب الغسل عليها ، بل دعوى عدم الحاجة في إثبات الطهر إلى الاستصحاب نظراً إلى اقتضاء أمارية العادة لطهيرة النقاء الحادث بعدها غير بعيدة .

وبالجملة : فيمكن التفصيل في الفترة بين وقوعها في أيام العادة وبين حدوثها بعد العادة ، بالحكم ببقاء الحيض في الأول نظراً إلى استصحاب بقاء الرحم على قاذية الدم ، والحكم بالطهر ووجوب الغسل في الثاني لاستصحاب النقاء ، أو لاقتضاء أمارية العادة لطهر الفترة الواقعة بعد أيامها .

جهة الشك في بقاء قيده^١

الأول : أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده، كما اذا شك في بقاء النهار الموجب للشك في وجوب الامساك المقيد به ، اذ لو كان بقاء النهار معلوماً كان وجوب الامساك أيضاً معلوماً، فلاننشأ للشك في وجوبه الا الشك في بقاء قيده وهو النهار . وهذا قد يكون بنحو الشبهة الموضوعية كما اذا شك في انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهي بغياب القرص واستتاره، وقد يكون بنحو الشبهة الحكمية ، كما اذا لم يعلم أن النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة . فللشك في بقاء القيد صورتان : احدهما كون الشك بنحو الشبهة الموضوعية ، وثانيتها كونه بنحو الشبهة الحكمية .

الثاني : أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان ، فمنشأ الشك في الحكم حينئذ هو احتمال كون الزمان قيداً للحكم بنحو وحدة المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفي الحكم ، واحتمال كونه قيداً له بنحو تعدد المطلوب ، بأن يكون ذات الفعل مطلوباً ، ووقوعه في زمان خاص مطلوباً آخر ، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفي الحكم بل هو باق ، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه وهو القطع بانتفاء الوقت أيضاً صورتان :

احدهما : كون الزمان قيداً بنحو وحدة المطلوب ، لكن مع احتمال وجود ملاك آخر ملزم لمثل ذلك الحكم في غير ذلك الزمان ، كما اذا فرض وجوب الجلوس في المسجد في النهار وشك في وجوبه في الليل لاحتمال وجود مصلحة ملزمة للجلوس فيه .

ثانيتها : كون الزمان قيداً للحكم بنحو تعدد المطلوب ، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبة، وإيقاعه في النهار مطلوباً آخر . وعليه فلهذا الوجه الثاني أيضاً صورتان ، فالصور أربع .

(١) هذا اشارة الى الوجه الأول المذكور بقولنا : « الأول : أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده ... الخ » واطلاق كلام المصنف (قده) يشمل

وطوراً^١ مع القطع بانقطاعه وانتفائه من^٢ جهة أخرى^٣ كما إذا احتمل^٤ أن يكون التعبد(٥) به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب ، لأصله .
فإن كان^٥ من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب

كلا من الشبهة الموضوعية والحكمية، ضرورة أن الشك في بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين، وضمير « حكمه » راجع الى « الفعل » وضمير « قيده » الى « حكمه » .
(١) معطوف على « فتارة » وهذا اشارة الى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا :
« الثاني : أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان ... الخ » .
(٢) متعلق بـ « الشك » في قوله : « يكون الشك » وضميراً « بانقطاعه ، انتفائه »
راجعان الى الزمان .

(٣) يعني : غير الشك في بقاء القيد وهو الزمان ، إذ المفروض القطع بانتفائه .
(٤) هذا بيان الجهة الأخرى، وحاصلها: الشك في كيفية قيديدة الزمان، وأنه هل أخذ في الحكم بنحو وحدة المطلوب حتى ينتفي الحكم رأساً بانقطاعه، وهو المراد بقوله: « لأصله » أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفي المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت، لأصل المطلوب؟ فالشك في بقاء الحكم بعدمضي الوقت ناش من كيفية التقييد بالزمان . وضمير « به » راجع الى « الزمان » وضمير « أصله » الى « المطلوب » .

(٥) هذا شروع في بيان أحكام الوجوه المذكورة، ففي الوجه الأول وهو الشك في بقاء الزمان يجوز اجراء الاستصحاب في نفس الزمان المأخوذ قيداً كالنهار ، فيثبت به المقيد ويترتب عليه حكمه، فإذا وجب الامساك في النهار وشك في بقاء النهار وانقضائه جاز استصحابه ، فيجب الامساك ويحرم ارتكاب المفطرات في
* (الأولى تبديل « التعبد » بالتقييد ، لكون الكلام في الفعل المقيد بالزمان خصوصاً بقريئة قوله بعد أسطر : « ظرفاً لثبوته لا قيداً مقوماً » مع أن دخل القيد في المصلحة تكويني لا تشريعي .

قيده من الزمان^(١) كالنهار الذي قيده الصوم (٥) مثلاً، فيترتب عليه^(٢)

الزمان الذي ثبتت نهاريته بالاستصحاب ، كما يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان ، فيقال : ان الامساك قبل هذا الان كان في النهار والان كما كان ، فيجب . وبالجمله : ففي صورة كون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب في نفس الزمان وفي الفعل المقيد به ، وقد ذكر هذين الوجهين مع وجه آخر في حاشية الرسائل ، الا أنه ناقش في الوجه الأول ، فراجع .

(١) هذا في قبال شيخنا الأعظم ، حيث أجرى الاستصحاب في مفاد الهيئة وهو الحكم الشرعي المحمول على الفعل المقيد بالزمان ، قال : «فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان ولو كان جارياً فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال» .

(٢) كترتب وجوب قبول شهادة الشاهد وجواز تقليد المجتهد على استصحاب العدالة والاجتهاد ونحو ذلك .

(* قد تقدم آنفاً في التوضيح : أن اطلاق كلام المصنف : «من جهة الشك في بقاء قيده» يشمل كلا من الشبهة الموضوعية والحكمية . لكن جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية الناشئة من اجمال الدليل كدوران مفهوم النهار بين ما ينتهي الى استتار القرص وبين ما ينتهي الى ذهاب الحمرة محل اشكال ، بل منع ، لما تقدم في تعليقه استصحاب الكلبي من أن المفهوم المراد ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي ، لامتناع انطباقه بما هو مراد على الخارج الموجب لعدم امكان جعله موضوعاً لشيء من الأحكام حتى يصح جريان الاستصحاب فيه . وعليه فلا يمكن اجراؤه في نفس القيد وهو الزمان مع كون الشبهة مفهومية سواء أكان الزمان ظرفاً أم قيده . وأما في الشبهة الموضوعية فلا يجري فيها الاستصحاب أيضاً اذا أخذ الزمان قيده ، لأن استصحابه بمقتضى مفاد كان التامة مثبت ، وبمقتضى مفاد كان الناقصة لا يجري ، لعدم اليقين السابق به .

وجوب الامسك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله^(١). كما لا بأس^(٢) باستصحاب نفس المقيد ، فيقال: ان الامسك كان قبل هذا الان في النهار ، والان كما كان ، فيجب ، فتأمل^(٣) .

(١) أي : زوال النهار ، وضمير « عليه » راجع الى الاستصحاب .

(٢) هذا اشارة الى جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان كالامسك المقيد بالنهار، كما أن قوله : « فلا بأس باستصحاب قيده » اشارة الى جريانه في القيد كالنهار ، وقد مر توضيح كليهما .

(٣) لعله اشارة الى منع الوجه الأول أعني قوله : « فلا بأس باستصحاب قيده » كما أفاده أيضاً في حاشية الرسائل، وحاصله : عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ، اذ المستصحب ان كان هو النهار بمفاد كان التامة فلا يثبت به وقوع الامسك في النهار الا على القول بالأصل المثبت ، ضرورة أن وقوع الامسك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار . وان كان هو النهار بمفاد كان الناقصة بأن يقال : « الامسك في زمان هو نهار كان واجباً ، والان كما كان » فلا مجال لاستصحابه ، لعدم اليقين السابق، ضرورة أنه لا علم بأن الامسك في هذا الزمان امسك في زمان هو منتصف بكونه نهاراً .

ويمكن أن يكون اشارة الى دفع توهم . أما التوهم فهو : أن الامسك قبل هذا الان قد ارتفع قطعاً ، والامسك في هذا الان لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه ، لاشكاً في بقاء ما علم من وجوبه سابقاً حتى يكون من موارد الاستصحاب ، بل يكون من مجاري أصالة البراءة .

وأما الدفع ، فحاصله : أن العرف الذي يكون نظره معتبراً في الاستصحاب يحكم بأن الامسك في النهار موضوع وحدانسي ، والشك في شيء منه شك في جزء من أجزائه ، لافي جزئي من جزئياته ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه .
(*) ولهذا الاشكال عدل شيخنا الأعظم (قدّه) الى التمسك باستصحاب

الحكم بأن يقال حين الشك في بقاء النهار: « ان وجوب الامساك في النهار كان ثابتاً قبل هذا الان والان كما كان ». وان كان هذا العدول لايجدي أيضاً في دفع الاشكال ، لما يرد عليه أولاً : من عدم جريان استصحاب الحكم مع عدم احراز الموضوع كما أفاده المصنف في حاشية الرسائل .
وثانياً : من أن المقصود اثبات وقوع الامساك في النهار ، لامجرد مقارنته واجتماعه مع النهار وجوداً ، كمقارنة الصلاة للطهارة على وجه ، ومن المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت باستصحاب وجوب الامساك في النهار ، لأنه مثبت ، حيث ان حكم شارع بوجود ابقاء الامساك الواقع في النهار مستلزم عقلاً لبقاء النهار واتصاف الامساك فيه بكونه واقعاً في النهار ، ولو بني على اعتبار الأصل المثبت كان استصحاب نفس الزمان مغنياً عن استصحاب الحكم ، لتسبب الشك فيه عن الشك في بقاء الزمان ، ولم يكن وجه للعدول عن استصحاب نفس الزمان الى استصحاب الحكم .

ولا فرق في هذه الحكومة بين كون الزمان شرطاً لنفس الحكم كما في الواجب المشروط ، وبين كونه قيداً لمعلقه ، اذ المهم ترتب أحد الأمرين على الاخر ترتباً شرعياً ، فكما يكون ترتب أصل الحكم على شرطه شرعياً فكذلك يكون ترتبه على الزمان المأخوذ في المتعلق بأخذ الشارع ، ومع هذه الحكومة لاوجه للاستصحاب الحكمي .

وللتخلص عن الاشكال واجراء الاستصحاب في الموقنات سلكوا طرقاً أخرى :
منها : ما أفاده المحقق النائيني (قده) في الدورة الأخيرة من جريان الاستصحاب في نفس الزمان وكذا في حكم الفعل المقيد به ، ومحصله : انطباق ضابط التركيب على المقام لا التقييد ، اذ لو كان موضوع الحكم الشرعي مؤلفاً من المعروض والعرض القائم به كموضوعية « الماء الكر » للاعتصام لم ينفع استصحاب الكر بمفاد كان الثامة للتعبد ببقاء الكر من الماء ، بل لابد من اجرائه بمفاد « كان »

الناقصة ، بأن يقال : « هذا الماء كان كراً والآن كما كان » . وأما لو كان الموضوع مؤلفاً من جوهرين أو عرضين لمحلين ونحوهما ، فحيث لم يؤخذ عنوان اتصاف أحدهما بالآخر في الدليل كفى مجرد اجتماعهما في الوجود في ترتب الأثر عليه . والمقام من هذا القبيل ، لعدم كون الحكم بالنسبة الى الزمان كالعرض بالنسبة الى محله ، اذ الفعل كالامسك والصلاة ونحوهما عرض قائم بالمكلف ، والوقت كالنهار والليل مقدار مسن حركة الفلك ، ولا يتقيد أحدهما بالآخر ، بل يكفي اجتماعهما في الوجود ، ويكفي استصحاب الزمان بمفاد « كان » التامة . بل يصح استصحاب الحكم أيضاً ، فاذا ثبت الحكم في زمان نشك في بقاءه للشك في بقاء الزمان المأخوذ قيداً للمتعلق فلا مانع من استصحابه . وليس هذا من التعبد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود الذي هو كالتعبد بوجود العرض من دون احراز موضوعه ، لأن معنى التعبد ببقاء الوجوب فعلاً هو التعبد ببقائه بجميع خصوصياته التي كان عليها ، والمفروض أن الوجوب السابق انما كان متعلقاً بما اذا أتى به كان واقعاً في النهار ، فالان يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً ^(١) .

لكنه لا يخلو من تأمل ، فان ما أفاده (قد ه) من ضابط التركيب والتقييد وان كان متيناً في نفسه ، لكن الظاهر أجنبية المقام عن الموضوع المركب الذي يكفي فيه مجرد مقارنة أجزائه في الوجود وان وافقه في ذلك شيخنا المحقق العراقي (قد ه) أيضاً ^(٢) . وذلك لمخالفته لمقام الاثبات أعني ظهور أدلة الموقنات في مطلوبة الحصة الخاصة مسن الطبيعة وهي المتيدة بوقوعها في أوقاتها المضروبة لها . والزمان وان لم يكن كالعرض بالنسبة الى فعل المكلف حتى يلتزم بالتقييد الا أن الموجب للالتزام به هو أخذ الوقت الخاص في الدليل الظاهر في التقييد ، لا الظرفية المحضة التي لا تدخل لها في الحكم ومتعلقه الالكونه من لوازم وجوده كالمكان بالنسبة الى المكاني . ويرشد اليه مثل قوله عليه السلام : « ثمان ركعات

(١) أجود التقريرات ، ٤٠١/٢

(٢) نهاية الافكار ، ١٥٠/٤

في السحر وهي صلاة الليل « الظاهر في القيدية والدخل في الملاك ، ولولاه لكان أخذه في الدليل لغواً بعد استواء جميع الأزمنة في المصلحة .

والمتحصل : أن عدم كون الزمان كالعرض لفعل المكلف لا يخرج المقام عن التقييد بعد ظهور الأدلة فيه ، فيكون كأخذ عنوان التقارن بين الفعلين أو السبق واللحوق في موضوع الحكم الشرعي ، مع أن كلا من الفعلين عرض قائم بجوهر ، وذلك كاعتبار القبلية في تحقق القدوة إذا أدرك المأموم ركوع الامام ، فان استصحاب ركوع الامام لا يثبت عنوان القبلية اذا شك المأموم في ادراكه الا بناء على حجية الأصل المثبت .

نعم ما أفاده (قدّه) ضابط مطرد يرجع اليه الشاك في كيفية دخل الزمان في موضوع الحكم الشرعي ، والا فمع تسليم ظهور الأدلة في تقييد الفعل به لاسبيل لاجراء ضابط التركيب فيه .

وبالجملة : فيشكل جريان الاستصحاب في كل من الحكم والزمان لاجراز وقوع الأفعال الموقته في أوقاتها .

ومنها : ما في المتن من اجرائه في نفس الفعل المقيد بالزمان . وهو متين في نفسه ، الا أنه أخص من المدعى ، لاختصاصه بالفعل المتصل بنظر العرف مع اشتغال المكلف به ، وأما بدون اشتغاله به فلا ينفع الاستصحاب التنجيزي .

ومنها : ما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قدّه) من التمسك بالاستصحاب التعليقي ، بأن يقال عند الشك في انقضاء النهار وعدم الاتيان بالظهورين : « لو أتى بالصلاة قبل هذا الوقت لكانت واقعة في النهار ، والان كما كانت » ولا بأس به بناء على المختار من حجية الاستصحاب التعليقي حتى في الموضوعات كالأحكام .

ومنها : ما أفاده سيدنا الاستاد (قدّه) في مجلس الدرس من انكار أصل تقييد الفعل بالزمان ، ضرورة أن قيد الواجب هو ما يصح أن يقع في حيز الخطاب ، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلقه ، والزمان لكونه غير اختياري لا يقع في حيزه

فلا محالة يكون الطلب مشروطاً به، وحينئذ لا اشكال في استصحاب الزمان وترتب الوجوب عليه، اذ يثبت به الموضوع وهو صرف الوجود من الزمان، لكون الواجب في الموسع هو صرف الوجود منه، وكذا الوقت فان الموضوع منه هو صرف وجوده.

لا يقال: ان جعل الوقت شرطاً للوجوب ينافي ما بنوا عليه في الفقه من أهمية الوقت الموجبة لسقوط غيره من الشرائط وغيرها كترك السورة عند المزاحمة، اذ بناء على كون الوقت شرطاً للوجوب لا وجه للمزاحمة المتقومة بتعلق الطلب بشيئين عجز المكلف عن امتثالهما، اذ بناء على شرطيته للوجوب لم يتعلق به طلب حتى يقع التزاحم بملاحظته.

فانه يقال: لاتنافي بين الأمرين، اذ عدم لزوم رعاية شرط الوجوب انما يكون من ناحية نفس ذلك الوجوب المشروط به، لعدم اقتضاء الحكم حفظ موضوعه ولا ايجاده، ولذا يجوز تبديله كصيرورة المسافر حاضراً، الا أنه لا يمتنع وجوب حفظه من ناحية حكم آخر كما هو الحال في الاستطاعة، فانه لولا الدليل على وجوب ابقائها في أشهر الحج لجاز تفويتها. وعليه فيمكن أن يستفاد مما دل على تقديم الوقت على غيره في مقام المزاحمة وجوب مراعاة الوقت وتحقق الاضطرار بوجوب مراعاته، ولا ينافي هذا كونه شرطاً للوجوب.

وهذا الوجه يتم بناء على القول بالواجب المشروط والمعلق، وهو واضح على الأول. وكذا على الثاني، لعدم كون الوقت ونحوه من القيود غير الاختيارية متعلقاً للطلب وان كان دخيلاً في الواجب. وعلى هذا يكفي استصحاب الوقت بمفاد كان التامة لترتب الحكم الشرعي عليه، اذ التعبد ببقائه تعبد بترتب الحكم عليه كنفس الحكم الواقعي.

ومنها: ما في حاشية المحقق الاصفهاني (قده) من: أن القيد المقوم هو الزمان بوجوده المحمولي لالناعتي، وبيانه: أن الزمان ان كان مقوماً - لا ظرفاً - بحيث يكون

دخيلاً في مصلحة الفعل المقيد به كصوم شهر رمضان ، فتارة يكون قيداً للملاك بوجوده المحمولي كما اذا قال : « أمسك في النهار » وأخرى بوجوده الناعتي كما اذا قال : « يجب الامساك النهاري » واستصحاب الزمان بمفاد كان التامة ينفع في الصورة الأولى ، اذ به يحرز وقوع الامساك الوجداني في النهار التعبدي . بخلاف الصورة الثانية ، فانه لايجدي في تعنون الامساك بعنوان كونه في النهار لاوجداناً ولا تعبداً ، لفرض دخل عنوان الاتصاف في الدليل ، وعدم تعلق الحكم بالامساك مع وقوعه في النهار ليكفي احراز النهار بالتعبد^(١) . ولا يبعد ظهور أدلة الموقنات في الأول . وعليه يكفي استصحاب الزمان بمفاد كان التامة . فيكون وزان الوقت وزان سائر الشرائط كالطهارة والستر ونحوهما من قيود الواجب في كفاية احرازها بالاستصحاب بناء على كون جواز الدخول في الصلاة أثراً شرعياً للطهارة مثلاً .

كما يمكن دفع الاشكال بجعل قيود الواجب شرائط للمصلي حال صلاته ، كما لعله يستفاد من قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » اعتبار الطهارة لمن يريد الصلاة ، فيقال : ان هذا الشخص كان متطهراً والآن كما كان فيصلي وهو متطهر ، ولو انكشف الخلاف وجبت الاعادة ، لعدم كونه متطهراً بالفرض . مضافاً الى : أن مورد صحة زرارة الأولى كفاية هذا المقدار من احراز الطهارة ، والا يلزم عدم حجيتها في موردها .

وبناء على عدم جريان الاستصحاب أصلاً لافي الحكم ولا في المقيد ولا في القيد ، فالظاهر أن المرجع هو أصالة البراءة من التكليف عند الشك في الوقت كالشك في بقاء النهار مثلاً ، مع الغض عن الأدلة الاجتهادية المعينة للوظيفة ، لفرض دخل الزمان في الملاك وقيام الغرض به ، ومع الشك في الوقت يشك في كون الفعل المقيد به مركباً للمصلحة ، والأصل براءة الذمة منه . وليس المقام من

وان كان^١ من الجهة الاخرى فلامجال الا لاستصحاب الحكم

(١) معطوف على قوله : « فان كان » يعني : وان كان الشك في الحكم من جهة أخرى غير الشك في بقاء القيد ، بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد . وقد عرفت تعدد منشأ الشك في بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت من كون الزمان قيداً بنحو تعدد المطلوب أو وحدته مع احتمال حدوث مصلحة ملزمة في الفعل أوجبت وجوبه بعد ذلك الزمان ، والمصنف ذكر صورتين :

احدهما : كون الزمان ظرفاً ، لا قيداً مقوماً لموضوع الحكم ودخيلاً في ملاكته ، والحكم فيه جريان الاستصحاب في نفس الحكم ، فاذا وجب الجلوس مثلاً في يوم الجمعة ولم يؤخذ يوم الجمعة قيداً بل ظرفاً وشك في وجوب الجلوس يوم السبت جرى استصحابه ، لعدم تعدد الموضوع .

ثانيتها : كون الزمان قيداً مقوماً لموضوع الحكم ، كتنفيذ الصوم بشهر رمضان في قوله تبارك وتعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » والأصل الجاري فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم ، لأن التقييد بالزمان يوجب تعدد الموضوع ، وكون الصوم في غير شهر رمضان مغايراً لصوم شهره ، ومع تعدد الموضوع يكون الشك في حدوث التكليف ، وهو مجرى استصحاب عدم التكليف اذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاص . ويشك في انتقاضه في غير ذلك الزمان ، فيستصحب عدم الوجوب ، ولا يجري استصحاب الوجوب ، اذ المفروض تعدد الموضوع وكون الصوم المقيد بشهر رمضان مغايراً لصوم غيره ، ومع تعدد الموضوع لا يكون الشك في البقاء حتى يجري فيه استصحاب الوجوب .

موارد العلم بالغرض والشك في القدرة كدفن الميت عند احتمال صلابة الأرض حتى يكون من موارد قاعدة الاشتغال ، وذلك للفرق الواضح بينهما ، لتقوم المصلحة في الموقنات بالفعل المقيد ، ومع الشك في الوقت لاعلم بالغرض حتى يندرج في قاعدة الشغل ، لأن الشك فيه مستتبع للشك في الحكم ، والأصل عدمه .

في خصوص^١ ما لم يؤخذ الزمان فيه الا ظرفاً لثبوته ، لا قيداً مقوماً لموضوعه ، والا^٢ فلا مجال الا لاستصحاب عدمه (٥) فيما بعد

(١) هذا اشارة الى الصورة الاولى ، وضماثر « فيه ، لثبوته ، لموضوعه » راجعة الى « الحكم » ثم ان عد هذه الصورة الاولى وهي كون الزمان ظرفاً من اقسام الفعل المقيّد بالزمان مبني على المسامحة ، لمباينة الظرفية للقيدية، لوضوح عدم كون الظرف قيداً .

الا أن يقال : ان مراده بقوله : « وأما الفعل المقيّد بالزمان ... الخ » الفعل المقترن بالزمان في لسان الدليل ، كما اذا قال : « أكرم العلماء يوم الجمعة » مثلاً وقيدية الزمان أو ظرفيته تحرز من قرينة داخلية أو خارجية ، فتدبر . ويؤيده تصريحه في « لا يقال » بقوله : « يكون من قيود الموضوع وان أخذ ظرفاً لثبوت الحكم » حيث انه أراد بالتنفيذ مجرد الاقتران بالزمان . لكن الانصاف تقابل القيدية والظرفية وتغايرهما ، وهو (قدّه) أعلم بما قال .

(٢) أي : وان لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل أخذ قيداً مقوماً لموضوع الحكم ... الخ ، وهذا اشارة الى الصورة الثانية المتقدمة آنفاً بقولنا : « ثانيتهما : كون الزمان قيداً ... الخ » .

(*) بل لا مجال لاستصحاب عدم الحكم مطلقاً وان كان الزمان قيداً ، وذلك لأن العدم الأزلي الذي كان في حال الصغر قد انتقض قطعاً حين البلوغ ، لصيرورة كل واقعة ذات حكم في الشريعة ، فالاباحة بعد البلوغ شرعية ، وقبله عقلية ، وهما متغايرتان . وعليه فعدم وجوب الجلوس بعد الزوال مغاير لعدم وجوبه قبل البلوغ ، وليس هو ذلك العدم حتى يكون الشك في انتفاضه بوجوب الجلوس بعد الزوال كي يستصحب .

وهذا المقدار من الميز بين العدمين كاف في التغاير المانع عن الاستصحاب المتقوم بالشك في بقاء عين ما كان ، ومن المعلوم عدم الفرق في مانعية ذلك عن الاستصحاب بين ظرفية الزمان وقيدية ، والعدم الاخر الذي يمكن استصحابه لا يقين

ذلك الزمان ، فانه ^(١) غير ما علم ثبوته له ، فيكون الشك في ثبوته

(١) هذا تعليل لقوله : « والا فلامجال الاستصحاب عدمه » وحاصل التعليل : مغايرة الوجوب الذي يكون بعد زمان الفعل للوجوب الذي يكون في زمان الفعل ومغايرة الوجوبين تمنع عن جريان الاستصحاب ، لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف ، لاشكاً في بقاءه حتى يجري فيه استصحاب التكليف ، وضمائر «عدمه ، ثبوته» في الموضوعين راجعة الى «الحكم» وضميرا «له» في الموضوعين راجعان الى «الفعل» المستفاد من الكلام ، يعني : فان الحكم الثابت بالاستصحاب فيما بعد ذلك الزمان غير الحكم الذي علم ثبوته للفعل قبل ذلك الزمان ، وتغاير الفعلين يوجب تعدد الموضوع ، وكون الحكم الثابت لما بعد ذلك الزمان مغايراً للحكم الثابت لما قبله ، وكون الشك فيه شكاً في حدوث الحكم لابقائه .

به حتى يشك فيه ويستصحب ، اذ لا بد أن يكون ذلك هو عدم وجوب الجلوس في الان الاول بعد الزوال حتى يشك فيه بعده، ومن المعلوم عدم العلم بذلك العدم. فالنتيجة : أنه لامجال لاستصحاب العدم مطلقاً وان كان الزمان قيداً، فما أفاده الشيخ الأعظم (قده) دفعاً لتعارض استصحابي الوجود والعدم - على ما سيأتي في كلام العلامة النراقي (قده) - من «جريان استصحاب العدم دون الوجود في صورة قيدية الزمان ، وجريان استصحاب الوجود دون العدم في صورة ظرفية الزمان ، وعدم جريان كلا الاستصحابين في مورد حتى يتعارضاً» لا يخلو من الغموض .

نعم لامانع من استصحاب الوجود في صورة الظرفية ، لاجتماع أركانه من اليقين والشك الفعلين ، ووحدة القضيتين . وأما في صورة قيدية الزمان فالمرجع فيها أصالة البراءة ، لكون الشك فيها في التكليف ، ولامجال لجريان الاستصحاب فيها أصلاً ، لالعدمي ولا الوجودي .

له أيضاً^(١) شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه .

لا يقال^(٢): ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وان أخذ ظرفاً^(٣) لثبوت الحكم في دليله ، ضرورة^(٤) (٥٥) دخل مثل^(٥) الزمان فيما هو المناط لثبوته ، فلا^(٥) مجال الا لاستصحاب عدمه .

(١) يعني : كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكاً في حدوث التكليف لافي بقاءه ، كذلك يكون الشك فيه بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف لافي بقاءه حتى يجري فيه الاستصحاب ، بل لامحيص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه . وضميراً «ثبوته، بعدمه» راجعان الى الحكم .

(٢) هذا اشكال على التفصيل الذي أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما اذا كان الزمان ظرفاً ، واستصحاب عدم التكليف فيما اذا كان الزمان قيداً ، تقريب الاشكال : أن الزمان وغيره من الزماني مما أخذ في حيز الخطاب بصير قيداً للموضوع ودخيلاً في ملاك الحكم على مبني تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، واذا صار الزمان قيداً من قيود الموضوع فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب ، اذ لأقل من كون انتفاؤه موجباً للشك في بقاء الموضوع ، ومن المعلوم أنه مع هذا الشك لا يجري الاستصحاب ، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفية الزمان وقيدية .

(٣) تعليل لقوله : «لامحالة» وحاصله : أن قيدية للموضوع انما هي لأجل دخله في ملاك الحكم . وضمائر «دليله ، لثبوته ، عدمه» راجعة الى الحكم .

(٤) التعبير بالمثل للتنبيه على عدم خصوصية في الزمان ، بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم وان لم يكن زماناً كالنستر والاستقبال في الصلاة .

(٥) هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم وكونه قيداً للموضوع ، لأن

(*) قد عرفت منافاة الظرفية للتقييد وتقابلهما .

(**) الاستدلال لقيدية الزمان بالظهور اللفظي - حيث ان كل ما يقع في

فانه يقال: نعم^١ لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر

انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع وانتظام وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه ، فلا يجري استصحاب التكليف ، بل يجري استصحاب عدمه ، لأن المتيقن انتفاضه هوزمان التكليف ، وما بعده مشكوك الانتقاض ، فيستصحب عدمه . وضمير « هو » زاجع الى الموصول المراد به المصلحة الداعية الى الجعل .

(١) هذا دفع الاشكال المزبور ، ومحصله : أن دخل كل قيد في الموضوع انما هو بنظر العقل المبني على الدقة . وأما بنظر العرف المسامحي الذي هو المعيار في باب الاستصحاب فلاريب في أن الفعل الذي أخذ الزمان ظرفاً لاقيداً له يكون بهذا النظر العرفي في كلا الزمانين واحداً ، ولا تنظم وحدته باختلاف الزمان ، فاذا شك في ثبوت الحكم بعد مضي الزمان المأخوذ ظرفاً له لا يجري فيه الا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه في الزمان الأول ، لكون الشك فيه شكاً في بقاء التكليف لافي حدوثه ، فاذا علم بوجود اكرام العلماء مثلاً يوم الجمعة مع العلم بظرفية الجمعة للحكم ، وشك في بقاء الوجوب بعدها جرى استصحاب وجوب الاكرام بلا مانع ، اذ المفروض ظرفية يوم الجمعة للحكم لاقيديته له . وبالجملة : فالعرف يحكم بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه في صورة ظرفية الزمان ، ووحدة الفعل في الزمانين .

حيز خطاب من الخطابات الشرعية ظاهر في القيدية والدخل في موضوع الحكم - أولى من الاستدلال لها بدخله في الملاك وان كان هو في نفسه حسناً ، لكونه برهاناً لمبياً . لكنه تخرص بالغيب ، اذ لا سبيل الى احراز الدخول في الملاك حتى يصح جعله دليلاً على قيديته للموضوع .

وكيف كان ، فما أفاده من القيدية بناء على رجوع كل قيد الى الموضوع واضح . لكن هذا المبني يوجب انسداد باب الاستصحاب في جل الأحكام بل كلها فتدبر .

العقل . وأما اذا كانت العبرة بنظر العرف ^(١) فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين ^(٢) قطع ^(٣) بثبوت الحكم له في الزمان الاول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني ، فلا يكون مجال الا لاستصحاب ثبوته ^(٤) .

لا يقال ^(٥) (هـ) : فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري،

(١) يعني : كما هو كذلك في باب الاستصحاب ، وأنه لا عبرة فيه بنظر العقل أصلاً .

(٢) أي : زمان الفعل وما بعده .

(٣) صفة لـ « موضوع واحد » هذا تقريب الاستصحاب وتطبيقه على المقام وبيان ركنيه من اليقين والشك .

(٤) هذا الضمير وضمير « ارتفاعه » راجعان الى « الحكم » وضمير « له » في الموضوعين راجعان الى « الفعل » أو الى « موضوع واحد » باعتبار قربه الى الضمير، والمعنى واحد ، وقوله : « فلا يكون » تفريع على اعتبار النظر العرفي في الاستصحاب .

(٥) غرض هذا المستشكل اسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار في صورة ظرفية الزمان بمعارضته لاستصحاب عدمه، ببيان : أن كلام ثبوت التكليف وعدمه مسبوق باليقين والشك، فكلا ركني الاستصحاب في كل من وجود التكليف (*) لا يخفى أنه لا وقع لهذا الاشكال أصلاً بعد حصر الاعتبار في النظر

العرفي واسقاط النظر العقلي عن الاعتبار في باب الاستصحاب ، ضرورة أن دليل الاستصحاب مع النقص عن المعارضة أيضاً لا يشمل ، ومع قصور الدليل عن شموله له لاتصل النوبة الى المعارضة . وظني أن التعرض له تمهيد لرد كلام الفاضل التراقي تبعاً للشيخ (قد هما) الذي تعرض له ولما يتوجه عليه من الاشكال فلاحظ .

لثبوت كلا النظريين^(١) ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل^(٢).
فانه يقال^(٣): انما يكون

وعدمه موجود، فيجري فيهما الاستصحاب، ويسقط بالتعارض. توضيحه: أن وجود الحكم فيما بعد الزمان المأخوذ في دليله مشكوك فيه بعد القطع بوجوده في ذلك الزمان، كما أن عدم الحكم قبل التشريع كان معلوماً وانتفض في قطعة من الزمان قطعاً، ولم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتمال بقاءه وعدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده. كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي، حيث ان المعلوم انتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعة من الزمان، وانتقاضه فسي غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، ويسقط الاستصحابان بالتعارض.

(١) وهما نظر العرف ونظر العقل، كما اعترف بوجود هذا النظر العقلي بقوله:
« نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ... الخ » فيجري الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي والعدمي للنظر العقلي.

(٢) القائل هو الفاضل التراقي (قده) في المناهج ، حيث قال فيما حكى عنه : « اذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة ، وعلم أنه واجب الى الزوال ، ولم يعلم بوجوبه فيما بعده ، فنقول : كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه ، والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع شك ، فها هنا شك و يقينان ، وليس ابقاء حكم أحدا اليقينين أولى من ابقاء حكم الاخر » وحاصله كما أوضحناه آنفاً : معارضة استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة باستصحاب عدمه الأزلي .

(٣) هذا دفع الاشكال ، توضيحه : أن اعتبار نظري العقل والعرف في باب الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما حتى يوجب شمولها لكلا النظريين وقوع التعارض بين النظريين. لكنه ليس فيها لفظ يشملهما ويجمعهما، بل يستحيل ذلك،

ذلك^(١) لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، والا^(٢) فلا يكاد يصح
الا اذا سبق بأحدهما ، لعدم امكان الجمع بينهما ، لكمال المنافاة
بينهما^(٣) ، ولا يكون في أخبار الباب^(٤) ما بمفهومه

لأنه بناء على القيدية لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضاً للحكم
السابق ، وبناء على الظرفية يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضاً له . فبناء
على اعتبار النظرين يلزم التناقض ، اذ رفع اليد نقض وليس بنقض . فلا بد أن
تكون العبرة بأحد النظرين وهو نظر العرف كما تقدمت الاشارة اليه ، ويأتي
تفصيله في خاتمة هذا الفصل ان شاء الله تعالى .

وبيان آخر أفاده في حاشية الرسائل : أن لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير
لحاظ اطلاقه ، وهذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما ، فلا بد أن يكون الدليل بأحد
اللحاظين ، كما أنه لا يمكن أن يكون مهملاً ، اذ لازمه سقوطه عن الاعتبار ، قال :
«وكان المتوهم - أي الفاضل النراقي - نظري كل استصحاب الى لحاظ، وغفل
عن امتناع الجمع بينهما» ويستفاد هذا من عبارة الشيخ أيضاً ، فراجع الرسائل .
والحاصل : أنه بناء على ظرفية الزمان لا يجري الا استصحاب الوجود ،
ولا يجري استصحاب العدم حتى يرد عليه اشكال المعارضة .

(١) أي : تعارض الاستصحابين انما يكون فيما اذا عم الدليل بمفهومه كلا
النظرين .

(٢) أي : وان لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين فلا يصح جريان
الاستصحاب الا بلحاظ أحد النظرين وهو النظر العرفي، اذ الخطابات ملقاة اليهم .
وقوله : « لعدم » تعليل لقواه : « لا يكاد يصح » وقد مر توضيحه .

(٣) هذا الضمير وضميراً « بينهما ، بأحدهما » راجعة الى النظرين ، ووجه كمال
المنافاة بين النظرين هو ما عرفت من التناقض ، وقوله : « لعدم امكان الجمع بينهما »
تعليل لقوله : « فلا يكاد يصح الا . . . الخ » .

(٤) ولو فرض ظهور دليل في ذلك فلا بد من رفع اليد عنه، لما مر من امتناع

بعمهما^(١) فلا يكون هناك الاستصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما اذا أخذ الزمان ظرفاً ، واستصحاب العدم فيما أخذ قيداً ، لما^(٢) عرفت من أن العبرة في هذا الباب^(٣) بالنظر العرفي ، ولاشبهه^(٤) في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع [معه] قبله متحد في الاول^(٥) ومتعدد

الأخذ بالنظرين معاً، وضمير «بمفهومه» راجع الى «ما» الموصول المراد به الخبر.

(١) أي : يعم النظر العرفي والعقلي .

(٢) تعليل لقوله : « فلا يكون هناك الا استصحاب واحد » وحاصل التعليل كما تقدم هو : أن العبرة في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف ، ففيمّا اذا كان الزمان بنظره ظرفاً يجري استصحاب الثبوت ، وفيمّا اذا كان قيداً يجري استصحاب العدم .

وبالجملة : فالجاري فالمقام استصحاب واحد، وهو اما وجودي على تقدير، واما عديمي على آخر ، لاستصحابان حتى يتعارضاً، فقوله : «الا استصحاب واحد» تعريض بمن يجري استصحابين ويلقي بينهما التعارض ، وقوله : « فلا يكون » نتيجة عدم دليل يعم بمفهومه النظرين .

(٣) أي: الاستصحاب، ووجه العبرة بالنظر العرفي في ذلك هو كون الخطابات الشرعية ملقاة الى العرف ، فلا بد من الرجوع اليهم في فهم معانيها .

(٤) غرضه بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان من اتحاده في صورة الظرفية وتعددده في صورة القيدية ، فالفعل مع الزمان موضوع وبدونه موضوع آخر ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، بخلاف ظرفية الزمان ، فان الفعل معه وبدونه موضوع واحد ، فيجري فيه الاستصحاب .

(٥) وهو ما اذا أخذ الزمان ظرفاً ، وضمير « قبله » راجع الى «ذلك الوقت»

و«متحد» خبر «أن الفعل» .

في الثاني^١ بحسبه، ضرورة^٢ أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو^٣ بالنظر المسامحي العرفي. نعم^٤ لا يبعد أن يكون

(١) وهو ما اذا أخذ الزمان قيداً ، وضمير « بحسبه » راجع الى العرف ،
يعني : ولا شبهة في أن الفعل بحسب نظر العرف متحد في الأول ومتعدد في الثاني .
(٢) تعليل للتعدد في صورة قيديّة الزمان ، وحاصله : أن القيد يضيق دائرة
موضوع الحكم ويخرج الاطلاق عن تمام الموضوعية ، فاذا قال الشارع : « الماء
الكر لا ينفعل أو عاصم » اختص الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كراً دون غيره ،
فالموضوع وهو الماء الكر مغاير للماء غير الكرو لا يتحدان . ومن القيود الزمان
اذ لافرق في القيد المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم بين الزمان وغيره .
(٣) يعني : حتى بالنظر المسامحي العرفي فضلاً عن النظر الدقي العقلي ، غرضه
أن العرف مع سعة نظاره ومسامحته في تشخيص المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيد
بالزمان كالجلوس الى الزوال اذا فرض تقيده بزمان آخر ، فان العرف يرى تعدده
وتغايره باعتبار تقيده بزمانين .

(٤) استدرّك على قوله : « ومتعدد في الثاني » وإشارة الى الصورة الرابعة
التي أشرنا اليها في صدر البحث عن الفعل المقيد بالزمان بقولنا : « ثانيتهما :
كون الزمان قيداً للحكم بنحو تعدد المطلوب . . . الخ » وتوضيحه : أن التعدد
المانع عن الاستصحاب في صورة قيديّة الزمان انما هو فيما اذا كان قيداً للحكم
بنحو وحدة المطلوب ، وأما اذا كان بنحو تعدد المطلوب ، بأن يكون الجلوس
مطلقاً مطلوباً ، وتقيده بزمان خاص مطلوباً آخر بحيث لا تتنلم وحدة الموضوع
وهو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، بعد
كون الفعل واحداً عرفاً ، لكون الشك شكاً في بقاء مطلوبيته وان كانت مطلوبيته بقاء
لاستنادها الى مصلحة في ذات المطلق غير المصلحة القائمة بالمقيد بالزمان الخاص .
وبالجملة : فتكون احدى صورتي التقييد - وهي التقييد بنحو تعدد المطلوب -
كصورة الظرفية في وحدة الموضوع .

بحسبه أيضاً^(١) متحداً فيما اذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب، وأن^(٢) حكمه بتلك المرتبة التي كان (هـ) مع ذلك الوقت وان لم يكن باقياً بعده^(٣) قطعاً ، الا أنه يحتمل بقاؤه بمادون تلك المرتبة^(٤) من مراتبه ، فيستصحب^(٥)

(١) أي : كاتحاد الفعل في الزمانين بنظر العقل ، وضمير « بحسبه » راجع الى « النظر المسامحي » والضمير المستتر في « يكون » راجع الى الفعل .
(٢) معطوف على « أنه » ومفسر له ، وبيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب ، وضمائر « حكمه » في الموضعين و« أنه » راجعة الى الفعل ، يعني : أن حكم الفعل الذي كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبة القسوى من المطلوبة وان لم يكن باقياً بعد ذلك الوقت على تلك المرتبة من المطلوبة لدخل الوقت فيها ، الا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة ، اذ مع القطع بعدم بقائه بانقضاء الوقت يكون من باب وحدة المطلوب دون تعدده .

(٣) أي : بعد الوقت ، وضمير « بقاؤه » راجع الى « حكمه » .
(٤) أي : المرتبة العليا من المراتب التي كان الحكم واجداً لها في ذلك الزمان .
(٥) بدعوى : أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجوداً بقائياً بنظر العرف للموجود السابق ، نظير السواد الضعيف بالنسبة الى الشديد منه ، ولا يعد بنظرهم موجوداً مباحيناً للموجود السابق ، هذا في الأعراض الخارجية . ويمكن أن يكون منه وجوب صلاة الجمعة فسي عصر الغيبة بنساء على وجوبها التخييري بدعوى أن هذا الوجوب عرفاً وجود استمرارى لوجوبها في عصر الحضور وان كان ذلك الوجوب تعيينياً وهذا تخييرياً ، فتدبر .

(*) (الظاهر أن الصواب « كانت » بدل « كان » لكونه صلة لـ « التي » اذ المرتبة القسوى من المطلوبة نشأت من الوقت ، فكأنه قيل : « وان حكمه بتلك المرتبة التي كانت مع ذلك الوقت ... الخ » .

فتأمل جيداً^(١) .

ازاحة وهم^(٢) : لا يخفى أن الطهارة

(١) لعله اشارة الى منع جريان الاستصحاب فيما اذا أخذ الزمان قيداً، ضرورة أن القيد دخيل في الموضوع أو المحمول، وانتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه ، ومع هذا القدح كيف يجري الاستصحاب؟ وتشابه الحكمين لفعل فسي زمانين لا يوجب وحدة الموضوع المصححة لجريان الاستصحاب ، فان حكم الصلاة والصوم وهو الوجوب متحد سنخاً مع تغاير متعلقيهما وتباينهما . بل الشك في القدح أيضاً يمنع عن جريان الاستصحاب ، لكون الشك في وحدة الموضوع موجباً للشك في صدق النقض المانع عن صحة التمسك بدليل الاستصحاب ، كما لا يخفى .

(٢) هذا الوهم من الفاضل النراقي (قده) فانه بعد بيان تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال على ما تقدم في عبارته ذكر أمثلة أخرى للتعارض المزبور :

منها : ما اذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك في وجوب الصوم عليه ، فان استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض واستصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم بجريان ويتعارضان .

ومنها : ما اذا خرج المذي من المتطهر، فانه يجري فيه استصحاب الطهارة قبل خروجه، واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، ويتعارضان. ومنها: ما اذا غسل ثوبه الممتنجس مرة وشك في حصول الطهارة له بذلك، فانه يجري فيه استصحاب النجاسة قبل الغسل ، واستصحاب عدم كون ملاقة البول مثلاً سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فيتعارضان ويتساقطان .

ففي هذه الأمثلة ونظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض، الا أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافعية رافعاً ، حيث ان منشأ الشك في بقاء الوضوء بعد خروج المذي هو الشك في

الحديثية^(١) والخبثية^(٢) وما يقابلها^(٣) يكون مما اذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها الا من قبل الشك في الرفع لها^(٤) لا من قبل الشك

رافعية المذي للطهارة، فاذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي .
ثم قال الفاضل : « هذا في الأمور الشرعية . وأما الأمور الخارجية كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا يدخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بسلا معارض ، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها » .

هذا حاصل الوهم وهو بعض كلام الفاضل (قدّه) وقد تعرض الشيخ له ولجملة أخرى من كلامه ودفعه بوجوه ثلاثة ، والمصنف (قدّه) اختار ثانيها هنا وسيأتي بيانه ، وأشار الى أولها في الفعل المقيد بالزمان ، حيث فصل بين كونه ظرفاً وقيداً بقوله : « في خصوص ما لم يؤخذ الزمان الاظرفاً لثبوته لا قيداً مقوماً لموضوعه » وسيأتي بيانه في التعليقة الآتية بعد نقل جملة من كلام الفاضل . وأما الوجه الثالث فلم يتعرض له الماتن فمن أراد الوقوف عليه فليراجع الرسائل .

(١) اشارة الى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي (قدّه) من الوضوء المتعقب بالمذي .

(٢) اشارة الى المثال الثالث المذكور في كلام الفاضل المتقدم ، وهو الشك في طهارة الثوب المتنجس المغسول مرة ، ولم يتعرض المصنف (قدّه) للمثال الأول وهو وجوب الصوم بعد عروض المرض .

(٣) أي : ما يقابل الطهارة الحديثية هي القذارة النفسانية المسماة بالحدث الأكبر والأصغر ، وما يقابل الطهارة الخبثية هي القذارات الصورية والنجاسات الظاهرية التي جعل المساء والشمس وغيرهما مطهرة لها . والأولى تسمية ضمير « يقابلها » لرجوعه الى الطهارة الحديثية والخبثية ، الا أن يرجع الى جنس الطهارة .

(٤) توضيح هذا الجواب الذي هو مختار الشيخ أيضاً يتوقف على الاشارة

في مقدار تأثير أسبابها ،

الى أمور :

الأول : أن المراد بالمقتضي في باب الاستصحاب هو مقدار بقاء المستصحب في الزمان، حيث ان لكل موجود امكاني حيواني أو نباتي أو جمادي بحسب طبعه قابلية البقاء في عمود الزمان بمقدار جرت عليه مشية الله تبارك وتعالى كما تقدم تفصيله في شرح الصحيحة الأولى من صحاح زرارة عند التعرض لتفصيل الشيخ وغيره في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الرفع .

الثاني : أن اطلاق دليل السببية - ولو مقامياً - يقتضي وجود المسبب مرسلاً وبلا شرط، بحيث لو شك في دخل شيء في وجود المسبب صح التمسك بالاطلاق ونفي الشك في دخل المشكوك شرطاً أو شرطاً فيه به .

الثالث : أن اطلاق الناقض على بعض الأحداث يدل على أمرين :

أحدهما : اقتضاء المنقوض للبقاء لولا الناقض، فلو شك في ارتفاعه بوجود حادث كالمذي في المثال المذكور كان من الشك في الرفع لامن الشك في المقتضي، إذ المفروض دلالة الناقض على وجود المقتضي للبقاء في المنقوض، فلا محالة يكون الشك في ارتفاعه من ناحية الشك في الرفع .

ثانيهما: أن المنقوض طهارة تامة موجبة لجواز الدخول في الصلاة ونحوها، والناقض يرفعها ويمنع عن جواز الدخول في المشروط بالطهارة .

إذا عرفت هذه الأمور اتضح ما في المتن ، حيث ان للأحكام الشرعية التي هي من الموجودات الامكانية الحادثة عند وجود أسبابها أيضاً اقتضاء البقاء في الجملة في عمود الزمان على ما يقتضيه الأمر الأول ، كما أن مقتضى اطلاق الأمر الثاني - وهو عدم تقيده أدلة السببية بالزمان - بقاء الأحكام المترتبة على أسبابها ، وعدم ارتفاعها بمرور الزمان، وانحصار رافعها في الحادث الزماني، فلو شك في بقائها كان ذلك من جهة الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود كما هو مقتضى الأمر الثالث ، لامن جهة الشك في وجود المقتضي، إذ الناقض الذي أطلق على

ضرورة^(١) أنها اذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الامور الخارجية^(٢) أو الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار

بعض موجبات الحدث يدل على اقضاء المنقوض للبقاء، ولزوم ترتيب أثره عليه لولا الناقض .

وبالجملة : الامور المذكورة تثبت السببية التامة للأسباب وعدم اعتبار شيء وجودي أو عدمي في تأثيرها، واقضاء مسبباتها للبقاء في جميع الأزمنة الموجب لكون الشك في ارتفاعها لأجل الشك في الرفع، لافي المقتضي حتى يكون مرور الزمان مفنياً لها . وعليه فلا يجري الاستصحاب في مثل عدم جعل الضوء سبباً للطهارة بعد المذي ، اذ المفروض انتفاء الشك في اعتبار عدم خروج المذي في سببية الضوء للطهارة بالدليل الاجتهادي ، فلاوجه لاجراء الاستصحاب العدمي حتى يعارض بالاستصحاب الوجودي في الأمثلة التي ذكرها الفاضل النراقي (قده) وغيرها من نظائرها .

(١) تعليل لكون الشك في بقائها لأجل الشك في وجود رافعها، لأجل الشك في مقدار تأثير أسبابها ، وحاصل التعليل الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه وعدم ارتفاعه الا بحدوث رافع ، وقد عرفت تفصيل هذا المجمل قبل أسطر .
وضميراً « أسبابها ، أنها » راجعان الى « الطهارة » وضمير « بها » راجع الى « أسبابها » وضمير « لها » الى « الطهارة » .

(٢) يعني : لافرق فيما ذكرناه من بقاء الطهارة اذا وجدت بأسبابها وعدم ارتفاعها الا بحدوث رافع بين كون الطهارة من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع كما احتمله بعض ، وبين كونها من الامور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، وعلى الاحتمال الأول تكون موضوعاً لأحكام شرعية، وعلى الثاني الذي هو مذهب الجدل تكون بنفسها حكماً شرعياً ان كان معتبرها الشرع ، وان كان معتبرها العرف كما هو ظاهر قوله: « أو الامور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية » تكون موضوعاً لأحكام شرعية كلاحتمال الأول .

شرعية^(١) فلا أصل^(٢) لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي،
وأصالة عدم جعل الملاقة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكى عن
بعض الأفاضل^(٣) ، ولا يكون

وكيف كان ، فغرض المصنف (قدّه) الإشارة الى بطلان تفصيل الفاضل

النراقي بين الأمور الشرعية والخارجية بتعارض استصحابي الوجود والعدم في
الأول ، وجريان استصحاب الوجود فقط في الثاني من دون جريان استصحاب
العدم فيه حتى يتعارض . ووجه البطلان ما تقدم من عدم كون الشك في المقتضي
مطلقاً سواء أكان المسبب أمراً خارجياً أم اعتبارياً حتى يجري فيه استصحاب العدم
ويتعارض استصحاب الوجود ، فاستصحاب العدم لا يجري مطلقاً من دون فرق بين
كون الطهارة من الأمور الخارجية والاعتبارية في أنها تبقى متى وجدت بأسبابها .
(١) هذا التقييد لنصحيح جريان الاستصحاب في الطهارة ، إذ لو لم تكن
موضوعاً لآثار شرعية لم يجر فيها الاستصحاب .

(٢) هذه نتيجة تأثير الأسباب في مسبباتها بنحو الإطلاق بحيث لا يشك في
بقائها الا من ناحية الشك في وجود الرفع لها ، لا من جهة الشك في مقتضيتها حتى
يبقى مجال لمثل أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي .

والحاصل : أن غرض المصنف (قدّه) منع جريان مثل هذا الأصل في الموارد
المذكورة في كلام الفاضل ، لكون الشك الموضوع في تلك الأصول شكاً في
المقتضي ، والمفروض أن الدليل الاجتهادي بمقتضى اطلاقه الأزمانى ينفي هذا
الشك ويثبت استعداد الطهارة ونظائرها للبقاء في سلسلة الزمان ، وأنها لا ترتفع
الا بحدوث رافع لها ، فعدم جريان الاستصحاب العدمي في تلك الأمثلة وأشباهها
انما هو لعدم الموضوع أعني الشك ، لا لكونه شكاً في المقتضي حتى يقال بعدم
قدح ذلك في جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعة ومنهم المصنف (قدّه) .

(٣) وهو العلامة النراقي (قدّه) وقد تقدم نقل بعض كلامه ، ويأتي نقل بعضه

الآخر في التعليقة .

ها هنا (١) أصل الأصالة الطهارة أو النجاسة (٥) .

(١) أي : في الطهارة الحديثة والخبثية ، فإنه بعد خروج المذي يستصحب الطهارة الحديثة ، وبعد غسل الثوب المتنجس مرة يستصحب نجاسته ، وكلاهما استصحاب وجودي ، ولا يجري فيهما استصحاب عدمي حتى يعارض الوجودي .
 (*) ينبغي التعرض لكلام الفاضل التراقي أزيد مما تقدم في توضيح المتن خصوصاً بعد اعتماد بعض الأجلة عليه في انكار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية ، ولا بأس بنقل جملة مما أفاده في المناهج أولاً ثم تحقيق الأمر ، قال في محكيها : « والتحقيق أن تعارض الاستصحابيين ان كان في حكم وموضوع واحد فلا يمكن العمل بشيء منهما ، ويتساقطان ، فيرجع الى أصل البراءة وشبهه ، وذلك كما اذا قال الشارع في ليلة الجمعة : صم ، وقلنا بأن الأمر للفور ، وكنا متوقفين في افادته المرة أو التكرار ، فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة ، ونشك في السبت ، وفيه يتعارض الاستصحابان ، لانا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة ولا السبت ، وبعد ورود الأمر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعة وشككنا في السبت ، وهذا شك مستمر من حين ورود الأمر الى يوم السبت ، فنستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم . وكذا يقطع يوم الجمعة بالصوم ، ويشك في السبت فيستصحب التكليف أي وجوب الصوم ، فيحصل التعارض .

فان قلت : عدم التكليف المعلوم قبل الأمر انما يستصحب لولا الدليل على التكليف ، واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي ، فيرتفع عدم التكليف وينقض اليقين باليقين . قلنا : مثله يجري في الطرف الآخر ، فيقال : وجوب صوم الجمعة انما يستصحب لولا الدليل على عدمه ، واستصحاب عدمه المتيقن قبل الأمر دليل شرعي ، فيرتفع الوجوب .

لا يقال : ان العلم بعدم قد انقطع ، وحصل الفصل ، فكيف يستصحب ؟
 لانا نقول : لم يحصل فصل أصلاً ، بل كنا قاطعين بعدم ايجاب صوم السبت يوم الخميس ، وشككنا فيه بعد الأمر ولم نقطع بوجوب صومه أصلاً ، فيجب

استصحابه ... الى أن قال: ويعلم عدم حجية الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة أوفي حال وشك فيما بعده ، لأنه بعد ما علم حكم في وقت أو حال وشك في ما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني أو الحالة الثانية ، لكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه ، لأن هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقاً، علم ارتفاع عدمه في الزمان الأول ، فيبقى الباقي ، مثلاً اذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة ، وعلم أنه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده ... » الى آخر ما حكاه الشيخ عنه وقد تقدم في التوضيح .

ومقتضى هذا الكلام وان كان منع حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، ولذا نسب اليه القول بالمنع مطلقاً ، الا أن صريح كلامه في المستند في استصحاب نجاسة ما جففته الشمس التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية ، حيث قال في ما أورده بعض على الاستصحاب المذكور ما لفظه : «وتحقيق المقام وتوضيحه : أن الامور الشرعية على قسمين : أحدهما ما يمكن أن يكون المقتضى لثبوته مقتضياً له في الجملة أو الى وقت كالوجوب والحرمة ونحوهما، فانه يمكن ايجاب شيء أو تحريمه ساعة أو يوماً أو الى زمان أو مع وصف . وثانيهما ما ليس كذلك، بل المقتضى لثبوته يقتضي وجوده في الخارج، فاذا وجد فيه لا يرتفع الا بمزيل .. وذلك كالملكية ... وشأن النجاسة في الشرعيات من هذا القبيل ... وعلى هذا فبعد ثبوت النجاسة في الموضوع يحتاج دفعه الى مزيل ، وما لم يعلم المزيل يستصحب » (١) .

ونحوه كلامه في العوائد ، حيث جعل الأحكام الوضعية كالولاية والقضاة ونحوهما مما يحتاج رفعها الى مزيل، فلاحظ . وبهذا يتضح عدم صحة ما نسب الى الفاضل النراقي من انكار حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً تكليفية (١) مستند الشيعة ، ٥٥/١ ، عوائد الأيام ، العائدة الحادية والعشرين ، ص ٧٠

كانت أم وضعية .

وكيف كان فقد أورد على كلامه بوجوه : الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في أول اعتراضاته الثلاثة بقوله: «أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول ان لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئاً، والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلامجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده، والشك في حدوث ما عداه. ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل - صم يوم الخميس - اذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة . وان لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلامجال لاستصحاب العدم، لأنه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق ... الخ » .

وهذا الاشكال وارد عليه . وان أمكنت المناقشة فيه تارة بما تقدم في بعض التعاليق من عدم جريان استصحاب العدم في صورة القيدية . وأخرى بابتناؤه على عموم حجية الاستصحاب للشك في المقتضي، لكون الشك في بقاء الحكم بعد انقضاء الزمان أو زوال الوصف ناشئاً من الشك في المقتضي وهو مقدار استعداده للبقاء لافي طروء المزيل، ومن المعلوم مخالفته لمختار الشيخ من عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي . الا أن هاتين المناقشتين لا تفدحان في ورود أصل الاشكال على كلام العلامة النراقي، فانه يعترف بأن المتيقن في زمان لا بد من ابقائه بحكم الشارع ، ومعه لا وجه لاعتبار العدم الأزلي .

الثاني : عدم اتصال زمان الشك باليقين ، وقد تقدم تقريبه مع جوابه في العبارة المتقدمة عن المناهج .

الثالث : ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من : أن المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن ، وهو غير متحقق في المقام

اذ اليقين بالجعل فاصل بين اليقين بعدم الجعل وزمان الشك ، فالمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني وهو وجود الجعل لباليقين الأول وهو العدم ، وهذا من نقض اليقين بالعدم باليقين بالوجود لبالشك فيه ، ولا مجال معه لاستصحاب عدم الجعل .

وهذا الاشكال أيضاً وارد على مقالة الفاضل (قده) من تعارض بقاء المجعول وعدمه .

نعم لا يرد هذا الاشكال بناء على تقرير المعارضة بين استصحاب عدم تعلق الجعل واستصحاب بقاء المجعول ، ضرورة كون المتيقن من المجعول - الناقض لعدم الجعل مستمراً - هو نجاسة الماء في ظرف التغير بأحد الأوصاف الثلاثة ، فيستصحب ، والمتيقن من عدم الجعل هو عدم نجاسة الماء مطلقاً سواء زال تغيره أم لا ، والمشكوك فيه هو انتقاض ذلك العدم المطلق بالوجود بسبب تشريع النجاسة لحال قبل زوال التغير ، ومن المعلوم أنه لم يتخلل بين اليقين بعدم الجعل مطلقاً والشك فيه الا اليقين بوجود المجعول في ظرف التغير ، وهذا اليقين بالمجعول غير فاصل بين اليقين بعدم الجعل المطلق والشك فيه ، فأركان استصحاب عدم الجعل مجتمعة ، وبجريانه يتحقق التعارض مع استصحاب بقاء المجعول .

وبعبارة أخرى : المتيقن هو عدم جعل النجاسة للماء المتغير في جميع حالاته أي سواء زال تغيره بنفسه أو بعلاج أم لا . وهذا اليقين انما ينتقض باليقين بجعل النجاسة للماء المتغير في جميع الحالات ، ولا ينتقض باليقين بجعل النجاسة في خصوص حال التغير ، فيتصل حينئذ زمان المشكوك - أعني نجاسة الماء بعد زوال التغير - بزمان المتيقن وهو عدم جعل النجاسة في جميع حالات الماء .

ولعله لذا قرر بعض أعاظم العصر دام ظله اشكال المعارضة بين عدم الجعل وبقاء المجعول ^(١) لابين بقاء المجعول وعدمه كما يظهر من تمثيل الفاضل التراقي

• • • • •

بوجوب الصوم والجلوس .

ثم تعرض دام ظله لبعض الاعتراضات والجواب عنها ، وأهمها اثنان :
 الأول : أن استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته ، فإن استصحاب
 عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة ، للعلم الاجمالي بجعل
 أحدهما في الشريعة المقدسة ، ويبقى استصحاب بقاء المجعول أعني الحرمة
 بلا معارض . وأجاب عنه بوجوه ثلاثة ، فراجع كلامه .
 الثاني : ما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن استصحاب عدم الجعل غير
 جار في نفسه ، لعدم ترتب أثر عملي عليه ، إذ الجعل هو الانشاء ، والاطاعة
 والعصيان من آثار المجعول ، فالعلم الوجداني بالجعل غير موضوع لحكم العقل
 بوجوب الامتثال فضلاً عن احرازه بالأصل ، فلا أثر لاستصحاب عدم الجعل كي
 يعارض به استصحاب بقاء المجعول .

وأجاب عنه بترتب الأثر على الجعل ، فإن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية
 قائمة بنفس المعتبر وهو المولى ، وليست من سنخ الجواهر والأعراض الخارجية ،
 والاعتبار كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي ، ونظيره في الوضع
 الوصية التمليلية ، فالحكم الانشائي بصير فعلياً بوجود موضوعه ويترتب عليه
 الاطاعة والعصيان ، ويتحقق الموضوع خارجاً ينشأ الحكم ، فلا تنجيز ولا تعذير .
 وحيث انه يكفي في جريان الأصل موضوعية المستصحب للأثر في ظرف الشك
 وان لم يكن ذا أثر حال اليقين به ، كما يترتب الأثر على المشروط بعد وجود
 شرطه كالصلاة بعد الزوال ، فاستصحاب عدم بقاء الجعل يرفع الأثر حال وجود
 الموضوع ، وبه يرتفع الاشكال .

أقول : ما أفاده في تقريب تعارض أصالتي عدم الجعل وبقاء المجعول يتوقف
 على تعدد الجعل والمجعول حقيقة حتى يفرض جريان الأصل في كل منهما ، وكلامه
 المتقدم وان كان صريحاً في التعدد ، الا أنه ينافيه قوله في موضع آخر : « فليس

جعل الحكم وانشاؤه الا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف، ويتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري كالإيجاد والوجود». وحيث ان الانشاء عنده هو ابراز الاعتبار النفساني وبه يتحقق المنشأ والمعتبر فيشكل الأمر في موارد تخلف أحدهما عن الآخر كما في الواجب المشروط وبيع الفضولي، لتأخر المعبر عن زمان الانشاء فيهما، وهذا لا يلثم مع فرضهما كالإيجاد والوجود المتحدين حقيقة والمتعديين باعتبار الاسناد الى الفاعل والفاعل.

وبعد تسليم اختلاف الجعل والمجعول حقيقة فالظاهر عدم جريان الاستصحاب في الجعل، لوضوح كون منشأ الشك في سعته وضيقة - بعد اليقين بانتقاض العدم الأزلي باليقين بالمجعول - هو الشك في سعة دائرة المعجول وضيقتها، وباستصحاب بقائه لا يجري الاستصحاب في عدم الجعل حتى يعارض استصحاب المعجول، وذلك لحكومة استصحاب المعجول عليه كحكومة سائر الاصول السببية على الاصول المسببية. وعليه ففي القليل المتنحس المتمم كراً يجري استصحاب النجاسة دون استصحاب عدم جعل النجاسة له، هذا.

مضافاً الى: ما عرفت في تقريب ايراد الشيخ الأعظم على الفاضل النراقي (قدهما) من أن العدم المطلق قد انتقض بالوجود قطعاً، فلا يقين بالعدم حتى يستصحب. ومع الغض عما ذكرنا، فان عمدة الاشكال عليه ما تقدم عن شيخ مشايخنا الميرزا النائيني (قده) من عدم ترتب الأثر على استصحاب عدم الجعل. وجوابه مدظله عن الايراد غير سليم عن المناقشة، ضرورة أنه بعد الاعتراف بانفكاك الجعل عن المعجول - وأن أثر الجعل ليس الاجواز اسناد المضمون الى الشارع والافتاء على طبقه، وأثر المعجول المنوط بوجود الموضوع التنجز بالوصول - ان أريد باستصحاب بقاء الجعل التعبد ببقاء الانشاء أي اعتبار الحرمان أو اللابدية فهو معنى عدم النسخ، وهذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً كما هو واضح، لصحة اسناد الحكم الانشائي الى الجاعل ما لم يعلم نسخه. وان أريد باستصحاب

بقاء الجعل ترتيب آثار المجعول عليه حتى يجري الاستصحاب في الجعل بهذا
 اللحاظ كما أفاده مدظله في رد المحقق النائيني (قده) فهو غير ظاهر ، لأن ترتب
 الأثر على المجعول ملازم لبقاء الاعتبار والابراز ، ومن المعلوم أن ابقاء نفس
 الابراز تعدياً بلحاظ ترتب آثار المجعول من الأصل مثبت .

نعم إذا أريد من استصحاب بقاء الجعل ترتيب أثر نفسه من صحة اسناد
 المضمون الى الشارع دون ترتيب أثر المجعول مع فرض وجود الموضوع خارجاً
 فهو وان كان سليماً عن اشكال الاثبات ، الا أنه مساوق للتفكيك بين العلة ومعلولها ،
 لوضوح وصول الحكم الى مرتبة الفعلية بوجود موضوعه ، ولا بد من ترتيب أثره
 عليه ، فكيف يكتفى بترتيب أثر نفس الجعل دون المجعول ؟ فلاحظ .

هذا بعض ما يتعلق بأصل دعوى تعارض استصحابي عدم الجعل وبقاء المجعول
 في مطلق الشبهات الحكمية . وأما ما استثناءه في آخر كلامه من الأحكام الترخيضية لعدم
 جريان استصحاب عدم جعل الاباحة فيها «لكونها متيقنة في صدر الاسلام ، والشريعة
 انما تتكفل ببيان الأحكام الالزامية فحسب ، فلما عارض لاستصحاب المجعول» فيرد
 عليه أولاً: أن الاباحة الشرعية التي تعد من الأحكام الخمسة تتوقف على جعل الشارع
 قطعاً ، ولا وجه لحصر المجعول في الأحكام الالزامية خاصة ، ويشهد لما ذكرناه مثل
 قوله تعالى : « أحلت لكم بهيمة الأنعام » و « أحل لكم صيد البحر » ونحوهما
 مما يدل على جعلها تأسيساً .

وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فان الاستصحاب والكراهة حكمان ترخيصيان
 متوقفان على جعل الشارع قطعاً . ولازمه وقوع المعارضة بين استصحابي عدم
 الجعل وبقاء المجعول ، فلاحظ .

وقد تحصل : أنه لا وجه لانكار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكافية بدعوى
 المعارضة المذكورة . نعم لانكاره فيها وجه آخر وهو عدم احراز وحدة الموضوع
 لعلنا نذكره في الخاتمة .

الخامس ١) : أنه كما

التنبيه الخامس : الاستصحاب التعليقي

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه تعميم المستصحب للحكم الفعلي من جميع الجهات واللفعلي من بعض الجهات ، ويعبر عن الأول بالحكم التنجيزي وعن الثاني بالحكم التعليقي تارة وبالتقديري أخرى ، كما عبر الشيخ الأعظم (قده) عن استصحاب هذا الحكم في التنبيه الرابع بالاستصحاب التقديري تارة والتعليقي أخرى .

و كيف كان فينبغي قبل توضيح المتن التنبيه على أمور ليتضح بها محل النزاع ، فنقول وبه نستعين :

الأول : أن المقصود بالشبهة الحكمية التي وقع الخلاف في جريان الاستصحاب التعليقي فيها وعدمه هو خصوص ما اذا كان الحكم فيها مشروطاً بشرط غير حاصل كالواجب المشروط المصطلح ، فلوقيل برجوع القيود الى المادة بحيث كان الحكم فعلياً والمتعلق استقبالياً كان الاستصحاب الجارى فيه تنجيزياً لاتعليقياً ، لفعلية الحكم حسب الفرض .

الثاني : أن حجية الاستصحاب التعليقي منوطة باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية كما هو كذلك عند المصنف وغيره . اذ بناء على انكاره فيها كما عن بعض لايجري الاستصحاب في الأحكام المعلقة ، وانما يجري في الموضوعات المعلقة لولا الاشكال فيها من جهة أخرى .

الثالث : أن جريان الاستصحاب الوجودي يتوقف على تحقق المستصحب في الوعاء المناسب له ، فان كان من الموجودات الخارجية فاللازم وجوده في عالم العين . وان كان من الامور الاعتبارية فلا بد من وجوده في عالم الاعتبار . الرابع : أن المستصحب ان كان حكماً شرعياً فقد يكون جزئياً أي فعلياً بوجود موضوعه سواء أكان الموضوع بسيطاً أم مركباً ، ولا اشكال في جريان الاستصحاب

فيه كالشك في وجوب الحج مثلاً على زيد الذي كان مستطيعاً وزالت عنه استطاعته . وقد يكون كلياً أي منشأً على موضوع مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقية . والشك في بقاء هذا الحكم الكلي إما أن يكون للشك في النسخ الذي يكون مع بقاء الموضوع بجميع حدوده ، وإما أن يكون لتغير حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه لابتصاله بعاصم . وقد بنوا على جريان الاستصحاب التنجيزي في هذين الفرضين .

وإما أن يكون الشك في بقاء الحكم الكلي ناشئاً من تبدل حال جزء الموضوع قبل تحقق جزئه الآخر ، بأن كان مركباً من جزأين وتحقق أحدهما ، وقبل حصول الجزء الآخر تبدل حال من حالات ذلك الجزء الموجود ثم تحقق الجزء الآخر ، كمثال العصير العنبي المغلي في قوله عليه السلام : «العنب اذاغلي يحرم» حيث ان موضوع الحرمة مؤلف من العنب والغليان ، فاذا جف العنب وانقلب زيباً قبل الغليان فهذا هو مورد الاستصحاب التعليقي . وفي جريانه لاثبات حرمة العصير الزبيبي خلاف ، ذهب العلامة الطباطبائي (قده) - فيما حكى عن رسالته المعمولة في حكم العصير العنبي - الى جريانه ، ووافقه جمع من المحققين كالشيخ الأعظم والمصنف وشيخنا المحقق العراقي (قدهم) وذهب جمع من المتأخرين كأصحاب الرياض والمناهل والفصول والمحقق النائيني (قدهم) الى عدم جريانه ، وسيأتي وجه انكاره .

إذا اتضح محل النزاع في هذا التنبية فاعلم : أن الشيخ استدل على اعتبار الاستصحاب في الأحكام المشروطة بوجهين : أحدهما : اجتماع أركانه في نفس الحكم كالحرمة المعلقة على الغليان في المثال المتقدم ، ضرورة أن للحرمة المعلقة حظاً من الوجود في قبال عدمها المطلق قبل انشائها .

ثانيهما : اجراء الاستصحاب التنجيزي في الملازمة بين الحرمة والغليان ، لفعلية التلازم بينهما ، لعدم اناطة صدق الشرطية بصدق طرفيها ، هذا .

والمصنف (قده) وافقه هنا وفي حاشية الرسائل في الوجه الأول دون الثاني

لما سيظهر .

وكيف كان فائبات اعتبار الاستصحاب في الأحكام المعلقة منوط بالبحث في
مقامين : أحدهما في وجود المقتضي له وهو عموم أو اطلاق أدلة الاستصحاب،
والآخر في عدم المانع أعني معارضة الاستصحاب التعليقي في كل مورد بالاستصحاب
التنجيزي على خلاف الحكم المشروط .

ومحصل ما أفاده في المقام الأول : أنه لافرق في حجية الاستصحاب بين كون
المستصحب حكماً فعلياً - أي غير مشروط بشرط غير حاصل - وبين كونه مشروطاً
بشرط لم يحصل بعد، خلافاً لمن زعم الفرق بينهما . والوجه في حجية الاستصحاب
التعليقي هو اجتماع أركان فيه من اليقين السابق والشك اللاحق ووجود الأثر
الشرعي، فيشمله عموم أو اطلاق أدلة الاستصحاب. توضيحه : أن حرمة ماء العنب
وان كانت مشروطة بالغليان، لكنها من المجعولات الشرعية كمجوعية أحكامه المطلقة
كملكيته وجواز بيعه ، وتلك الحرمة المشروطة معلومة ، ومع عروض حالة على
العنب - كصيرورته زيبياً - تصير مشكوكة، لاحتمال قيام الحرمة بخصوص العنب،
فيجتمع اليقين بالحرمة المشروطة التي هي حكم شرعي والشك في بقائها الناشيء
من عروض وصف الزيبية عليه، فيشمله دليل الاستصحاب الموجب لحرمة الزبيب
أيضاً اذا غلى .

وقد ظهر مما ذكرنا مورد الاستصحاب التعليقي وأن ضابطه هو كون المستصحب
فيه حكماً ثابتاً لموضوع منوطاً بوجود شرط مفقود كالغليان الذي هو شرط حرمة
العصير العنبي، أو منوطاً بفقد مانع موجود كما اذا أوصى شخص بمال لزيد على
تقدير ترك شرب التتن ، فان كان زيد فقيهاً وصار تاجراً مثلاً قبل موت الموصي،
فان الشك في ملكية زيد لتبدل حاله - وهو الاشتغال بالعلم - بالتجارة يكون من هذا
القبيل، فيقال : « زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصي الذي هو أحد

لا اشكال^١ فيما اذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الاشكال فيما اذا كان مشروطاً معلقاً^٢، فلو شك^٣ في مورد لاجل طروء بعض الحالات^٣

جزأي موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان، والان كما كان « هذا اذا لم يعلم ولو من الخارج أن للفقاهة دخلاً موضوعياً، والا دار الحكم مدارها وخرج عن مورد البحث .

(١) يعني : في حجية الاستصحاب فيما اذا كان الحكم المتيقن فعلياً من جميع الجهات، وهو المراد بقوله : «مطلقاً» كملكية العنب، وجواز بيعه وأكله وغيرها من التصرفات الاعتبارية والخارجية المجعولة له مع وجود شرائطها .

(٢) بيان لـ « مشروطاً » لكن المبيّن - بالفتح - أجلى منه، لاطلاق «المعلق» على المطلق، حيث انه انقسم الى المعلق كما ذهب اليه الفصول ، والى المنجز، فالافتقار على قوله : « مشروطاً » أولى .

(٣) كعروض حالة الزبيبية على العنب في المثال المتقدم، فان هذه الحالة منشأ الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان .

(*) الأولى ابدال الفاء الظاهر في التفريع بالواو ، ضرورة أن ما ذكر عقيب الفاء متمم لمورد الاستصحاب التعليقي لانتيجة له ، حيث ان مقصوده بيان مورد الاستصحاب التعليقي وهو ما اذا كان الشك في بقاء الحكم التعليقي لطرء حال على الموضوع الموجود كعروض الزبيبية على العنب حتى يصح استصحاب أحكامه المطلقة، اذ مع عدم الموضوع لا يصح استصحاب أحكامه الفعلية فضلاً عن المعلقة فلو كان عدم الحكم لعدم الموضوع لم يجز فيه الاستصحاب التعليقي ، فلا يثبت به جواز تقليد المجتهد الميت كالشيخ الطوسي (قدّه) في هذا الزمان، بأن يقال : « ان الشيخ كان في زمان حياته جازئ التقليد والان كما كان » فان الشك في جواز تقليده بعد وفاته انما هو لانتفاء الموضوع لالطرء حال على الموضوع كزبيبية العنب .

عليه في ^(١) بقاء أحكامه ، فكما ^(٢) [فقيما] صح استصحاب أحكامه المطلقة ^(٣) صح استصحاب أحكامه المعلقة ، لعدم ^(٤) الاختلال بذلك فيما

(١) متعلق به « شك » وضمير « عليه » وكذا ضمائر « أحكامه » في المواضع

الثلاثة راجعة الى « مورد » .

(٢) جواب « فلو » والمراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشيء سواء أكانت تكليفية كجواز شربه وأكله وغيرهما من التصرفات الخارجية ، أم وضعية كملكيته وصحة بيعه وهبته وصلحه وغيرها من التصرفات الاعتبارية ، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة اذا فرض الشك في بقائها كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يتحقق شرطها اذا شك في بقائها لظروء وصف على الموضوع .

(٣) هذا ظاهر فسي اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبة الى أحكامه المطلقة كالعنب في المثال ، فان أحكامه الفعلية التكليفية والوضعية المتقدمة مترتبة عليه بسلا قيد ، ولذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة اذا شك في بقائها ، والاستصحاب التعليقي يجري في هذا الموضوع الذي لم يحصل فيه القيد المعبر في الحرمة وهو الغليان مع نشو الشك في بقاء هذا الحكم المعلق عن التغير الطارئ على الموضوع وهو العنب .

(٤) تعليل لقوله : « صح استصحاب أحكامه المعلقة » وقوله : « بذلك » أي بسبب التعليق ، توضيحه : أن أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشك في البقاء ووجود الأثر الشرعي موجودة في الشك في الأحكام المعلقة كوجودها في الأحكام المطلقة بناء على صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، والوجه في اجتماع أركانه هنا هو : أن للحكم المعلق على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود نحو وجود لم يثبت للحكم موضوع آخر ، مثلا ليس للتمر حكم الحرمة اذا غلى ، ويصدق عليه أنه فاقد للحرمة على تقدير الغليان . بخلاف العنب فإنه واجد للحرمة على هذا التقدير ، واليقين بهذا الحكم المشروط والشك في

اعتبر في قوام الاستصحاب من ^١ اليقين ثبوتاً ^٢ والشك بقاء .
وتوهم ^٣ أنه لا وجود

بقائه مما يصدق عليه اليقين بشيء والشك فيه ، فيشمله عموم أو اطلاق دليل الاستصحاب . ولا دليل على اعتبار فعلية الحكم المتيقن بحيث تفدح تعليقته في الاستصحاب .

وبالجملة : فالمقتضي لجريان الاستصحاب التعليلي موجود والمانع مفقود، حيث ان ما ذكره مانعاً ليس صالحاً للمانعة .

(١) بيان لـ « ما » الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود والشك في البقاء .

(٢) التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث ان لها نحو تفرر . وبالجملة: مختار المصنف (قده) هو ما نسب الى المشهور من حجية الاستصحاب التعليلي خلافاً لجماعة .

(٣) استدلال المنكرون لحجية الاستصحاب التعليلي بوجوه يرجع بعضها الى عدم المقتضي للاستصحاب وبعضها الى وجود المانع عنه ، هذا اولها ، وهو يرجع الى عدم المقتضي له، وهو المنسوب الى صاحب الرياض (قده) قال ولده العلامة (ره) في محكي المناهل في ردمسك السيد العلامة الطباطبائي (قده) على حرمة العصير من الزبيب اذاغلى بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الاباحة : « انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً ، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب ، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات ، فالاستصحاب التقديري باطل ، وقد صرح بذلك الوالد العلامة في الدرس ، فلاوجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة » (*) .

ومحصله: عدم الوجود للمستصحب - وهو الحرمة في المثال - اذ المفروض توقفها على الغليان الذي لم يحصل بعد ، مع وضوح أن وجوده في الاستصحاب (*) تعليل عدم جريان استصحاب التحريم هنا بأجنيته عن الاستصحاب

للمعلق^(١) قبل وجود ما علق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد^(٢)، فان المعلق

الوجودي ضروري ، فالمقتضي وهو اليقين بالوجود الفعلي مفقود ، ومع عدم المقتضي كيف يجري الاستصحاب ؟ فان الحكم المشروط بشرط غير حاصل لا يعد موجوداً .

(١) أي: للحكم المعلق كحرمة ماء العنب المعلقة على الغليان ، وضمير «أنه» للشأن ، وضمير «عليه» راجع الى «ما» الموصول ، وضمير «ركنيه» السى «الاستصحاب» .

(٢) خبر «وتوهم» ودفع له وجواب عن الوجه الأول المتقدم من الوجوه التي استدلت بها على عدم حجية الاستصحاب التعليقي ، وهذا الجواب مما أفاده الشيخ أيضاً، ومحصله : أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب موجوداً في الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار ، ومن الفعلي والانشائي ، ولا يعتبر خصوص الوجود الفعلي في كسل استصحاب ، فاذا كان المستصحب موجوداً انشائياً وكانت فعليته منوطة بشرط غير حاصل وشك في بقائه بسبب طروء حالة على موضوعه جاز استصحابه ، لكون الوجود الانشائي من الموجودات الاعتبارية المشروطة التي يصح استصحابها اذا شك في بقائها. ويشهد بكون الحكم المعلق موجوداً جواز نسخها وابقائها في لسان الدليل .

التعليقي ولومع البناء على اعتباره أولى ، لأن مورد التعليقي هو الحكم المشروط بشيء ، وهذا مفقود في المقام وهو العصير الزبيني ، حيث ان مورد الحرمة المعلقة على الغليان هو الماء المتكون بقدرته سبحانه وتعالى في العنب ، والزبيب فاقلده وماؤه خارج عن ذاته وأجنبي عن حقيقته، فلا يكون غليانه موجبا لحرمته .

وبالجملة: فلأموضوع للاستصحاب التعليقي هنا ، واستناد عدم جريانه الى عدم الموضوع له أولى من استناده الى عدم حجيته .

قبله انما لا يكون موجوداً فعلاً^(١) لأنه لا يكون موجوداً أصلاً ولو^(٢)
بنحو التعليق ، كيف^(٣)؟ والمفروض أنه^(٤)

وبالجملة : فالوجود المعلق لا يعد معدوماً ، ولذا يصح أن يقال : ان الحرمة
المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب وغير ثابتة لماء الرمان وغيره من مياه الفواكه.
وافتيقار الحكم التعلقي من التكليفي والوضعي الى انشاء من بيده الاعتبار أقوى
شاهد على أن له حظاً من الوجود ، في مقابل عدمه المطلق ، اذ لو لم يوجد شيء
بالانشاء ولم ينتقض به العدم كان الانشاء لقلقة اللسان .

(١) يعني : أن المنفي قبل وجود المعلق عليه كالغليان انما هو الوجود الفعلي
أي غير المشروط بشيء دون مطلق الوجود ولو بنحو التعليق والاشتراط كما هو
مقتضى الوجوب والحرمة المشروطين بشرط على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة
ومختار المصنف (قدّه) كما تقدم في الواجب المشروط. وضمير « قبله » راجع
الى « وجود ما علق عليه » وضمير « أنه » راجع الى « المعلق » المراد به الحكم.
(٢) كلمة « لو » وصلية وقيد للمنفي، يعني : لأن الحكم المعلق ليس له حظ
من الوجود أصلاً حتى الوجود التعلقي .

(٣) غرضه اقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجوداً لامعدوماً ، يعني :
كيف لا يكون المحكم المعلق وجوداً أصلاً؟ مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل
قوله : « ماء العنب اذا غلى يحرم » فبهذا الخطاب ينشأ الحكم التحريمي معلقاً على
الغليان، ومن المعلوم أن المنشأ قبل الانشاء معدوم، فلو لم يوجد بالانشاء كان الانشاء
لغوياً . نعم الموجود به وجود معلق ، وهو في وعاء الاعتبار نحو وجود ، واذا
تعلق اليقين والشك بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب
فيشمله دليلاً .

(٤) أي : أن الحكم المعلق ، يعني : والمفروض أن الحكم المعلق مورد
فعلاً للخطاب الانشائي بالتحريم كالحرمة المعلقة على الغليان ، أو انشاء الملكية
لشخص بعد موت الموصي ، فان الملكية الفعلية للموصى له غير حاصلة . لكن

مورد فعلا للمخاطب بالتحريم مثلا أو الايجاب ، فكان^(١) على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر^(٢) في الاستصحاب الا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته . واختلاف^(٣) نحو ثبوته

الملكية المعلقة على موت الموصي موجودة في وعاء الاعتبار. وربما توجب هذه الملكية المعلقة اعتباراً ووجاهة للموصى له عند العقلاء لم تكن له هذه الوجاهة قبل الوصية .

(١) بعد. أن يبين أن للحكم المعلق على وجود شرط نحو وجود وليس من المعدوم المطلق أراد أن يذكر كيفية جريان الاستصحاب فيه ، وقال : انه كان على يقين من الحكم المعلق قبل طروء الحالة كالزببية على العنب ، فيشك في ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحالة ، فضمير « منه ، فيه » راجعان الى « المعلق » ويمكن رجوعهما الى الخطاب بالتحريم مثلا أو الايجاب ، تحفظاً على ارجاع الضمير الى القريب ، والا فالمفاد واحد. وضمير « بعده » راجع الى « طروء ».

(٢) يعني : ولا يعتبر في صدق الاستصحاب غير اليقين بثبوت شيء والشك في بقاءه، وذلك موجود في المقام ، لليقين بالحكم المعلق على أمر غير حاصل ، والشك في بقاءه ، لتغير حال من حالات الموضوع . فغرضه من قوله (قد ه) : « ولا يعتبر في الاستصحاب » تطبيق ما يعتبر في الاستصحاب من اليقين والشك في البقاء على المقام ، وأن المقتضي لجريان الاستصحاب في الحكم التعليقي موجود كالحكم الفعلي، واختلاف كيفية ثبوت الحكم ووجوده من حيث الفعلية والتعليقية ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأحكام المعلقة ، فان وجود كل شيء بحسبه .

(٣) اشارة الى ما ذكرناه من عدم مانعية تعليقية الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقي ، وأن اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية والتعليقية لا يوجب

لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك^(١) .

تفاوتاً في أركان الاستصحاب ، وضميراً « ثبوته » في الموضوعين راجعان الى « شيء » .

(١) أي : في اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب .

(*) لا يخفى أنه يظهر مما أفاده المصنف ضعف ما في تقارير المحقق النائيني (قد هما) في منع الاستصحاب التعليلي من « أن نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول ، ولا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه ، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب انما يكون مركباً من جزأين العنب والغليان ، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب ، كقوله : العنب المغلي يحرم وينجس ، أو أخذه شرطاً كقوله : العنب اذا غلى يحرم وينجس ، لأن الشرط يرجع الى الموضوع ويكون من قيوده لامحالة ، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه ، لما تقدم من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له ، فوجود أحد جزأي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم اليه الجزء الاخر . نعم الأثر المترتب على أحد جزأي المركب هو أنه لو انضم اليه الجزء الاخر لترتب عليه الأثر ، وهذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزأيه فلا معنى لاستصحابه »^(١) .

توضيح وجه الضعف : أن مناط منع جريان الاستصحاب التعليلي بنظره (قد ه) هو اعتبار الوجود الفعلي في الاستصحابات الوجودية وعدم كفاية الوجود التقديري فيها كما هو مقتضى قوله : « ان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول » وقوله : « فوجود أحد جزأي الموضوع المركب كعدمه » وكذا بعض كلماته الاخر . ولكنك قد عرفت أن للوجود المعلق كالوجود الفعلي حظاً من الوجود ، ولذا يصدق « الحرام » على ماء العنب على تقدير الغليان ، ولا يصدق على عصير

التمر وغيره . وكذا يصدق على زيد الموصى له « أنه مالك المال الكذائي بعد موت الموصي » ولا يصدق على عمرو الذي لم يوص له بشيء . وهذا الصدق أقوى شاهد على أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه حظاً من الوجود ، فاستصحاب الحكم المعلق من ناحية الوجود لا اشكال فيه .

وأما قوله : « نعم الأثر المترتب على أحد جزأي المركب » الى قوله : « وهذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء ... الخ » الذي مرجعه الى اشكالين : أحدهما : أن الأثر المترتب على انضمام الجزء الاخر الى الجزء الموجود من الموضوع عقلي ، والاخر : أنه مقطوع البقاء لامشكوك البقاء حتى يجري فيه الاستصحاب . ففيه : أن الكلام ليس في الشك في ترتب الأثر على انضمام الجزء الاخر الى الجزء الموجود من الموضوع حتى يرد عليه هذان الاشكالان .

وبيان آخر : ليس الشك في ترتب الأثر أعني الحرمة على تقدير غليان ماء العنب مثلاً ، اذ هذا الشك لا يتصور الا اذا كان الشك في النسخ . وهو خلاف الفرض ، اذ المفروض أن منشأ الشك في بقاء الحرمة المعلقة هو طرؤه حاله كالزبيبية على الموضوع - وهو العنب مثلاً - موجبة للشك في بقاء الحرمة المعلقة . ومن المعلوم أنها مع عروض هذه الحالة ليست معلومة البقاء ولو مع تحقق الجزء الاخر وهو الغليان ، بل لا بد في احراز بقائها حينئذ من التثبت بالاستصحاب . وبالجملة : فقد اتضح مما ذكرناه : أن قول المقرر (قد ه) : « ف فيما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر الا كونه لو انضم اليه الغليان لثبتت حرمة وعرضت عليه النجاسة ، وهذا المعنى مما لا شك في بقائه فلا معنى لاستصحابه » ليس مرتبطاً بالجهة المتعلقة بالاستصحاب التعليقي ، حيث ان المحوج الى هذا الاستصحاب ليس هو مجرد عدم تحقق الجزء الاخر أعني الغليان الذي لا شبهة في فعلية الحرمة بوجوده ، ضرورة أن ترتب فعلية الحرمة على وجوده قطعي ، وليس موردأ للاستصحاب ، بل مورده هو الشك في بقاء الحكم المعلق أو المطلق ،

وبالجملة : يكون الاستصحاب متمماً لدلالة السدليل^(١) على

(١) بعد اثبات جريان الاستصحاب في الحكم التعليلي كجريانه في الحكم الفعلي نبتّه على فائدة جريان الاستصحاب في جميع الموارد ومنها المقام، ومحصله: أنه إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع فاقد لاطلاق يشمل جميع حالاته وشك في ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادلة كان الاستصحاب متمماً لقصور دلالة الدليل ومثبتاً للحكم في ظرف عدم دلالة دليله، فالاستصحاب متمم شمولي لتبدل حال من حالات موضوعه، وأن التعليق ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب فيه، فيجري فيه كما يجري في المطلق، كملكية العنب.

كما اتضح ما في قوله (قده): «وأما حديث كون العنب والزبيب من حالات الموضوع لامقوماته» الى قوله: «والكلام في المقام انما هو في مرحلة الثبوت والحدوث... الخ» من الاشكال، فان المعيار عند المحقق النائيني وغيره في الاستصحابات الوجودية هو الوجود الفعلي للمستصحابات، وقد عرفت ما فيه.

وقد ظهر مما ذكرناه ضعف ما أفيد من: «عدم الوجود للمستصحب في الاستصحاب التعليلي بناء على رجوع القيود الى الموضوع، حيث ان الموضوع المركب قبل تحقق تمامه لا وجود لحكمه حتى يشك في بقائه، فنحتاج الى استصحابه»^(١) لما عرفت من أن للحكم المعلق نحو وجود في مقابل العدم المطلق، ولا دليل على اعتبار أزيد من هذا الوجود للمستصحب في الاستصحاب الوجودي، فلو شك في سقوط حد شرب الخمر بالتوبة قبل قيام البينة عليه فلا مانع من استصحاب وجوب الحد المعلق على عدم التوبة، فأى مانع من استصحاب هذا الحكم المعلق اذا شك في بقائه للأجل النسخ، بل لعروض حالة كالتوبة أوجب الشك في ذلك. فالكلام كله في أن التعليق في الأحكام لمنعه عن فعلية وجود الحكم المعلق هل هو مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟ وقد عرفت أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه نحو وجود يوجب صحة جريان الاستصحاب فيه لو شك في بقائه.

الحكم فيما أهمل أو أجمل^(١) كان^(٢) الحكم مطلقاً أو معلقاً ، فببركته
يعم الحكم للحالة الطارئة^(٣) اللاحقة كالحالة السابقة ،

لدلالة الدليل الاجتهادي المثبت لحكم لا يكون لدليله اطلاق يشمل جميع حالات
الموضوع ، فالاستصحاب بمنزلة اطلاق الدليل في اثبات الحكم الثابت بالدليل
الاجتهادي لموضوع فسي الجملة لذلك الموضوع في حالاته المتبادلة . وعلى
هذا فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل حال العنبية بالزبيبية
وفرض عدم دلالة دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزبيبية - يجري فيها
الاستصحاب ، كما يجري في أحكامه المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرهما من
الأحكام الفعلية لو فرض شك فيها لطروء حال كالزبيبية على العنب .

ولا يخفى أن ما أفاده بقوله : « وبالجملة » كان مما لا بد منه لاثبات حجية
الاستصحاب في الأحكام المعلقة ، وقد نبه عليه في حاشية الرسائل أيضاً بعنوان
مقدمة الاستدلال ، ولم يتعرض له الشيخ الأعظم ، ولعله لوضوح الأمر .

وكيف كان فالأولى تبديل قوله : « وبالجملة » الى ما يدل على التعليل ، بأن
يقال : « لأن الاستصحاب متمم لدلالة الدليل على الحكم ... الخ » وذلك لظهور :
« بالجملة » في كونه خلاصة لما تقدم ، مع أنه لم يسبق منه هذا المطلب حتى يكون
« وبالجملة » خلاصة له .

(١) الإهمال هو كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع فقط من دون تعرض
للخصوصيات الدخيلة فيه ، والاجمال هو عدم بيان المراد للمخاطب وتأديته بلفظ
قاصر عن تأديته ، كتكلمه بلفظ مجمل لاشترائه بين معنيين أو معان مع عدم نصب
قرينة معينة على مراده .

(٢) يعني : سواء أكان ذلك الحكم الثابت بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً
أي فعلياً أم معلقاً أي مشروطاً ، فببركة الاستصحاب يصير الحكم عاماً لحالات
الموضوع ، وضمير « فببركته » راجع الى الاستصحاب .

(٣) كالزبيبية ، والمراد بالحالة السابقة هي الوصف الأولي كالعنبية .

فيحكم^١ مثلاً بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته^٢ من أحكامه المطلقة والمعلقة^٣ لوشك فيها ، فكما يحكم^٤ ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه^٥ (٥) .

وبالجملة : فالاستصحاب يثبت الحكم المطلق كالملكية أو المعلق كالحرمة للزبيب بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادي قاصراً عن اثباتهما للزبيب ، لاختصاص دلالة بالعنب الذي هو مورده .

(١) هذه نتيجة تعميم الحكم ببركة الاستصحاب الذي هو بمنزلة الاطلاق الأحوالي للدليل الاجتهادي .

(٢) التي هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة والمعلقة ، وقوله : «من أحكامه» بيان لـ « ما » الموصول .

(٣) المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرهما من التصرفات الاعتبارية والخارجية ، والمعلقة كالحرمة المشروطة بالغليان ، وكوجوب الزكاة المشروط بالنصاب فيما اذا شك في وجوبها ، لصيرورة النصاب كلا أو بعضاً متعلقاً للرهن .

(٤) غرضه أن وزان الحكم المعلق وزان الحكم المطلق في جريان الاستصحاب ، والتعليقية من حيث هي ليست مانعة عن جريانه ما لم تفدح في أركان الاستصحاب من اليقين والشك وغيرهما .

هذا ما يتعلق بالوجه الأول على عدم حجية الاستصحاب التعليقي وجوابه .

(*) كلام المصنف (قده) الى هنا ناظر الى جريان الاستصحاب في الأحكام المعلقة بمعنى رجوع القيد الى الهيئة . وبناء على رجوعه الى المادة واطلاق الحكم فاختار في حاشية الرسائل أن جريانه أوضح حالاً ، قال فيها : «هذا كله لو كان الحكم حقيقة مشروطاً كما هو ظاهر القضية التعليقية . وأما لو كان القيد في الحقيقة راجعاً الى الموضوع ، بأن يكون العصير المغلي حراماً ، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح ، لأنه يكون استصحاباً لما ثبت محققاً وبالفعل من الحكم للمغلي من العصير

سابقاً وشك فيه لاحقاً . . . الخ»^(١) .

وظاهره كما أوضحه تلميذة المحقق في حاشيته^(٢) هو : أن القضايا الشرعية ان كانت على نهج القضايا الخارجية التي ينشأ الحكم فيها للأفراد الموجودة بالفعل أو التي ستوجد فيما بعد فلا فعلية للحكم قبل وجود الموضوع . وان كانت على نهج القضايا الحقيقية التي ينشأ الحكم فيها للموضوع المفروض وجوده سواء أكان موجوداً بالفعل أم سيوجد أم لم يقدر له الوجود أصلاً ، فحيث ان تمام الموضوع فيها هو تقدير الوجود بلا دخل لوجوده خارجاً ، ففعلية الحكم وما تقوم به ليس الا فرض الوجود له ، وهو محقق بالفعل . ولما كانت القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية الخارجية فالحرمة للعصير المغلي فعلية بفرض وجوده لا بوجوده خارجاً ، والمستصحب نفس هذه الحرمة بعد تبدل حال من حالات الموضوع ، ولاتعليق في الحكم حتى يشكل ببعض ما تقدم من أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بجميع قيوده ، والحرمة قبل الغليان انشائية لافعية ، والحكم الانشائي مما يصح سلب الحكم عنه حقيقة . وان تقدم الجواب عنه أيضاً .

أقول : لم يظهر فرق بين مثل «العصير المغلي حرام» وبين «العصير العنبي اذا غلى يحرم» وذلك فان الأحكام الشرعية وان كانت محمولة على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية التي يفرض فيها الوجود ، ولا يعتبر فيها وجود الموضوع خارجاً كما في «المستطيع يحج» ولو لم يوجد مستطيع أصلاً ، وليست كالفضية الخارجية ، الا أن ذلك لا يقتضي فعلية الحكم المنشأ للموضوع المقدر وجوده قبل وجوده الخارجي ، لاناطة فعلية الحكم بفعلية موضوعه بجميع ما يعتبر فيه . وجعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية انما هو لتصحیح الانشاء قبل وجود الموضوع وكفاية فرض وجوده ، لأن الحكم فيها فعلي ، لكون تمام الموضوع هو تقدير الوجود حتى لا يلزم وجود الموضوع خارجاً في فعلية الحكم . ويشهد

(٢) نهاية الدراية ، ٣ / ٩٠

(١) حاشية الرسائل ، ص ٢٠٨

ان قلت . نعم ^(١) ، ولكنه لامجال لاستصحاب المعاق ،

(١) هذا اشارة الى الوجه الثاني من الوجوه التي احتج بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي ، وهو يرجع الى وجود المانع عن حجيته ، ومحصله : أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضد الحكم المعلق ، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقي مع ابتلائه دائماً بالمعارض ، ففي مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلي الثابت له قبل عروض الزبيبية للجنب هو الاباحة ، وبعد عروضها كما تستصحب حرمة المعلقة على الغليان كذلك تستصحب حليته المطلقة الثابتة له قبل الزبيبية ، وبعد تعارض الاستصحابين يرجع الى قاعدة الحل . ففي جميع موارد الاستصحابات التعليقية يكون الحكم الفعلي المعارض للحكم المعلق ثابتاً ، لعدم خلو الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لامحالة . وعليه فقوله : « نعم » تصديق لاجتماع أركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي ، وأن الثبوت التقديري لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب كما توهمه المتوهم . ولكنه مع ذلك لامجال لاستصحاب الحكم المعلق ، لابتلائه بالمعارض دائماً ، فهذا الوجه راجع الى وجود المانع عن الحجية ، كما أن الوجه السابق كان راجعاً الى عدم المقتضي لها ، وضمير « لكنه » للشأن ، وضمير « لمعارضته » راجع الى « استصحاب » وضمير « ضده » الى « المعلق » وضمير « حليته » الى « العصير » . وقوله : « باستصحاب » متعلق بـ « فيعارض » .

له كلمات المصنف في عد مراتب أربع للأحكام الشرعية ، مع أن محط الكلام هو الأحكام المنشأة على نحو القضايا الحقيقية لاغير .

وعليه فلم يظهر وجه أوضحية جريان الاستصحاب في مثل « العصير المغلي حرام » من مثل « العصير العنبي اذا غلى يحرم » مع تحقق التعليق والاناطة في مرتبة الفعلية في كلا التعبيرين . ولعل مقصود المصنف أمر آخر لم نقف عليه ، فتدبر في كلامه زيد في علو مقامه .

لمعارضته باستصحاب ضده المطلق ، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة^(١) .
قلت^(٢) : لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك (٥) في بقاء حكم المعلق بعده^(٣) ،

(١) أي: غير المشروطة بشيء، وهي التي كانت ثابتة له قبل الغليان، فنستصحب للشك في ارتفاعها بالغليان .

(٢) هذا إشارة الى دفع الوجه الثاني من الوجوه المانعة عن حجبة الاستصحاب التعليلي، والجواب عنه ، وحاصله : أن كل حكمين متضادين أنيط أحدهما بشيء فلا بد أن يناط الآخر بنقيضه، لاقتضاء تضاد الحكمين ذلك ، كحرمة النكاح المنوطة بالرضاع بشرائطه المقررة ، فلا محالة تكون حلية النكاح منوطة بعدم الرضاع ، فيكون الرضاع غاية لحلية النكاح وشرطاً لحرمة ، ومن المعلوم عدم التنافي بين جعل الحل والحرمة للنكاح بهذا النحو . ففي مثال العنب كما يكون الغليان غاية لحليته في حال كونه عنباً ، وشرطاً لحرمة في تلك الحالة ، كذلك يكون غاية وشرطاً لهما في حال الزببية، فكما يصح اجتماع الحلية المغيابة بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضاد بينهما في حال العنبية ، فكذلك يصح بقاءهما في حال الزببية استصحاباً من غير تضاد بينهما أصلاً .

وعليه فاستصحاب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحة مع فرض وجود الغليان خارجاً الذي هو شرط الحرمة وغاية أمد الحلية، فليس حكم فعلي الا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحلية الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة .

(٣) أي: بعد عروض الحالة، وضمير «استصحابه» راجع الى «ضده» يعني: لا يكاد يضر استصحاب ضده المطلق - وهو الحلية - في مثال العنب على نحو كان قبل عروض حالة الزببية مثلاً الموجبة للشك في بقاء الحكم المعلق وهو الحرمة

(*) لما كانت تلك الحالة كالزببية موجبة للشك في بقاء الحكم المعلق

ضرورة^١ أنه^٢ كان مغياً بعدم ما علق عليه المعلق ، وما كان كذلك^٣ لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب ، لعدم^٤

بعد عروض حالة الزببية ، والمراد بقوله : «على نحو» هو الحلية المغياة بالغلان ومن المعلوم ارتفاع الحلية بهذا النحو بحصول غايته .

(١) تعليل لقوله : « لا يكاد يضر » وحاصله : أن الضرر إنما يكون بين الحل والحرمة إذا كانا مطلقين أو مشروطين بشيء واحد . وأما إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً ، أو كان أحدهما مشروطاً بأمر وجودي والآخر بنقيضه كمثال العنب ، حيث إن حرمة مشروطة بالغلان وحليته منوطة بعدم الغلان - فلا ضير في اجتماعهما ، لعدم تضادهما أصلاً ، بداهة جواز اجتماع حلية العنب منوطة بعدم الغلان مع حرمة المعلقة على الغلان ، وعدم تنافيهما أصلاً مع العلم بهما بهذا النحو فضلاً عن ثبوتهما بالاستصحاب .

(٢) أي : أن ضده المطلق وهو الحلية ، يعني : أن الحلية كانت مغياة بعدم الغلان الذي علق عليه الحرمة ، والحكم المغيا بعدم الغلان لا يضر ثبوته بعد عروض الحالة كالزببية للعنب بالقطع الوجداني فضلاً عن التعبد الاستصحابي ، إذ لا مضادة بين هذين الحكمين المشروط أحدهما بعدم الغلان والآخر بوجوده .

(٣) أي : كان مغياً بعدم ما علق عليه الحكم بالحرمة ، وضمير «ثبوته» عليه « راجعان إلى « ما » الموصول ، وضمير « بعده » إلى « عروض الحالة » و« بالقطع » متعلق بـ « ثبوته » و« المعلق » صفة للحكم المحذوف المراد به الحرمة في المثال .

(٤) تعليل لقوله : « لا يكاد يضر ثبوته » وقد اتضح آنفاً وجه عدم المضادة بينهما ، لاشتراط الحل بعدم الغلان والحرمة بوجوده ، وضمير « بينهما » راجع إلى الحلية المغياة بعدم الغلان والحرمة المعلقة على الغلان .

فالأولى أن يقال : « قبل عروض الحالة التي أوجبت الشك في بقاء الحكم المعلق . . . » كما أن الصواب تعريف « حكم » ليوافق نعتة وهو « المعلق » ورعاية الإيجاز تقتضي حذف « حكم » كما صنعه قبل ذلك وبعده .

المصادرة بينهما ، فيكونان^١ بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا^٢ معاً بالقطع قبل^٣ بلا منافاة أصلاً ، وقضية ذلك^٤ انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق ، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية ، فاذا شك^٥ في حرمة المعلقة بعد عرض حالة عيله شك^٦

(١) هذا متفرع على اشتراط الحكمين ، يعني : فيكون الحل مغنياً بالغليان والحرمة المشروطة به - بعد عروض وصف الزببية الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حالة الزببية عليه .
و ضمير «عروضها» راجع الى «الحالة» وقوله : «بالاستصحاب» متعلق بـ «فيكونان»
(٢) خبر «فيكونان» يعني : فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب بعد عروض حالة الزببية كوجودهما معاً بالقطع قبل عروض وصف الزببية بلا منافاة بينهما أصلاً كما مر آنفاً ، و «بالقطع» متعلق بـ «كانا» .

(٣) أي : قبل عروض الحالة كالزببية ، و «بلا منافاة» متعلق بـ «كانا» .

(٤) أي : كون الحل مغنياً بالغليان والحرمة مشروطة به يقتضي انتفاء الحكم المطلق وهو الحل بمجرد ثبوت ما علق عليه الحرمة وهو الغليان ، حيث انه كما يكون شرطاً للحرمة كذلك يكون غاية لأمد الحلية ، فوجود الغليان رافع للحلية وموجب للحرمة .

(٥) هذا من نتائج غائية الغليان للحلية وشرطيته للحرمة ، وحاصله : أنه اذا شك في حرمة المعلقة على الغليان بعد طرؤ الزببية على العنب كان ذلك مساوفاً للشك في بقاء حليته المغيبة به ، اذ مرجع الشك الى أن الغليان في حال الزببية هل هو شرط وغاية كما كان كذلك في حال العنينة أم لا ؟ ففي حال الزببية يشك في حليته وحرمة بعد الغليان ، للشك في شرطيته وغائيته في حال الزببية .

(٦) جواب «اذا» والملازمة بين هذين الشكين نشأت من وحدة وزان شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية ، فان كان ثبوتها له في حال الزببية كشبوتها له في

في حليته المغياة لامحالة أيضاً^١ ، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحداً^٢ خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا^٣ عليه ، فقضية^٤ استصحاب حرمة

حال العينية فلا اشكال في ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان، والا بأن شك في ثبوتها له في حال الزببية كان الحكم الفعلي من الحلية والحرمة مشكوكاً فيه .
 (١) يعني: كالشك في الحرمة، لما عرفت من الملازمة بين الشكين، وقوله :
 « لامحالة » اشارة الى الملازمة، وضميراً « حليته، حرمة » راجعان الى العصير، وضمير « عروضها » الى « حالة » و« بعد عروضها » متعلق بـ « شك » .

(٢) يعني : أن الشك في الحكم الفعلي من الحلية والحرمة بعد طرؤ الزببية مثلاً على العنب متحد خارجاً مع الشك في بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغياة والحرمة المعلقة، والاختلاف بينهما انما هو في كون أحدهما بلحاظ الحالة السابقة دون الاخر. وقوله: « متحداً » اشارة الى رد الحكومة التي أفادها الشيخ (قده) جواباً عن اشكال معارضة الاستصحاب التعليلي مع الاستصحاب التنجيزي، وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى عند التعرض لحاشية المصنف على المقام .

(٣) أي : كانت الحرمة والحلية على النحو المزبور، وهو كون الحرمة معلقة على الغليان والحلية مغياة به ، وضمير « بقاءه » راجع الى العصير ، وضمير « عليه » الى « ما » في قوله : « ما كان عليه » .

(٤) هذه نتيجة شرطية الغليان للحرمة وغائبة للحلية، فانه بعد عروض وصف الزببية للعنب وتحقق الغليان خارجاً يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعلية الحرمة وانتفاء الحلية ، لأنه مقتضى استصحاب حليته المغياة بغاية متحققه خارجاً كما هو المفروض .

ولا يخفى أنه يستفاد من قوله : « فقضية استصحاب حرمة الى قوله » :
 « وانتفاء حليته » الوجه الثالث من الوجوه التي استدلت بها المنكرون لحجية

المعلقة بعد عروضها الملازم^(١) لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا
بعد غليانه وانتفاء^(٢) حليته ، فانه^(٣) قضية نحو ثبوتها

الاستصحاب التعليقي ، ومحصله : أن الاستصحاب التعليقي من الأصول المثبتة
التي لانقول باعتبارها . بيانه : أن الحرمة المعلقة حكم شأني ، وليست حكماً
فعلياً حتى تكون بنفسها مورداً للاستصحاب ، ولا موضوعاً ذا أثر شرعي حتى
يجري فيه الاستصحاب . نعم بقاء الحرمة المعلقة الى أن يصير زيبياً غالباً مستلزم
عقلاً لفعلية الحرمة . وضمير « حرمة » راجع الى العصير ، وضمير « عروضها »
الى « حالة » .

(١) صفة لـ « استصحاب حرمة » وجه الملازمة هو شرطية الغليان للحرمة
وغائيته للحلية ، واستصحاب الحلية المغياة يقتضي ارتفاعها بمجرد حصول الغاية
وكون الحكم الفعلي هي الحرمة .

(٢) معطوف على « حرمة » التي هي خبر « فقضية » وضمائر « حليته ، غليانه
حليته » راجعة الى العصير ، و« بعد غليانه » قيد لفعلية حرمة .

(٣) يعني : أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلية وانتفاء الحلية المغياة هو مقتضى
كيفية جعل الحكمين ، إذ لازم شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية هو ذلك .
وهذا اشارة الى جواب الوجه الثالث ، ومحصله : أن اللوازم على قسمين : أحدهما
لوازم الشيء بوجوده الواقعي كحكم العقل بضدية الأضداد الوجودية للصلاة
واستحالة اجتماعها معها كضدية النوم والأكل مثلاً للصلاة ، فان الصلاة بوجودها
الواقعي مضادة لهما .

ثانيهما : لوازم الشيء بمطلق وجوده من الواقعي والظاهري كحكم العقل
بلزوم الامتثال للتكليف الثابت ولو بأمانة غير علمية أو أصل ، ووجوب المقدمة
وحرمة الضد بناء على كونهما من الأحكام العقلية .

فان كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول لم يكن الأصل الجاري في
الملزوم مثبتاً لها الا على القول بحجية الأصل المثبت . وان كانت من قبيل القسم

الاستصحاب التعليلي ٤٦٧
كان^١ بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على
ذوي الالباب ، فالتفت (X) ولا تغفل .

الثاني كان الأصل الجاري في ملزوماتها مثبتاً لها بسلا اشكال ، والحرمة الفعلية
المذكورة وان كانت من اللوازم العقلية ، لكنها من القسم الثاني الثابت لما هو
أعم من الواقع والظاهر ، فتترتب على الحرمة المعلقة بالغليان مطلقاً من غير فرق
بين ثبوتها بالدليل ، كقوله : « ماء العنب اذا غلى يحرم » وبالأصل كاستصحاب
حرمة المعلقة بعدصيرورته زيبياً ، وسيأتي التفصيل انشاء الله تعالى في الأصل المثبت .
(١) يعني : سواء أكان ثبوت الحكمين - اللذين أحدهما مشروط والاخر مغنيا -
بدليل اجتهادي أم أصل عملي كالاستصحاب ، وغرضه الاشارة الى كون الحرمة الفعلية من
اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلقة أي الأعم من الوجود الواقعي والظاهري ،
فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابتة بالاستصحاب من دون اشكال لزوم
الاثبات ، كعدم مانع قطعاً من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابتة بالدليل الاجتهادي
كما عرفت غير مرة .

(X) كي لاتقول في مقام التفصي عن اشكال المعارضة: ان الشك في الحلية فعلا
بعد الغليان يكون مسبباً عن الشك في الحرمة المعلقة، فيشكل بأنه لاترتب بينهما
عقلا ولا شرعاً ، بل بينهما ملازمة عقلا . لما عرفت من أن الشك في الحلية أو
الحرمة الفعليتين بعده متحد مع الشك في بقاء حرمة وحليته المعلقة ، وأن قضية
الاستصحاب حرمة فعلا ، وانتفاء حليته بعد غليانه ، فان حرمة كذلك وان كان
لازماً عقلا لحرمة المعلقة المستصحية ، الا أنه لازم أعم لها كان ثبوتها بخصوص
خطاب أو عموم دليل الاستصحاب ، فافهم (*) .

(*) قد أشار المصنف في هذه التعليقة الى أمور :

الأول: الحكومة التي ادعاها الشيخ (قده) لدفع اشكال معارضة الاستصحاب
التعليلي للتنجيزي، حيث قال في التنبيه الرابع: « والثاني - أي المعارضة المزبورة -
فاسد، لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل

الغليان « تقرب الحكومة على ما في حاشية تلميذة المحقق الاشتياني (قدّه) هو أنه «لامعنى للمعارضة المذكورة ، اذ الأصل في الحكم المعلق حاكم على الأصل في ضده، فكيف يعارض معه ؟ اذ الشك في ثبوت ضده وعدمه مسبب عن الشك في بقاءه » هذا .

وحاصله : أن الشك في بقاء حلية مساء الزبيب المغلي ناش عن الشك في بقاء حرمة المعلقة على الغليان ، فببوتها بالاستصحاب ينتفي الشك في الحلية . ويقرر الحكومة بوجوه أخر ، لكن جميعها يرجع الى التقريب المذكور في الحاشية المذكورة .

الثاني : الاعتراض الذي أورده غير واحد على الحكومة المزبورة ، وقد تعرض له المصنف في حاشية الرسائل وأشار اليه أيضاً في حاشية الكتاب بقوله : « فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلاً ولا شرعاً » وحاصل الاعتراض : انكار مبنى الحكومة وهو الترتب ، وعلية أحد الشكين للآخر ، واثبات عرضيتهما وكونهما متلازمين .

توضيح ذلك : أن الشك في بقاء الحلية ليس مسبباً عن الشك في الحرمة المعلقة ، لأن التسبب يقتضي تعدد الرتبة كما هو شأن العلية والمعلولية ، وقد ثبت في محله وحدة رتبة الضدين ، وأن عدم أحدهما ليس مقدمة لوجود الآخر ، وكذا العكس بل هما متلازمان . وعليه فليس عدم الحرمة مقدمة وعلة للحلية حتى يقال : « ان الشك في بقاء الحلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة ، ويكون الأصل الجاري في بقاء الحرمة رافعاً للحلية » بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر ، ومع التلازم - وعدم تعدد الرتبة وعدم تسبب أحد الشكين عن الآخر ، وكونهما معلولين لعلّة نالئة وهي تأثير الغليان الحاصل حال الزببية في الحرمة وعدمه - يتعارض الأصلان لامحالة وينتفي حديث الحكومة .

ولذا عدل المصنف عما أجاب به الشيخ في رسائله وطهارته معبراً عنه في

الأول بالحكومة، وفي الثاني بالورود مع ابدال استصحاب الحرمة فيه أيضاً باستصحاب النجاسة، وأجاب هو عن الاشكال بوجه آخر، وهو قوله: «لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل... الخ» وقد مر توضيحه، وملخصه: أن الشك في حرمة أو حليته فعلاً متحد مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة والحلية المغيابة، وليس شكاً آخر مغايراً له، ومقتضى شرطية الغليان للحرمة المفروض وجوده خارجاً و غائبته للحلية هو ارتفاع الحلية وثبوت الحرمة فعلاً، فإن هذا مقتضى كيفية جعل الحكمين وتشريعهما، هذا.

لكنك خبير بأن هذا الوجه الذي أفاده المصنف (قده) جواب عن الحكومة وعن الاعتراض المزبور، لأنه أنكر تعدد الشك فضلاً عن تعدد الرتبة، وأثبت أن الشك في الحكم الفعلي من الحلية والحرمة هو عين الشك في الحكم الذي كان بعد عروض وصف الزبيبية للجنب، حيث انه بعد عرضه صار كل من حليته المغيابة بالغليان وحرمة المعلقة عليه مشكوكاً، وبعد تحقق الغليان خارجاً يكون الشك في الحكم الفعلي عين ذلك الشك لاغيره، ضرورة أن المشكوك فيه أعني الحلية الفعلية أو الحرمة كذلك هو عين الحلية المغيابة والحرمة المعلقة قبل الغليان، فليس هنا سكان حتى يكون أحدهما سبباً للآخر وحاكماً عليه كما أفاده الشيخ (قده) أو يكونا متلازمين حتى يصير أصلاهما متعارضين كما هو مقصود المستشكلين على الحكومة.

ثم ان المصنف (قده) أشار الى منع الملازمة بين الشكين التي أثبتها منكرها الحكومة في حاشيته على المتن بقوله: «لما عرفت من أن الشك في أن الحلية أو الحرمة الفعليتين بعده متحد... الخ» حيث ان الاتحاد ينفي موضوع الملازمة المتقومة بالتعدد، ومع فرض الاتحاد لا يبقى موضوع للتلازم، كما لا يبقى موضوع للحكومة المتقومة بشيئين حاكم ومحكوم، فاثبات الاتحاد ينفي موضوع كل من الحكومة والتلازم، ويدفع كليهما.

وبهذا يظهر التهافت بين كلاميه أعني قوله: «باتحاد الشك في الحلية المغيابة

مع الشك في الحرمة المعلقة « وقوله : « فان حرمة كذلك وان كان لازماً عقلاً لحرمة المعلقة المستصحية » وذلك لافتضاء الملازمة تعدد المشكوكين أعني الحلية المغياة والحرمة المعلقة ، ومع هذا التعدد لا يتصور اتحاد الشكين .

مضافاً الى : أنه لا يفي بحل اشكال المعارضة ، لاجتماع أركان الاستصحاب في كل من الحلية الفعلية للعنب بعد تبذله بالزبيب قبل الغليان ، والحرمة المعلقة عليه ، ولمكان التضاد بين المستصحيين فالتعبد بكل منهما في ظرف الشك ينفي الآخر بالملازمة، ومقتضى استصحاب الحلية الفعلية بعد غليان الزبيب حلية العصير المغلي، كما أن مقتضى استصحاب حرمة العصير العنبي المعلقة على الغليان حرمة نقيع الزبيب . وعليه فلم يظهر وجه تحكيم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية المغياة .

وقد يقال في بيان مرام المصنف : بعدم جريان الاستصحاب في الحلية الفعلية للزبيب قبل الغليان ، لوجود أصل حاكم عليه ، وذلك للفرق بين حلية العنب والزبيب ، فحلية العنب المطلقة قبل الغليان لانجتماع مع الحرمة المعلقة . وحلية الزبيب وان كانت متيقنة، الا أنها مرددة بين كونها نفس الحلية الثابتة للعنب حتى تكون مغياة بالغليان ، أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه كحلية التمر في قبال الرطب فتكون باقية ولو بالاستصحاب ، ومن المعلوم انتفاء احتمال حدوث حلية أخرى بعنوان الزبيب بأصالة عدمه . فحلية الزبيب هي حلية العنب المغياة بالغليان، وهي ترتفع به ، ولا تكون قابلة للاستصحاب حتى يعارض بها حرمة بعد الغليان . وهذا نظير ما تقدم في استصحاب الكلبي من أن المحدث بالحدث الأصغر اذا رأى بللاً مردداً بين البول والمني فتوضاً لم يجر استصحاب كلي الحدث في حقه ، لوجود الأصل الحاكم وهو أصالة عدم حدوث الجنابة. وعليه فجواب المصنف (قده) متين جداً^(١) .

لكنه لا يخلو من تأمل، ضرورة أن حلية الزبيب المغياة بالغليان مرددة بين كونها نفس حلية العنب المفروض زوالها بتغير الوصف وكونها حلية حادثة بعنوان الزبيب وهي باقية، ولا مانع من استصحاب الحلية على ما هي عليها في نفس الأمر. وأصالة عدم حدوث حلية بعنوان الزبيب قاصرة عن نفي الحلية المرددة، لما تقدم في استصحاب الكلبي من أن أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لاتصلح لنفي الكلبي، لعدم الترتب الشرعي الذي هو شرط الحكومة. نعم في مسألة المحدث بالحدث الأصغر انما نحكم بكفاية الموضوع من جهة اندراج المورد تحت الموضوع المركب من أمر وجودي وعدمي، حيث يحرز الأول بالوجدان والثاني بالتعبد. وليس في المقام موضوع مركب لينطبق ضابطه عليه. وعليه فمشكلة المعارضة باقية بحالها، ولا ترتفع بما أفاده المصنف (قده) كما لا ترتفع بالحكومة التي ذكرها شيخنا الأعظم (قده).

فتلخص من هذا الأمر الثاني مطلبان: أحدهما بطلان الحكومة، ثانيهما: بطلان الملازمة التي أوردوها على الحكومة.

الثالث: أن الاستصحاب ليس مثبتاً حتى لا يكون من هذه الجهة حجة، وقد عرفت توضيحه سابقاً في توضيح قوله: «ففضية استصحاب حرمة» وقد أشار إليه المصنف في الهامش بقوله: «فان حرمة كذلك وان كان لازماً عقلاً لحرمة المعلقة المستصحة... الخ» هذا ما يتعلق بحاشية المصنف (قده) على الكتاب.

ولا بأس بالتعرض لوجوه أخرى استدلت بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي غير الوجوه الثلاثة المتقدمة في المتن، فنقول:

الوجه الرابع: ما في شرح المحقق الاشتياني (قده) من قوله: «وقد يدعي من لاخبرة له في قبال الفائلين بحجية الاستصحاب التعليقي أن الوجود التعليقي وان كان نحواً من الوجود، الا أن أخبار الاستصحاب منصرفه الى الوجود التنجيزي ولا تشمل الوجود التعليقي. وأنت خبير بما فيه»^(١) وضعفه ظاهر، ولذا اكتفى

في دفعه بقوله : «وأنت خبير بما فيه» فان الانصراف ان كان لكثرة الأحكام المطلقة وقلة الأحكام المعلقة ، ففيه منع صغرى وكبرى. أما الصغرى فلما فيها من أن كثرة المطلقة وقلة المعلقة دعوى بلا بينة ، لكثرة الأحكام المعلقة ، اذ لأقل من انانيتها بالشرائط العامة ، بل جميع الأحكام معلقة ، اذ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً ، لأن معنى الاطلاق هو عدم تقييد الحكم بوجود شيء وعدمه ، وهذا مناف للاشراط والتقييد ، فوجوب الحجج مثلاً بعد تحقق شرطه وهو الاستطاعة لا يصير مطلقاً بأن يخرج الوجوب عن المشروطية بحيث يصير وجود الاستطاعة وعدمها بالنسبة اليه والى ملاكه على حد سواء .

وأما الكبرى فلما فيها من : أن كثرة الوجود بنفسها لا توجب الانصراف الصالح لتقييد الاطلاق، اذ الصالح منه للتقييد لا بد أن يكون بمنزلة القرينة الحافة بالكلام المانعة عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، وهذا الانصراف لو لم يقطع بعدمه فالشك في وجوده كاف في لزوم التمسك بالاطلاق وعدم رفع اليد عنه ، لكونه من الشك في التقييد الذي يرجع فيه الى الاطلاق .

وان كان الانصراف لعدم أنس الذهن بالوجود التعليقي كأنسه بالوجود التنجيزي ، ففيه : أنه من الانصراف البدوي الزائل بالتأمل ، وذلك لا يصلح للتقييد أيضاً ، كأنصراف الماء في قوله للكوفي : «توضأ» الى ماء الفرات ، فاذا نزل بهامسافر من مصر مثلاً ومعه شيء من ماء مصر فهل يصح القول بعدم جواز الوضوء به لانصراف الماء الى ماء الفرات؟ فالمتحصل : أن دعوى انصراف أخبار الاستصحاب عن الوجود التعليقي غير مسموعة .

الوجه الخامس : انتفاء الموضوع في الاستصحاب التعليقي ، ومن البديهي اعتبار بقائه في كل استصحاب ، فالعنب المتبدل بالزبيب يعد معدوماً ، فلا وجه لجريان الاستصحاب التعليقي فيه . وقد أشار الى هذا الوجه شيخنا الأعظم (قده) بقوله : «نعم ربما يناقش الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب» .

.....
 وفيه : أن مفروض الكلام في حجية الاستصحاب التعليقي وعدمها إنما هو فيما إذا اجتمعت فيه شرائط حجية الاستصحاب ، وكان الفارق بين الاستصحاب التنجيزي والتعليقي منحصرأ في التعليقية، ففي مثال العنب المتبدل بالزبيب ان كان التبدل به موجباً لانتفاء الموضوع منع ذلك عن استصحاب أحكامه المطلقة كالملكية أيضاً ، ولذا قال الشيخ (قدّه) في دفعه : « لكن الأول لا يدخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر » .

الوجه السادس : أن الأصل عدم حجية الاستصحاب التعليقي ، لأنه المرجع في كل ما شك في حجيته كما ثبت في محله . وفيه : أن اطلاق أدلة الاستصحاب لاقصور فيه ، يشمل الاستصحاب التعليقي كما يشمل التنجيزي ، ومع الاطلاق لاتصل النوبة الى الأصل المزبور .

فتلخص من جميع ما تقدم ضعف الوجوه التي أقيمت على عدم حجية الاستصحاب التعليقي، وأن الحق حجيته، لوجود المقتضي لها وفقد المانع عنها .
 تكملة : لا يخفى أن الشيخ (قدّه) ممن أصر على حجية الاستصحاب التعليقي وأثبتها على من نفاها ، قال تفرعاً على عدم الاشكال في حجيته وأن وجود كل شيء بحسبه ما لفظه : « فاذا قلنا : العنب يحرم ماؤه اذا غلى أو بسبب الغليان ، فهناك لازم وملزوم وملازمة . أما الملازمة وبعبارة أخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق . وأما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، وحينئذ فاذا شككنا في أن وصف العنبيية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زيبياً، فأى فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائه بعد صيرورته زيبياً » .
 وحاصله : أن المستصحب في هذه القضية هو الحرمة المعلقة على الغليان ، وأن لهذه الحرمة وجوداً مقيداً متحققاً في نفسه في مقابل عدمه ، فاذا شك في بقائه

جرى الاستصحاب فيه كجريانه في الوجود الفعلي غير المعلق على شيء .
 ثم ان الشيخ (قدّه) أرجع الاستصحاب التعليقي الى التنجيزي حتى لا يرد
 عليه اشكال التعليقية، حيث قال : «مع أنك قد عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم
 للآزم موجود بالفعل ، وجد الملزوم أم لم يوجد ، لأن صدق الشرطية لا يتوقف
 على صدق الشرط ، وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم » وقال
 أيضاً في طهارته في تاسع النجاسات في رد من جعل المستصحب في غليان ماء
 الزبيب حكماً تعليقياً : « وفيه : أن هذا ليس من الاستصحاب التعليقي ، بل هو
 استصحاب حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها ، فالمستصحب
 هو الاستلزام المنجز ، لاثبوت اللازم المعلق ، وتمام الكلام في محله » .

وهاتان العبارتان صريحتان في أن السببية حكم فعلي منجز لاتعليق فيه ،
 واستصحابها تنجيزي لاتعليقي ، وهما تدلان على كون السببية عنده مجعولة لامتزعة
 عن الحكم التكليفي ، ضرورة أن فعليتها لاتلائم انتزاعيتها عن الحكم التكليفي
 الذي ليس هو موجوداً فعلياً ، لتوقفه على الغليان في المثال ، اذ الحكم الصالح
 لانتزاع السببية عنه في المقام هي الحرمة المشروطة بالغليان ، ومع عدم فعلية منشأ
 الانتزاع لا يعقل فعلية ما ينتزع عنه .

ولذا لا يرد عليه ما في تفريرات المحقق النائيني (قدّه) : « أولاً : أن الملازمة
 وان كانت أزلية ، الا أنك قد عرفت في الأحكام الوضعية عدم تعقل الجعل الشرعي
 للملازمة والسببية ، فلا يجري استصحاب السببية في شيء من الموارد . وثانياً : من
 أن الملازمة بعد تسليم كونها من المجعولات الشرعية فانما هي مجعولة بعد تمام
 الموضوع والحكم ، بمعنى أن الشارع جعل الملازمة بين العنب المغلي وبين
 نجاسته وحرمته ، والشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل الا
 بالشك في نسخ الملازمة ، فيرجع الى استصحاب عدم النسخ ولا اشكال فيه ،
 وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه . فالانصاف : أن الاستصحاب التعليقي

مما لا أساس له ، ولا يرجع الى معنى محصل «^(١) .

أقول : أما وجه عدم ورود الاشكال الأول فهو أنه مبنائي ، اذ بناء على عبارتي الشيخ المتقدمين تكون السببية مجعولة بالاستقلال ، وليست منتزعة عن الحكم غير الفعلي الذي لم يتحقق شرطه حتى يقال : ان منشأ انتزاعها ليس حكماً فعلياً فكيف يكون ما ينتزع عنه فعلياً ؟ نعم يرد هذا الاشكال على الشيخ (قدّه) بناء على ما في الرسائل في الأحكام الوضعية من كون السببية منتزعة عن الحكم التكليفي وعدم استيلاء يد التشريع الاستقلالي عليها حتى تكون من المجعولات الشرعية المستقلة .

مضافاً الى : أن منشأ انتزاع السببية هو جعل الشارع للحكم المشروط كما صرح به في الأحكام الوضعية . ولو كان منشأ انتزاعها فعلية المنشأ المنوطة بوجود الموضوع بجمبع قيوده كالغيب المغلي في مفروض البحث توجه عليه اشكال استحالة وجود الأمر الانتزاعي قبل فعلية منشئه .

وأما وجه عدم ورود الاشكال الثاني فهو : أن الشك في الاستصحاب التعليقي ليس منشؤه الشك في النسخ حتى يقال : ان الاستصحاب التعليقي أجنبي عنه ، ولا أظن من أحد ادعاء رجوعه الى استصحاب عدم النسخ . وكيف كان فلا اشكال في أن الملازمة مجعولة بين تمام الموضوع والحكم ، والمستصحب هو هذه الملازمة المجعولة ، والشك في بقائها نشأ من تبدل حال من حالات الموضوع ، لأنه نشأ من احتمال نسخها حتى يكون استصحاب الملازمة من صفريات استصحاب عدم النسخ . وبناء على مجعولية الملازمة بالاستقلال لا يرد على الاستصحاب التعليقي ما تقدم سابقاً في أدلة المنكرين من عدم الوجود للمستصحب ، وذلك لأن المفروض كون المستصحب حينئذ نفس الملازمة التي هي من الموجودات الفعلية ، لا الحرمة المعلقة على شرط غير موجود فعلاً كالغليان ، ضرورة أن صدق القضية الشرطية

لا يتوقف على وجود الشرط فعلا ، فقولنا : « ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً » قضية صادقة وان كان التكلم به في الليل ، وكذا قولنا : « ماء الزبيب اذا غلى يحرم » قضية صادقة وان لم يكن فعلا زبيباً أو غلياناً أو شيء منهما ، هذا . ثم ان في التقريرات المذكورة اشكالا آخر ، وهو « مع أن القائل به لأظن أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد ، فانه لو شك في كون اللباس متخذاً من ما كول اللحم أو من غيره ، فالحكم بصحة الصلاة فيه تمسكاً بالاستصحاب التعليقي بدعوى أن المكلف لو صلى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة ، فتستحب الصحة التعليقية الى ما بعد لبس المشكوك ، والصلاة فيه ، مما لا أظن أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقي ، ولو فرض أنه التزم به فهو بمكان من الغرابة » (١) .

لكن لا يخفى أن عدم الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقي فيه وفي نظائره انما هو لاشكال المثبتية ، حيث ان لبس ما لا يؤكل اما شرط للصلاة واما مانع عنها ، وأي واحد منهما كان تنوقف صحة الصلاة على احرازه ، ولا يحرز باستصحاب الصحة أن لباسه كان واجداً للشرط وهو كونه مما يؤكل ، أو فاقداً للمانع وهو كونه مما لا يؤكل ، الا على القول بحجية الأصل المثبت .

والحاصل : أن استصحاب الصحة - التي هي حكم - لا يثبت الموضوع وهو كون اللباس من المأكول أو من غيره . هذا اذا كان مركز الاشتراط نفس الصلاة . وأما اذا كان نفس اللباس ، فلامجال فيه للاستصحاب أصلاً لا التعليقي ولا التنجيزي لعدم الحالة السابقة له .

وأما اذا كان مركز الاشتراط نفس المصلي ، فيجري فيه الاستصحاب التنجيزي لعدم كونه لابساً لما لا يؤكل قبل لبس هذا اللباس المشكوك فيه ، فيستحب عدم لابسته له . وكذا اذا وقع على لباسه ما يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فانه يجري فيه استصحاب عدم لابسته له ، هذا .

التنبيه السادس : استصحاب عدم النسخ

(١) الغرض من عقد هذا الأمر تعميم حجية استصحاب عدم النسخ بالنسبة الى كل حكم الهي سواء أكان من أحكام هذه الشريعة أم من أحكام الشرائع السابقة، واختار المصنف وفاقاً لشيخنا الأعظم (قدهما) عدم اختصاص أدلة الاستصحاب بما اذا كان المستصحب - حكماً محتمل النسخ - من شرائع الاسلام ، بل يجري فيما اذا احتمل نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة أيضاً، وذلك لوجود المقتضي وفقد المانع على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى . وخالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع وصاحبي القوانين والفصول على ما حكى عنهما ، ومثلوا له بجملة من الفروع التي ذكرها شيخنا الأعظم :

منها : مشروعية ضمان مالم يجب، وجهالة الجعل، استشهاداً بقوله تعالى في حكاية قصة مؤذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام : « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم » .

ومنها : جواز التردد في انشاء الزوجية لاحدى المرأتين حكاية عن قول شعيب في مخاطبته لموسى عليهما السلام : « اني أريد أن أنكحك احدى ابنتي هاتين » بناء على كونه في مقام انشاء الزوجية، لا الاخبار عن رغبته في أصل التزويج . ومنها : استحباب النكاح نفسياً لخصوص من تافت نفسه اليه في شريعة يحيى عليه السلام . قال المحقق في آداب عقد النكاح : « فالنكاح مستحب لمن تافت نفسه من الرجال والنساء . ومن لم تتق فيه خلاف ، المشهور استحبابه . . . وربما احتج المانع بأن وصف يحيى عليه السلام بكونه حصوراً يؤذن باختصاص هذا الوصف بالرجحان، فيحمل على ما اذا لم تتق النفس . ويمكن الجواب بأن المدح بذلك في شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده في شرعنا^(١) ولا يخفى ظهور الجملة الأخيرة في انكار استصحاب أحكام الشرائع السالفة .

(١) شرائع الاسلام ، ٢٦٦/٢ ، الطبعة الحديثة

وينبغي تحرير محل النزاع - أي مورد جريان استصحاب عدم النسخ وعدمه - قبل توضيح المتن ، فنقول : ان حقيقة النسخ عندنا لما كانت تقييد الحكم زماناً وكان دليل النسخ كاشفاً عن انتهاء أمده ، فلا يرجع الى استصحاب عدم النسخ الا بعد فرض أمرين ، أحدهما: فقدان الاطلاق الأزماني لدليل الحكم ، ثانيهما : ثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين لالخصوص تلك الملة . أما الأمر الأول فلأنه لو كان لدليل الحكم اطلاق أزماني كان هو المرجع عند الشك في النسخ لا الاستصحاب ، لحكومته على الاستصحاب .

وبيانه: أن حكم الشريعة السابقة اما أن يكون دليلاً وافياً باثباته لعامة المكلفين في جميع الأزمنة للتصريح باطلاقه الأزماني ، أو ما هو كالصريح فيه ، وفي مثله لا يحتمل النسخ ، وهذا نظير وجوب أصل الصلاة والصوم ونحوهما من الفرائض . واما أن يكون دليلاً وافياً باثباته للعموم الى الأبد باطلاقه المستند الى مقدمات الحكمة ، وفي مثله يحتمل النسخ بالشريعة اللاحقة ، الا أن الدافع لاحتمال النسخ هو الاطلاق لا الاستصحاب ، ونسخه منوط بورود الناسخ الذي هو مقيد لاطلاق الخطاب زماناً . واما أن يكون متكفلاً لثبوت الحكم في تلك الشريعة بنحو الاجمال كبعض الآيات الواردة لبيان أصل تشريع الأحكام بلانظر الى خصوصياتها ، كقوله تعالى : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » حيث انها ليست في مقام بيان تمام ماله الدخول في الصوم ، فلو ثبت أصل الحكم في شريعة سابقة وشك في نسخه في الشريعة اللاحقة فحيث انه لا اطلاق له حتى بمعونة المقدمات كان مورد النزاع في المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه وعدمه .

وأما الثاني - أعني اعتبار أن يكون الحكم ثابتاً بنحو القضية الحقيقية - فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب اذا شك في بقائه لأشخاص آخرين ، لاختلاف الموضوع حينئذ ، وكونه من تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر ، ومن المعلوم أنه أجنبي عن الاستصحاب ، فلا تعمه

استصحاب عدم النسخ أيضاً^(١) بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة اذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه^(٢) في هذه الشريعة ، لعموم^(٣) أدلة الاستصحاب .

أدلته . مثلاً اذا ورد حكم في التوراة بعنوان « يا أيها اليهود » ونحوه ، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم ، لتعدد الموضوع ، الا اذا أحرز كون اليهود عنواناً مشيراً الى كل مكلف .

ثم ان الفرق بين هذا البحث وماسياتي في التنبيه الثاني عشر من استصحاب النبوة هو : أن المقصود بالبحث في هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقة بعد اليقين بورود شريعة أخرى ، للشك في أن المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها ، بخلافه في التنبيه الثاني عشر ، اذ المقصود بالبحث عن الاستصحاب فيه اثبات عدم منسوخية الشريعة السابقة ، وانكار تشريع دين آخر ، كانكار اليهودي بعثة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اعتماداً على استصحاب نبوة موسى عليه السلام ، على تقدير ارادة الأحكام الفرعية من النبوة ، لانفس الصفة الملكوتية القائمة بنفس النبي ، وسيجيء تفصيله هناك ان شاء الله تعالى .

(١) يعني : كما لافرق في اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً فعلياً وتعليقياً كذلك لافرق في اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة وبين كونه من أحكام الشرائع السابقة اذا شك في نسخه في هذه الشريعة المقدسة .

(٢) متعلق بقوله : « وارتفاعه » يعني : أن يكون الشك في ارتفاعه بسبب نسخه في هذه الشريعة ، لا بسبب آخر كتبدل حال من حالات الموضوع مثلاً ، فان ذلك أجنبي عن الشك في النسخ ، فالشك في النسخ انما يكون مع تمامية الموضوع ووجود جميع ما يعتبر فيه شرطاً وشرطاً .

(٣) تعليل لقوله : « لافرق » وغرضه اقامة الدليل على حجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة كحجيته في أحكام هذه الشريعة ، ومحصله : أن

وفساد^(١) توهم اختلال أركانها فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة

أركان الاستصحاب - وهي اليقين السابق والشك اللاحق ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وكون المستصحب حكماً شرعياً - موجودة في استصحاب الشرائع السابقة ، فتشمله أدلته ، لكونه من أفراد عموم مثل « لا تنقض اليقين بالشك » .
وان شئت فعبّر عن عموم أدلة الاستصحاب بوجود المفتضي كما عبّر به الشيخ (قده) إذ المقصود هو اجتماع أركان الاستصحاب ، ولذا قيل : ان مفروض الكلام هنا انما هو بعد تحقق جميع ما يعتبر في الاستصحاب ، وليس محط البحث عدم اجتماع أركان الاستصحاب ، بل محطه هو عدم كون المتيقن من أحكام هذه الشريعة .
لكنه محل التأمل كما يظهر من أدلة المانعين .

وبالجملة : فالمصنف (قده) يدعي عموم أدلة الاستصحاب ، وعدم المانع عن شمولها لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة ، وينكر صحة الوجوه التي تمسك بها المنكرون لحججته كما سيظهر .

(١) معطوف على «عموم» أي : وفساد توهم ... الخ ، وهذا إشارة الى أول الوجوه التي احتج بها المنكرون لحججته استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة ، وحاصل هذا الوجه هو : أن المفتضي لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود ، لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق . أما الأول - وهو الذي تعرض له الشيخ (قده) بقوله : « منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين ، لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لانفسه » - فلكون الموضوع للأحكام أهل تلك الشرائع فلا يجري فيها الاستصحاب بالنسبة الى غيرهم ، لتعدد الموضوع ، مع بداهة تقوم الاستصحاب بوحدته ، والا يلزم تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر . وهذا ينفي اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبة اليها ، فان احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كاف في عدم حصول اليقين بثبوتها في حقنا ، والاختلال بأول ركني الاستصحاب . وأما الثاني فسيأتي بيانه .

لامحالة اما^١ لعدم اليقين بثبوتها في حقهم [في حقنا] وان^٢ علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين ، فلاشك^٣ في بقائها

١) هذا اشارة الى اختلال الركن الأول أعني به اليقين بالثبوت الذي هو أول وجهي التوهم ، وقد عرفت توضيحه ، و« لعدم » متعلق بـ « اختلال » وضمير « بثبوتها » راجع الى « أحكام » وضمير « حقهم » الى ما يفهم من العبادة ، وهو أهل هذه الشريعة الذين يريدون اجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقة . ولا يخفى أن في بعض نسخ الكفاية « بثبوتها في حقنا » وهو الأوفق بقوله بعده : « في حق آخرين » والظاهر أن المراد واحد، يعني : أن المسلمين لايقين لهم بأصل ثبوت الأحكام التي يدعي أهل الكتاب اشتمال كتبهم المساوية عليها بعد علمنا بتحريفها ، كما يشهد لهذا المعنى عدة من الايات الموبخة لليهود على تحريمهم مالم يحرمه الله تعالى فيما أنزله في التوراة. لكن هذا الوجه مخدوش لوفاء أحاديثنا بجملة كثيرة من أحكام شريعة موسى عليه السلام ، فحينئذ لا بد من ملاحظة خطاياتها وأنها بعنوان عام نحو « يا أيها الناس » مثلاً أو بعنوان خاص نحو « يا أيها اليهود » ونحو ذلك .

فالنتيجة : أننا اماقاطعون بالبقاء على تقدير الامضاء - كما هو حال جملة من الأحكام - واما بالارتفاع على تقدير النسخ ، كما هو حال جملة أخرى من الأحكام ، فلاشك لأهل الملة اللاحقة على كل حال حتى يجوز لهم استصحاب أحكام الشريعة السابقة . وقوله : « لامحالة » قيد لـ « اختلال » .

٢) كلمة « وان » وصلية، يعني : أن اليقين بثبوت الأحكام وان كان حاصلًا لأهل الشريعة السابقة وهم المقصودون بقوله : « آخرين » لكنه غير حاصل لأهل هذه الشريعة ، لعدم ثبوتها في حقهم ، وضمير « بثبوتها » راجع الى « أحكام » .

٣) هذا متفرع على عدم اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع لأهل هذه الشريعة ، وغرضه بيان انتفاء الركن الثاني أيضاً وهو الشك في البقاء بسبب عدم اليقين السابق ، لأن الشك في بقاء شيء واستمراره فرع اليقين بحدوثه ، والا كان الشك

٤٨٢ منتهى الدراية ج ٧
أيضاً^(١) بل^(٢) في ثبوت مثلها كما لا يخفى. واما^(٣) لليقين بارتفاعها^(٤) بنسخ
الشريعة السابقة بهذه الشريعة ، فلا شك^(٥) في بقائها حينئذ^(٦)

في حدوثه لافي امتداده وبقائه .

(١) يعني: كما لا يقين بثبوتها، وعليه فكلما ركني الاستصحاب من اليقين والشك

مفقود .

(٢) يعني: بل الشك يكون في ثبوت مثل تلك الأحكام في حقنا، لافي بقائها،
اذ لازم عدم اليقين بثبوتها في حق أهل هذه الشريعة هو عدم كون الشك فيها شكاً
في بقائها بالنسبة اليهم ، ومن المعلوم أنه مجرى الاستصحاب ، دون الشك في
الحدوث ، وضميراً « بقائها ، ثبوتها » راجعان الى « أحكام » .

(٣) معطوف على قوله : « اما لعدم اليقين » وهذا اشارة الى ثاني وجهي
التوهم أعني اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وتقريبه : أن الشك في
البقاء الذي هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة، للقطع بارتفاعها
بعد ورود هذه الشريعة ، حيث انها ناسخة لتلك الشرائع ، ومع القطع بارتفاعها
يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني الشك في البقاء .

وبالجملة : فلا مقتضي لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع ، اما لعدم
اليقين بالحدوث بناء على تعدد الموضوع ، واما لعدم الشك في البقاء بناء على
النسخ . وقد أشار الى هذا الوجه الثاني شيخنا الأعظم بقوله : « ومنها : ما اشتهر
من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع ، فلا يجوز الحكم بالبقاء » .

(٤) أي : بارتفاع أحكام الشريعة السابقة ، و« بنسخ » متعلق بـ « بارتفاعها »

و« بهذه » متعلق بـ « بنسخ » .

(٥) هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث ان نتيجة النسخ
القطع بعدم بقاء تلك الأحكام ، ومع هذا القطع لامقتضي لجريان الاستصحاب
فيها ، لانقضاء الشك في البقاء ، وضمير « بقائها » راجع الى « أحكام » .

(٦) أي : حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة .

ولو^(١) سلم اليقين بثبوتها في حقهم [في حقنا] وذلك^(٢) لان

(١) وصلية، يعني : ولو سلم وجود أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة كثبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة، لكن الركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود ، للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، ومع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(٢) أي : فساد التوهم، ومحصل ما أجاب به عن أول وجهي التوهم - أعني به اختلال اليقين بثبوت أحكام الشريعة السابقة في حق أهل هذه الشريعة - هو : أن الاختلال المزبور مبني على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجية كقوله : «أكرم هؤلاء العشرة» حيث ان الموضوع حينئذ أشخاص معينون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودة حال تشريعها ، ولا تسري إلى غيرهم ، لأنه حينئذ من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر ، وهو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، فالاشكال على الاستصحاب من ناحية اختلال اليقين في محله .

وأما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية بحيث لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على جميع أفراد المحققة والمقدرة ، كقوله تعالى : « ولله حج البيت من استطاع إليه سبيلا » فلا تختص أحكام شريعة بأهلها ، بل تعم غيرهم أيضاً، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب، لكونه من أفراد طبيعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادرة في تلك الشرائع ، فاليقين بثبوتها لأهل هذه الشريعة حاصل ، فلا يختل الركن الأول وهو اليقين بالثبوت، فلأمانع من هذه الجهة من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة . وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب الذي جعله جواباً ثانياً بقوله : « وحله : أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً ، غاية الأمر احتمال مدخلة بعض أو صافهم المعبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أدر في الاستصحاب

الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت^(١) محققة وجوداً ومقدرة كما هو^(٢) قضية القضايا المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقية ، لا خصوص^(٣) الافراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية ، والا^(٤)

لقدح في أكثر الاستصحابات ، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرفع .
(١) يعني : سواء أكانت أفراد كلي المكلف محققة فعلاً وموجودة خارجاً ،

أم مقدرة أي مفروضة الوجود ، كالمستطيع الكلي الذي هو موضوع لوجوب الحج ، فانه شامل للمستطيع الموجود فعلاً أي حين الخطاب ، ولمن يوجد بعد ذلك ، فكل فرد فعلي واستقبالي من أفراد كلي المستطيع يجب عليه الحج .

(٢) أي: ثبوت الحكم للأفراد الموجودة والمقدرة مقتضى القضايا المتعارفة.
(٣) يعني : لالخصوص الأفراد الخارجية ، فقوله : «خصوص» معطوف على مقدر وهو «مطلقاً» يعني : أن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف مطلقاً لالخصوص الأفراد الخارجية . . . الخ .

(٤) أي : وان لم تكن الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية بل كانت من القضايا الخارجية ترتب عليه لازمان لا يمكن الالتزام بهما ، أحدهما : امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة أيضاً بالنسبة الى من لم يدرك صدر الاسلام، لتغاير الموضوع، فان الموجود في الأعصار المتأخرة عن عصر صدره مغاير موضوعاً للموجود في صدر الاسلام بناء على القضية الخارجية ، مع أن من الواضح صحة جريان الاستصحاب في أحكام هذه الشريعة في جميع القرون والأعصار.

ثانيهما : امتناع النسخ بالنسبة الى غير الموجود في وقت التشريع ، ولولم يكن موضوعاً للحكم لم يصح النسخ في حقه ، وموضوعيته للحكم منوطة بكون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، اذ لو كانت من القضايا الخارجية لم يكن غير الموجود في صدر الاسلام موضوعاً للحكم، وكان الموضوع خصوص المدرك لأول الشريعة ، ولازم ذلك امتناع النسخ ، وامتناع الاستصحاب بالنسبة الى من

لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة ، ولا النسخ^(١) بالنسبة^(٢) الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان^(٣) الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد ،

لم يدرك صدر الاسلام ، لعدم كونه موضوعاً للحكم بناء على القضية الخارجية . وأما بناء على القضية الحقيقية فلا مانع من النسخ والاستصحاب في حقه ، لكونه موضوعاً كموضوعية من أدرك صدر الاسلام .

وهذان اللزمان - أي امتناع النسخ والاستصحاب - باطلان ، وبطلانهما يكشف عن بطلان الملزوم وهو كون الأحكام من القضايا الخارجية ، فقول المصنف (قده) : « والا لما صح » كما أنه اشارة الى برهان انسي على كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا الخارجية ، كذلك اشارة الى ما أجاب به الشيخ نقضاً عن اشكال اختلال اليقين بثبوت أحكام الشرع السابق بالنسبة الى أهل هذه الشريعة بقوله : « وفيه : أولاً انا نفرض الشخص الواحد مدرراً للشريعتين ، فاذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة ، فلما منع عن الاستصحاب أصلاً . وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر ، بل غير واقع » .

(١) معطوف على « الاستصحاب » وهذا هو اللزوم الباطل الثاني الذي أوضحناه بقولنا : « ثانيهما امتناع النسخ بالنسبة الى غير الموجود ... » .

كما أن قوله : « لما صح الاستصحاب » هو اللزوم الباطل الأول الذي مرتوضيحه بقولنا : « أحدهما امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة ... الخ » (٢) قيد لكل من الاستصحاب والنسخ ، يعني : لما صح كل منهما بالنسبة الى غير الموجود في زمان ... الخ .

(٣) جواب قوله : « حيث كان » وضمير « ثبوتها » راجع الى « الشريعة »

أو « الأحكام » .

وكان^١ (X) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة
لغير من وجد في زمان ثبوته . والشريعة السابقة^٢ وان كانت منسوخة

(١) معطوف على « كان الحكم » وحاصله : أنه بناء على كون الأحكام الالهية
مطلقاً سواء أكانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقة من القضايا الحقيقية
لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حق غير الموجود في زمان التشريع
بين أحكام هذه الشريعة وغيرها من الشرائع ، وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من
اليقين والشك في كلا الموردين . وعليه فوزان استصحاب الشاك غير الموجود في
زمان ثبوت الدين من الأمم السابقة في حكم من أحكامهم وزان استصحاب الشاك
غير الموجود من هذه الأمة في صدر الاسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة
في صحة جريانه في كلا الموردين ، لاجتماع أركانه من اليقين والشك . وضمير
« فيه » راجع الى الحكم في الشريعة السابقة ، وضمير « ثبوته » راجع الى الحكم
الثابت ، و« لغير » قيد لـ « بقاء » و« في زمان » متعلق بـ « وجد » .

(٢) هذا اشارة الى بطلان ثاني وجهي التوهم ، وهو اختلال الركن الثاني
أعني به الشك في البقاء ، للقطع بالارتفاع بسبب النسخ . توضيح وجه البطلان:
أن انهزام الركن الثاني وهو الشك في البقاء بسبب النسخ منوط بنسخ جميع
أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة ، اذ يقطع حينئذ بارتفاعها ، ولا يبقى شك في
بقائها حتى تستصحب . ولكنه ممنوع ، اذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها
بنحو السلب الكلي ، بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الايجاب الكلي ، فيصدق نسخ
شريعة بنسخ جملة من أحكامها ، ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجري الاستصحاب .

(X) في كفاية اليقين بثبوته بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه ، ضرورة
صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك ، ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلا ملزم .
وبالجملة : قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات حكم السابق لللاحق
واسرائه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طروء حالة معها يحتمل نسخه ورفعه ، وكان
دليله قاصراً عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروئها أصلاً كما لا يخفى .

بهذه الشريعة يقيناً ، الا أنه^(١) لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ،
 ضرورة^(٢) أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك^(٣)

ثم ان الشيخ (قده) أجاب أيضاً عن الاشكال بهذا الوجه ، حيث قال: « وفيه:
 أنه ان أريد نسخ كل حكم الهي من أحكام الشريعة السابقة ، فهو ممنوع . وان أريد
 نسخ البعض ، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل ، فيبقى غيره على ما كان عليه
 ولو بحكم الاستصحاب » .

(١) يعني : الآن اليقين بالنسخ لا يوجب اليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة
 بتمامها بحيث لا يبقى شك في بقاء حكم منها حتى يجري فيه الاستصحاب . وضمير
 « أحكامها » راجع الى « الشريعة » وضمير « بتمامها » الى « أحكامها » .

(٢) تعليل لعدم كون نسخ شريعة رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شيء منها ،
 توضيحه : أن نسخ الشريعة وان كان بمعنى رفعها ، ورفع الشيء عن صفحة الوجود
 ظاهر في اعدامه بتمامه ، فاذا كان الشيء مرآة لعدة أمور كالشريعة فرفعه عبارة عن
 رفع تمام تلك الأمور ، وليس هذا كالمركب الذي ينتفي بانتفاء بعض أجزائه ،
 لأن المنفي وهو المركب كما يصدق على انتفاء كله كذلك يصدق على انتفاء بعضه ،
 بداهة تقوم عنوان المركب بتمام أجزائه ، فاذا انتفى جزء منه صدق انتفاء المركب .
 وعليه فنسخ الشريعة التي هي عنوان مشير الى عدة أحكام الهيئة عبارة عن رفع
 تمام أحكامها بنحو السلب الكلي كما أراده المستشكل .

لكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد في اتحاد بعض ما في هذه الشريعة
 مع ما في الشرائع السابقة من الأحكام ، فانه يدل على أن المراد مما يدل على نسخ
 هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخة
 بنحو رفع الايجاب الكلي الذي لا ينافي الايجاب الجزئي ، لأن المراد رفع جميع
 أحكامها بنحو السلب الكلي بحيث علم بارتفاع جميعها حتى يختل ثاني ركني
 الاستصحاب وهو الشك في البقاء كما يدعيه صاحب الفصول قدس سره .

(٣) أي : بتمامها ، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخة

بل عدم بقائها بتمامها .

بتمامها ، ومن المعلوم صدق نسخها برفع جملة من أحكامها وبقاء بعضها ، فقوله : «بل» في مقابل «ليس ارتفاعها» وضميراً «بقائها، بتمامها» راجعان الى «الشريعة» وقد عرفت أن عدم بقائها بتمامها ليس هو معنى نسخ الشريعة ، إذ نسخها ظاهر في رفع تمامها ، بل عدم بقائها بتمامها يستفاد من الخارج كما مر آنفاً .

(*) نعم يمكن توجيه ارتفاع جميع أحكام الشريعة المنسوخة بما عن سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة قدس سره من : «أنه بناء على تقوم كل حكم بصدوره عن نبي- بحيث يتميز الحكم الصادر من نبي عن الحكم الصادر من نبي آخر ، ويكونان مجعولين بجعلين وان كانا متماثلين كما اذا كان كلاهما من سنخ واحد كالوجوب أو الحرمة- تصح دعوى نسخ تمام أحكام الشريعة السابقة وارتفاع جميعها. ومماثلة بعض أحكام هذه الشريعة لها لا تكشف عن الاتحاد الموجب لبقاء بعض أحكامها ، بل هو حكم جديد مجعول في هذه الشريعة .

لكن في هذا التوجيه مالا يخفى ، ضرورة أنه مبني على كون أمر التشريع وجعل الأحكام مفوضاً الى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بحيث كانوا هم المرشدين للأحكام حتى يكون حكم كل نبي مغايراً لحكم يشرعه نبي آخر . وهذا غير ثابت بل المسلم أن الجاعل والمشرع هو الله تبارك وتعالى ، والأنبياء كلهم مبلغون لأحكامه عز وجل ، فالحكم الباقي من الشريعة المنسوخة في هذه الشريعة الناسخة واحد لا تعدد ولا تغاير فيه . «١» هذا ملخص ما حكى عن سيدنا الأجل المتقدم رفع في الجنان مقامه .

أقول : تفويض تشريع الأحكام الى سائر الأنبياء غير ثابت . وأما بالنسبة الى نبينا خاتم الرسل وسيدهم صلى الله عليه وآله وسلم ، فمقتضى جملة من الروايات تفويض تشريعها اليه صلى الله عليه وآله ، وشرع أحكاماً الزامية وغيرها في هذا الشرع الأقدس ، ففي الحسن أو الصحيح عن فضيل بن يسار عن أبي عبد الله

عليه السلام : « ان الله عزوجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات ، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الركعتين ركعتين ، والى المغرب ركعة ، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر ، وأفراد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر ، فأجاز الله عزوجل له ذلك كله ، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ، ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة ، فأجاز الله عزوجل له ذلك ، والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة ، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعد بركعة مكان الوتر . وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان ، وسن رسول الله صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلاثة أيام في كل شهر مثلي الفريضة ، فأجاز الله عزوجل له ذلك . وحرم الله عزوجل الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب ، فأجاز الله له ذلك كله » الحديث (١) .

وفي رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « ان الله تبارك وتعالى أدب نبيه صلى الله عليه وآله ، فلما انتهى به الى ما أراد قال له : انك لعلى خلق عظيم ، ففوض اليه دينه فقال : وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، وان الله عزوجل فرض الفرائض ولم يقسم للمجد شيئاً ، وان رسول الله صلى الله عليه وآله أطعمه السدس ، فأجاز الله جل ذكره له ذلك ، وذلك قول الله عزوجل : هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب » (٢) .

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر ، فقال له رجل : وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء ؟ قال : نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه » (٣) .

(١) اصول الكافي ، ١٥ ، ٢٦٦ ، طبع دارالكتب الاسلامية طهران
(٢) المصدر ، ص ٢٦٧ ، بحار الانوار ، ج ١٧ ، الباب ١٣ ، ص ٣ وما بعدها .

والعلم اجمالاً^١ بارتفاع بعضها

(١) هذا اشارة الى ثاني الوجوه التي استدلت بها المنكرون لحجية استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة، ومرجع هذا الوجه الى وجود المانع عن حجيته، كما أن مرجع الوجه الأول الى عدم المقتضي لها، لاختلال ركنيه وهما اليقين والشك. وتقريب هذا الوجه الثاني هو : أنه بعد تسليم وجود المقتضي وهو اليقين والشك في هذا الاستصحاب لا يجري أيضاً، لوجود المانع وهو : أنه بعد البناء على كون نسخ شريعة رفع جملة من أحكامها وعدم بقائها بتمامها لرفع تمامها - يحصل علم اجمالي بنسخ بعضها، وحيث ان ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً ، فهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل حكم شك في نسخه ، لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ، اما للمعارضة مع الاستصحاب في الطرف الاخر ، واما لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضة ، على اختلاف المسلكين في الشبهة المحصورة .

والحاصل : أن النسخ بالمعنى المزبور وان لم يكن قادحاً في وجود المقتضي وهو اليقين والشك ، لكنه يوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب ، وذلك المانع هو العلم الاجمالي بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة كما عرفت ، فانه يمنع عن جريانه .

وغير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب ، من أراد الوقوف عليها ، فليراجع أصول الكافي ، باب التفويض الى رسول الله صلى الله عليه وآله والى الأئمة عليهم الصلاة والسلام في أمر الدين .

لكن المفوض اليه صلى الله عليه وآله أحكام خاصة تأسيسية ليست في الشرائع السابقة حتى يقع فيها نزاع جريان استصحاب عدم النسخ فيها وعدمه .

وبالجملة : فما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع في الجنان مقامه من أن جميع الأنبياء عليهم السلام مبلغون عن الله عظم آلاؤه لا ينافي تفويض تشريع بعض الأحكام الى سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله مما يكون خارجاً عن حریم البحث عن استصحاب أحكام الشرائع السابقة ، فتدبر .

انما^١ يمنع عن استصحاب ما شك

وقد تعرض الشيخ (قده) لهذا الوجه المانع عن حجبية استصحاب عدم النسخ بقوله : «فان قلت: انا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره» والغرض من قوله (قده) : «والمعلوم تفصيلاً منها قليل» عدم انحلال العلم الاجمالي بالنسخ بما علم تفصيلاً نسخه من الأحكام، لعدم كونه بمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل به العلم الاجمالي، ويصير الشك في نسخ غير المعلوم بالتفصيل بدوياً مورداً للاستصحاب .

وعليه فمقتضى عدم انحلال العلم الاجمالي عدم جريان استصحاب عدم النسخ في كل حكم شك في نسخه ، لاحتمال كونه مما نسخ بهذه الشريعة ، فان كل علم اجمالي منجز مانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) هذا اشارة الى دفع اشكال مانعية العلم الاجمالي بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شك في نسخه من أحكام الشرائع السابقة . ومحصل ما أفاده في دفع الاشكال هو : أن تنجيز العلم الاجمالي حتى يمنع عن جريان الأصول في أطرافه منوط بأمرين، أحدهما : كون مورد الأصل من أطرافه . ثانيهما : عدم انحلاله بعلم تفصيلي ، فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الأصول في أطرافه . وهذا الأمر الثاني مفقود في المقام ، حيث ان العلم الاجمالي بالنسخ انما يكون قبل مراجعة الأدلة، وتمييز الناسخ من أحكامنا لأحكام الشريعة السابقة . وأما بعد المراجعة اليها وحصول العلم بالناسخ من أحكامنا لها لا يبقى في دائرة المشكوكات علم اجمالي بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها ، بل يكون الشك حينئذ في نسخ حكم بدوياً .

وهذا التقريب ناظر الى خروج المشكوكات عن دائرة المعلوم بالاجمال من أول الأمر، لاسبب انحلاله بالعلم التفصيلي بمقداره ، كما اذا علم اجمالاً بحرمة بعض أفراد البيض من قطيع الغنم لبعض موجبات الحرمة كالغصيبة أو غيرها ، وشك في حرمة السود منها من دون علم اجمالي بها ، فلا اشكال في جريان

في بقائه^(١) منها فيما اذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه اجمالاً ، لا^(٢)

الأصل النافي للحرمة في السود ، لعدم كونها من أطراف العلم الاجمالي ، حيث ان أطرافه خصوص البيض . ويمكن أن يكون خروج المشكوكات عن دائرة المعلوم بالاجمال بالانحلال الى العلم التفصيلي ، كما اذا كان المعلوم بالاجمال عدداً معيناً من البيض ، ثم ثبت بالعلم التفصيلي أو الحجة غير العلمية حرمة مقدار معين منها يساوي ذلك العدد المعلوم بالاجمال ، فحينئذ ينحل العلم الاجمالي بحرمة بعض البيض ، ويخرج بعضها الاخر من أطراف العلم الاجمالي ويصير مشكوكاً فيه بعد أن كان من أطرافه في الابتداء ، فيجري فيه الأصل بلا مانع ، فلو شك في حرمة فرد من أفراد البيض غير ما ثبتت حرمة بالعلم التفصيلي أو الأمانة المعتبرة ، فلا مانع من جريان الأصل النافي للحرمة فيه ، لخروجه عن أطراف العلم الاجمالي بسبب الانحلال ، وصيرورة الشك في حرمة بدوياً .

وكيف كان فخرج المشكوكات من أطراف العلم الاجمالي سواء أكان ابتداء أم بالانحلال يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع ، اذ لامعارض له ، بعد وضوح عدم جريانه فيما علم تفصيلاً حرمة . وفيما نحن فيه يقال : ان المعلوم بالاجمال من الأحكام المنسوخة هي التي ظفرنا بناسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعة ، فاذا شك في نسخ حكم من أحكام الشرع السابق مما لم نعر على ناسخه في هذه الشريعة كان ذلك خارجاً عن دائرة العلم الاجمالي ، بمعنى : أنه لا علم لنا بوقوع النسخ في غير ما علم ناسخه في شرعنا ، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه ، اذ الشك فيه بدوي ، وليس مقروناً بالعلم الاجمالي حتى يمنع عن جريان الأصل فيه .

(١) أي : بقاء ما شك فيه من أحكام الشريعة السابقة .

(٢) هذا اشارة الى أول شرطي تنجيز العلم الاجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه ، وقد أشرنا اليه بقولنا : « أحدهما : كون مورد الأصل من أطرافه »

فيما اذا لم يكن (*) من أطرافه ، كما اذا 'علم بمقداره تفصيلا

ضرورة أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الاجمالي لا يكون الشك فيه مقروناً بمنجز حتى لايجري فيه الأصل، بل الشك فيه بدوي، فيجري فيه الأصل بلا مانع. مثلاً اذا كان العلم الاجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات لايجري استصحاب عدم النسخ في حكم من أحكام العبادات ، لكونه من أطراف العلم الاجمالي . وأما اذا كان الحكم الذي شك في نسخه من أحكام المعاملات مثلاً فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فيه ، لكون الشك في نسخه بدوياً ، لخروج مورده عن أطراف العلم الاجمالي. والضمير المستتر في « يكن » راجع الى « ماشك » وضمير « أطرافه » راجع الى « ما علم » .

(١) بيان لعدم كونه من أطراف العلم الاجمالي، وقد ذكر له صورتين : احدهما وهي المقصودة بقوله : « كما اذا علم » انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالنسخ في جملة من الأحكام بمقدار المعلوم بالاجمال، بحيث لايبقى في المشكوكات علم اجمالي ، بل الشك في نسخها بدوي ، نظير مثال الغنم المتقدم آنفاً .

ثانيتها : عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الاجمالي من ابتداء الأمر كما اذا كانت دائرة الأحكام المنسوخة- المعلومة اجمالاً- في دائرة خصوص العبادات مثلاً ، بحيث كان العلم الاجمالي بالنسخ متعلقاً بأحكامها ، وكان النسخ في غيرها مشكوكاً فيه بالشك البدوي . ففي كلتا الصورتين يجري استصحاب عدم النسخ (*) حق العبارة أن تكون هكذا : « فيما اذا خرج من أطرافه كما اذا علم

بمقداره تفصيلا » فانه بقرينة قوله : « كما اذا علم » في مقام بيان خروج المشكوك فيه عن أطراف العلم بالانحلال حتى يكون في قبال خروجه عنها ابتداء المدلول عليه بقوله : « أو في موارد ليس المشكوك منها » اذ لو لم يرد بالعبارة الأولى الخروج الانحلالي بل أريد منها الخروج الابتدائي لسزم التكرار أو لا ، وعدم ملاءمته لقوله : « كما اذا علم بمقداره تفصيلا » ثانياً ، لكونه كالصريح في ارادة الخروج الانحلالي لا الابتدائي .

أوفي^(١) (*) موارد ليس المشكوك منها ، وقد^(٢) علم بارتفاع

بلا مانع ، حيث ان المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي سواء أكان هو نفس العلم أم تعارض الأصول مفقود هنا . أما العلم فلأن المفروض فقدانه في المشكوكات . وأما الأصل فلعدم جريانه فيما علم تفصيلاً نسخه بالضرورة حتى يعارض الأصل الجاري في المشكوكات ، فعليه يجري استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع .

وبالجملة : فغرض المصنف (قده) هو : أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة يجري بلا اشكال ، اذ العلم الاجمالي بنسخها بهذه الشريعة لا يصلح للمنع عنه ، اما لانحلاله وخروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال ، واما لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداءً ، لكون المعلوم بالاجمال في غير المشكوكات .
(١) معطوف على « بمقدار » يعني : أو علم النسخ اجمالاً في موارد ليس المشكوك منها ، وهذا اشارة الى الصورة الثانية المتقدمة بقولنا : « ثانيتهما عدم كون المشكوك من أطراف العلم الاجمالي من ابتداء الأمر ... الخ » فكأن العبارة هكذا : « لا فيما اذا لم يكن من أطرافه » اما بالانحلال وهو المقصود بقوله : « كما اذا علم تفصيلاً » واما ابتداءً وهذا مراده ظاهراً بقوله : « أو في موارد ليس المشكوك منها » فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الاجمالي اما حقيقي واما انحلالى .

(٢) هذا متمم لقوله : « أوفي موارد . الخ » وبيان للموارد التي ليس الحكم المشكوك النسخ منها ، توضيحه : أن دائرة العلم الاجمالي بالنسخ انما هي الأحكام الثابتة في هذا الشرع بالكتاب والسنة ، للقطع الاجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقة فيها ، وأما في غيرها فلا علم فيه بالنسخ ، بل هو مشكوك بدوي يجري فيه استصحاب عدم النسخ . وأما في مورد العلم الاجمالي بالنسخ - وهو الأحكام الثابتة في شرعنا - فلا يجري فيه الاستصحاب ، اذ المفروض ثبوت الحكم

(*) قد جعل هذا في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة معطوفاً

ما في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة .

فيه في هذه الشريعة بالدليل ، وكون وظيفتنا العمل على طبقه ، فلا وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه . وعليه فيجري الاستصحاب في الأحكام التي شك في نسخها بسلا معارض ، لكون الشك فيها بدوياً ، اذ المفروض خلوها عن العلم الاجمالي . فغرض المصنف (قده) أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم ، حيث ان أطرافه هي خصوص موارد الأحكام الثابتة في شرعنا المعلومة عندنا بالدليل ، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أول الأمر . والعلم بارتفاع الأحكام السابقة يمنع عن جريان الاستصحاب فيها ، لما عرفت من وجوب العمل بما ثبت في هذه الشريعة على كل حال ، ولا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه .

هذا كله بناء على ارادة خروج المشكوك النسخ من أول الأمر عن أطراف العلم الاجمالي بالنسخ على أن يكون قوله : « في موارد » معطوفاً على قوله : « بمقداره » فيكون الخروج اما بالانحلال واما بعدم كونه من أطراف العلم حقيقة كما بيناه . وأما بناء على ما حررناه في التعليقة عن تقارير سيدنا الأعظم الاصفهاني (قده) من عطف قول المصنف : « في موارد » على قوله : « تفصيلاً » لا يكون الخروج في أحدهما ابتدائياً وفي الآخر انحلالياً ، بل يكون في كليهما انحلالياً ، فراجع التعليقة .

على قوله : « تفصيلاً » ليكون بياناً للانحلال بوجه آخر ، اذ مرجع العبارة حينئذ الى هذا « اذا علم بمقداره تفصيلاً أو اجمالاً في موارد ليس المشكوك منها » وعليه فملخص ما في تلك التقارير هو : أن الانحلال على ثلاثة أقسام :

الأول : أن يعلم تفصيلاً بمقدار يساوي المعلوم بالاجمال ، كما اذا علم تفصيلاً بحرمة عشرة أغنام معينة بعد العلم الاجمالي بوجود ذلك العدد المحرم في مجموع القطيع ، فاذا شك في حرمة غيرها كان ذلك خارجاً عن دائرة المعلوم بالاجمال وجرى فيه الأصل ، لكون الشك فيه بدوياً .

الثاني : أن يعلم اجمالاً بحرمة عشرة أغنام في خصوص السود مثلاً ، وشك

في حرمة فرد من البيض ، فان العلم الاجمالي الأول الكبير - وهو العلم بحرمة العشرة في القطيع - ينحل بالعلم الاجمالي الثاني الصغير ، وهو العلم بحرمة العشرة في خصوص السود ، وبعد انحلاله يصير الشك في الزائد عليها بدوياً .
الثالث: أن تقوم بينة على كون الحرام هو العدد المعين تفصيلاً أو اجمالاً في جملة السود، وهذا هو الانحلال الحكمي ، فقوله : - كما اذا علم بمقداره تفصيلاً - ناظر الى القسم الثاني ، وقوله : - وقد علم ... الخ - بيان لوجه الانحلال بالقسم الثاني ، يعني : بعد العلم الاجمالي بارتفاع أحكام من الشريعة السابقة في موارد أحكام شرعنا بمقدار العلم الاجمالي الأول ينطبق العلم الاجمالي الكبير عليه ، ويكون الزائد مشكوكاً بالشك البدوي «^(١) .

ومحصله : أن الانحلال الأول يكون بعلم تفصيلي كانحلال العلم الاجمالي بحرمة عشرين غنماً في مجموع القطيع بعلم تفصيلي بحرمة عشرين غنماً معينة من السود مثلاً . والانحلال الثاني يحصل بعلم اجمالي ثانوي صغير كانحلال العلم الاجمالي بحرمة عشرين غنماً في مجموع القطيع - التي عددها مائة - مثلاً بعلم اجمالي بحرمة هذا العدد في خصوص السود التي عددها خمسون مثلاً ، فان هذا العلم الثاني الصغير الذي تكون أطرافه خصوص السود يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير الذي دائرته مجموع القطيع .

ففيما نحن فيه يمكن أن يقال : ان العلم الاجمالي بنسخ جملة من أحكام الشرائع السابقة المنتشرة في جميع التكليف الالهية اما ينحل بعلم تفصيلي بها في شرعنا ، واما بعلم اجمالي بها في ضمن الأحكام الثابتة في شرعنا ، اذ نعلم اجمالاً بوجود تلك الأحكام المنسوخة المعلومة اجمالاً فيها، وهذا العلم الاجمالي الثاني يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير المتقدم الذي دائرته أوسع ، لعدم انحصار دائرة معلومه وهي الأحكام المنسوخة بخصوص الأحكام الثابتة في هذا الشرع ، بل دائرته جميع الأحكام الالهية مما علم منها في هذه الشريعة وغيرها .

نظير العلم الاجمالي بحرمة عشرين غنماً في مجموع القطيع ، وانحلاله بعلم اجمالي بحرمة هذا العدد في خصوص السود على ما مر آنفاً .

ثم ان كل واحد من الاحتمالين مما أفاده سيدنا الأكبر المتقدم قدس سره من الخروج الانحلالي ومما بيناه في التوضيح من الخروج الابتدائي يمكن أن يستفاد من قول المصنف : « أو في موارد ليس المشكوك منها » .

وكيف كان فالحق أن يقال : انه لاموضوع للبحث عن العلم الاجمالي بالنسخ ثم دعوى انحلاله بالعلم التفصيلي أو الاجمالي بكون المنسوخات في موارد خاصة معلومة في هذه الشريعة ، وجريان استصحاب عدم النسخ في المشكوكات ، لخلوها عن العلم الاجمالي ، وينبغي أن يعد البحث عن استصحاب عدم النسخ مطلقاً حتى بالنسبة الى أحكام هذا الشرع من الأبحاث الساقطة التي لا ترتب عليها ثمرة عملية .

أما بالنسبة الى الشرائع السابقة ، فلأن دعوى انحلال العلم الاجمالي بالنسخ في أحكامها بالعلم التفصيلي أو الاجمالي بمنسوخاتها مبنية على معرفة تلك الشرائع والاحاطة بها حتى يدعى العلم التفصيلي بمنسوخاتها ، أو العلم الاجمالي بكونها في طائفة خاصة ، وصيرورة النسخ فيما عداها مشكوكاً فيه بالشك البدوي كي يجري فيه الاستصحاب ، كما اذا فرض أن أحكام الشرع السابق مائة ، وعلم اجمالاً بنسخ جملة منها كثلثين مثلاً بهذه الشريعة ، ثم علمنا تفصيلاً بنسخ هذا العدد من تمام المائة أو علمنا به اجمالاً في ضمن خمسين منها وهي خصوص أحكام المعاملات مثلاً .

لكن الأمر ليس كذلك ، لعدم معرفتنا بأحكام تلك الشرائع ، حيث ان كتبها السماوية قد حرقت ودس فيها ما ليس فيها ، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها والاستناد اليها في معرفة أحكامها ، فلا سبيل الى معرفتها الا الرجوع الى الكتاب والسنة ، وبعد الرجوع اليهما ومعرفة بعض أحكام تلك الشرائع منهما يعرف حالها أيضاً من حيث النسخ وعدمه ، ولا يبقى لنا شك فيها حتى يجري فيه الاستصحاب .

وبالجملة : فقبل مراجعة الكتاب والسنة لانعلم شيئاً من أحكام الشرائع السابقة ،

ثم لا يخفى أنه يمكن ارجاع ما أفاده شيخنا العلامة^(١) أعلى الله في

(١) غرضه توجيه ما أفاده الشيخ (قده) من الجواب الثاني عن اشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا ، اذ الحكم الثابت في حق جماعة - وهم أهل الشرائع السابقة - لا يمكن اثباته في حق آخرين ، لتغاير الموضوع .

أما عبارة الشيخ في الجواب الثاني فهي : « وثانياً أن اختلاف الأشخاص وبعد المراجعة اليهما ومعرفة جملة منها يظهر منهما حالها أيضاً نسخاً وامضاء في هذا الشرع ، ولا يبقى حكم منها مشكوك النسخ حتى يبقى مجال للبحث عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه وعدمه .

وبيان آخر : بعد تسلّم أمرين - أحدهما انحصار طريق العلم بأحكام الشرائع السابقة بالكتاب والسنة ، والاخر اكمال هذه الشريعة والاذعان بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله بجميع ما يحتاج اليه الأمة الى يوم القيامة ، ووجوب التدين به سواء أكان موافقاً للشرع السابق أم مخالفاً له - لا يبقى شك في حكم واقعة ، لأن أحكام هذه الشريعة ولو بنحو العموم أو الاطلاق معلومة ، فلو علم حكم من أحكام الشرائع السابقة لم يجر فيه الاستصحاب ، لأنه بعد المراجعة الى أدلة أحكام هذه الشريعة يعلم بقاءه أو ارتفاعه ، ولا يبقى فيه شك حتى يستصحب .

وحيث انه لا يترتب على هذا البحث ثمرة عملية فلا جدوى في اطالة الكلام فيما ذكره الأعلام هنا من عدم اجداء جعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية كما أفاده المصنف ، وذلك لتفاوت نفس هذه القضايا الحقيقية بلحاظ موضوعاتها سعة وضيقاً ، فيمكن أن تكون القضية الحقيقية مختصة بأهل الشريعة السابقة كما اذا كانت بعنوان « يا أيها اليهود » أو « يا أيها النصارى » . ومن أن استصحاب بقاء الجعل قاصر عن اثبات بقاء المجعول ، لعدم حجية مثبتات الاصول . ومن التمسك بالاستصحاب التعليقي بعد سقوط التنجيزي وغير ذلك ، مع أن للتأمل فيما أفادوه مجالاً واسعاً .

المجنان مقامه في الذب " عن اشكال تغاير الموضوع في هذا

لا يمنع عن الاستصحاب ، والا لم يجر استصحاب عدم النسخ . وحله : أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه ، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً وحاصله : أن الموضوع للأحكام مطلقاً سواء أكانت من الشرائع السابقة أم هذه الشريعة هو كلي المكلف الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام والمعدومين ، لأن هذا الكلي ينطبق على الجميع من الموجود والمعدوم بوزان واحد ، فإذا شك في بقاء حكم من أحكام الشرائع السالفة صح استصحابه ، لوحة الموضوع .

وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله : أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلي بنحو الفضية الطبيعية - التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة كـ « الانسان نوع أو كلي » أو غيرهما من المعقولات الثانية المحمولة على الطبائع ، بحيث لا تكون الأفراد ملحوظة فيها ، لعدم حظ لها من هذه المحمولات ، حيث ان الأفراد لا تنصف بالكلية والنوعية ونحوهما - ولم يمكن ارادة هذا الظاهر في المقام ، ضرورة أن البعث والزجر وكذا ما يترتب على اطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب انما هي من الاثار المترتبة على الأفراد دون الكلي نفسه أي : من دون دخل للأشخاص فيها كما في مالكية كلي الفقير للزكاة ، والوقف على العناوين الكلية كعنوان الزائر والفقير ونحوهما من الكليات التي لا تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد ، في قبال الوقف على الجهات الخاصة كالوقف على الذرية ، حيث ان الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصة ، الجأنا ذلك الى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بارادة الفضية الحقيقية منه حتى يسلم من هذا الاشكال ، لا القضية الطبيعية التي عرفت حالها .

(١) متعلق بـ « ما أفاده » وقد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف (قده)

والصواب أن يقال : « في ذب الاشكال » أي : دفعه .

الاستصحاب^١ من الوجه الثاني^٢ الى ما ذكرنا^٣ ، لا ما يوهمه ظاهر كلامه من^٤ أن الحكم ثابت للكلي ، كما أن الملكية له^٥ في مثل باب الزكاة والوقف العام ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها^٦ ،

(١) أي: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة، وأشكال تغاير الموضوع هو الذي جعله الفصول من الوجوه المانعة عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث ان الموضوع لتلك الأحكام خصوص تلك الأمم ، وليس أهل هذه الشريعة موضوعاً لها ومخاطباً بها ، فأول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت مختل، وقد تقدم توضيحه سابقاً .

(٢) هذا بيان لـ « ما » الموصول في قوله : « ما أفاده » والوجه الثاني هو الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ عن اشكال تغاير الموضوع بقوله : « وثانياً : ان اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب ، والا لم يجز . . . الخ » وقد تقدم نقله عند شرح كلام المصنف : « ثم لا يخفى أنه يمكن . . . » .

(٣) من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الطبيعية التي تكون موضوعاتها نفس الطباع، ومحمولاتها المعقولات الثانية كالجنسية والنوعية والكلية ، مثلاً « الانسان نوع » قضية طبيعية بمعنى : أن الحكم ثابت لنفس الطبيعة، ولا يسري الى الأفراد أصلاً، لعدم صحة حمل الكلية والنوعية على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الانسان. (٤) بيان لـ « ما » الموصول في قوله : « ما يوهمه » وقد عرفت توضيحه ، وأن ظاهر كلام الشيخ ارادة القضية الطبيعية .

(٥) أي : للكلي ، و« له » خبر لـ « أن » يعني : كما أن الملكية ثابتة للكلي في مثل باب الزكاة . . . الخ .

(٦) أي : في الملكية. استشهد بهذا على ثبوت الحكم للكلي، ببيان: أن وزان

ضرورة "أن التكليف

جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاة للفقراء والوقف على العناوين الكلية كالزوار والفقهاء ونحو ذلك ، فان الملحوظ فيها هو الكلي دون الأفراد ، ولذا لا يملك أفراد كلي الفقير والفقير والزائر الزكاة وعوائد الوقف الا بالقبض ، ولو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذهما تقاصاً ممن هما عليه، ويمتنع عن أدائهما، ومن المسلم عدم جوازه الا اذا أذن لهم وليهم وهو الحاكم الشرعي في التقاص. ثم ان ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ من ارادة تعلق الحكم بالكلي من دون سراية الى الأفراد أفاده في الحاشية أيضاً بقوله : « وبعبارة أخرى : ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة ، دون نفس الأشخاص كسي يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك ، فالموضوع هنا كالموضوع في الأوقاف كالفقير والطلبة وغيرهما » ولم يورد المصنف عليه بشيء، وظاهره تسليم جواب الشيخ بناء على ارادة تعلق الحكم بالكلي بلا سراية الى الأفراد . ومن المعلوم مغايرة هذا التوجيه لما أفاده في المتن من حمل كلام الشيخ على ارادة القضية الحقيقية ، ولعله (قدّه) عدل عما ذكره في الحاشية ، لوضوح كون الخطابات الشرعية من القضايا الحقيقية .

١) تعليل لامكان ارجاع كلام الشيخ الى ما ذكره المصنف (قدّه) من ارادة القضية الحقيقية . وحاصل التعليل السذي تقدم بيانه بقولنا : « وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ... الخ » هو : أنه لا يمكن ارادة القضية الطبيعية هنا ، لامتناع تعلق التكليف بعثاً وزجراً بالطبيعة ، اذ لا يعقل انبعاثها وانزجارها . وكذا ما يترتب عليهما من الثواب والعقاب ، فان كل ذلك من آثار أفراد الطبيعة ووجوداتها ، لانفس الطبيعة من حيث هي، اذ لا معنى لبعثها وزجرها من دون دخول للأشخاص فيها، فامتناع تعلق التكليف بها وكذا ما يتبعه من الثواب والعقاب المترتبين على الاطاعة والعصيان يلجئنا الى ارجاع ظاهر كلام الشيخ وهو القضية الطبيعية الى القضية الحقيقية . هذا مضافاً الى : أن الملاكات الداعية

والبعث (٥) أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك^١ ، بل لا بد^٢ من تعلقه بالأشخاص ، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية^٣ . و كأن غرضه^٤ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص

الى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبيعة، لا بالطبيعة من حيث هي كما هو واضح.
(١) يعني : بحيث لا يكون للأشخاص دخل فسي التكليف وما يتبعه ، وضمير

« به » راجع الى الكلي .

(٢) اضراب على قوله : « لا يكاد » يعني : لا يكاد يتعلق التكليف بالكلي بما

هو كلي ، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص أي أفراد الكلي الموجودة خارجاً .

(٣) اذ لامعنى لاطاعة الطبيعة وعصيانها بعدكونهما من الأفعال الاختيارية التي

لاتصدر الا عن فاعل موجود خارجي، ولا يعقل صدورهما من الطبيعة من حيث هي مع الغض عن وجودها خارجاً ، فان وزان الاطاعة والعصيان وزان سائر الأفعال الارادية كالبيع والصلح والهبة ونحوها من الأفعال الصادرة من الأشخاص .

(٤) يعني: و كأن غرض الشيخ (قده) وهذا تقريب التوجيه، بيانه: أن غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين في زمان تلك

الشرائع، لا مطلقاً حتى تكون القضية طبيعية ويرد عليه الاشكال المتقدم، فالمقصود حينئذ أن الحكم ليس مختصاً بالأشخاص الموجودين ، بل بعم جميع الأفراد من الموجودين والمعدومين، وهذا هو القضية الحقيقية ، حيث انها عبارة عن قضية يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النفس الامرية سواء أكانت محققة أم مقدره ، فمعنى قولنا : « كل جسم مركب » أو « كل مستطيع يجب عليه الحجج » أو « كل

(*) (الأولى تبديل واو العطف بـ « من » ليكون بياناً للتكليف، اذ الثواب

والعقاب المترتبان على الاطاعة والعصيان من آثار خصوص التكليف البعني والزجري ، فارادة مطلق التكليف بأن يكون « البعث » من عطف الخاص على

العام مما لا يلائم التعليل ، فتدبر في العبارة .

مالك لأربعين غنماً يجب عليه الزكاة « هو : أن كل ما وجد وصدق عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب، أو كل من وجد وصدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنماً وجب عليه الحج أو الزكاة .

(١) وهم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلاً حتى لاتصير القضية خارجية كما توهمه الخصم .

(٢) لعله اشارة الى امكان ابقاء كلام الشيخ على ظاهره من ارادة القضية الطبيعية وصحة تعلق التكليف بالكلي كصحة تعلق الوضع كالملكية به . لكنه بعيد ، بل ممنوع ، لوضوح الفرق بين التكليف والوضع ، حيث انه لايعقل تعلق البعث والزجر والاطاعة والعصيان بالكلي من حيث هو مع الغض عن الأفراد، بخلاف الوضع كالملكية ، فانه لامانع من تعلقه بالكلي، اذ ليس فيه شيء من البعث وغيره مما ذكر ، ولذا يصح اعتبار الملكية للميت ، بخلاف التكليف ، فانه يسقط عن الشخص بمجرد موته ويبقى عليه الوضع على ما ثبت في محله .

أو اشارة الى : فساد تنظير المقام بمالكية كلي الفقير للزكاة ، وذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلي عليهم بلا توقيفه على شيء، بخلاف مالكية الفقير للزكاة، لعدم كفاية مجرد انطباق كلي الفقير عليه في مالكيته لها، لتوقفها على القبض ، مع أن غرض الشيخ (قده) ثبوت التكليف لنا كثبوته لهم بمجرد انطباق كلي المكلف علينا ، والمفروض عدم التفاوت في الانطباق المزبور .
أو اشارة الى صعوبة هذا التوجيه ، وبقاء الاشكال على ظاهر كلام الشيخ .

(*) أقول : الظاهر أنه ليس هنا ما يلجئنا الى توجيه كلام الشيخ (قده) وارجاعه الى القضية الحقيقية بعد امكان ابقائه على ظاهره من القضية الطبيعية من دون محذور، بأن يقال: ان القضية الطبيعية يراد بها تارة ما يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة من حيث هي ، ولا يلاحظ معها الأفراد أصلاً حتى يسري الحكم منها اليها ، بل الحكم مقصور على الطبيعة ، مثل « الانسان نوع » على ما تقدم

أنفأ . وأخرى ما يكون الموضوع فيها الطبيعة السارية ، بمعنى : أن موضوع القضية هي الطبيعة لامن حيث هي ، بل من حيث وجودها وسريانها في الأفراد من دون دخل لخصوصيات الأفراد، وهذا القسم هو مفاد القضية المحصورة ، كقولنا : « كل انسان حيوان » فان معناه حيوانية كل انسان موجود ، فالحكم يسري الى أفراده، بخلاف قولنا : « الانسان نوع » فان الحكم وهو النوعية لا يسري الى أفراده . وعلى هذا البيان لامانع من التحفظ بظاهر كلام الشيخ ، خصوصاً بملاحظة قوله : « المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة ... » فان الثبوت للجماعة معناه ثبوت الحكم لأفراد الكلي ، لانفس الكلي ، والا لم يصح هذا التعبير ، اذ لو كان مراده القسم الأول من القضية الطبيعية لم يكن الحكم ثابتاً للجماعة ، لما مر من أن الحكم في القسم الأول من القضية الطبيعية مقصور على الطبيعة ، ولا يسري الى الأفراد أصلاً . وقوله : « لادمخل لأشخاصهم فيه » يخرج القضية الخارجية التي تخيلها المستشكل .

وسريان الحكم من الطبيعة الى الأفراد بدون دخل خصوصيات الأفراد ليس الا مقتضى القسم الثاني من القضية الطبيعية . ومالكية الفقير للزكاة لعلها من هذا القبيل ، اذ لامانع من مالكية طبيعة الفقير من حيث سريانها في أفرادها لها من دون نظر الى خصوصياتها .

والفرق بين هذا القسم الثاني من القضية الطبيعية والقضية الحقيقية هو : أن الموضوع في الأول نفس الطبيعة، لكن بلحاظ سريانها في الأفراد في قبال القسم الأول منها الذي يكون الموضوع فيه الطبيعة من حيث هي من دون لحاظ وجودها وسريانها، ولذا يكون محمولها من المعقولات الثانية كالنوعية والجنسية . والحكم في هذا القسم لا يسري الى الأفراد ، فلا يحمل « النوع » أو « الجنس » على أفراد الانسان أو أفراد الحيوان، بخلاف القسم الاخر من القضية الطبيعية الملحوظ فيها سريانها في الأفراد ، فان الحكم فيها يسري الى أفرادها . وهذا في القضية

وأما ما أفاده من الوجه الأول^١ فهو^٢ وان كان وجيهاً بالنسبة الى

(١) وهو الجواب الأول الذي أفاده الشيخ عن اشكال صاحب الفصول (قدهما)

بقوله : « وفيه : أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين ، فاذا حرم في
في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن
الاستصحاب أصلاً... الخ » وحاصله : أنه بناء على كون القضية خارجية كما أفاده
صاحب الفصول يكون الموضوع وهو المدرك للشريعتين واحداً ، فلا مانع من
جريان استصحاب عدم النسخ في حقه .

(٢) جواب « وأما » واشكال على ما أفاده الشيخ ، ومحصل الاشكال : أن هذا

الجواب أخص من المدعى وهو حجية استصحاب عدم النسخ مطلقاً في حق
الطبيعية المحصورة مثل « كل انسان حيوان » فان الحكم فيه يسري الى أفراد
الانسان ، وذاك في الطبيعية غير المحصورة مثل « الانسان نوع » .

وأما الموضوع في القضية الحقيقية فهو الأفراد النفس الأمرية سواء أكانت
محققّة أم مقدرة . والطبيعة ملحوظة فيها مرآتاً للأفراد ، حيث ان عدم تنابها
الموجب لامتناع استحضارها تفصيلاً بالقوى الجسمانية المتناهية تأثيراً وتأثراً
أوجب لحاظ الطبيعة عنواناً ومرآتاً لها ، فالحكم في القضية الحقيقية ثابت لنفس
الأفراد ، والطبيعة تلاحظ فيها مرآتاً لها . بخلاف القضية الطبيعية ، فان الملحوظ
فيها بكلا قسميها من المحصورة وغيرها هو نفس الطبيعة اما بدون لحاظ السريان
واما معه .

إذا تمهد ما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من الأخذ بظاهر كلام الشيخ ، كما عرفت
من أن القضية الطبيعية المحصورة تنطبق عليه ، لأن الحكم فيها ثابت للكلي باعتبار
وجوده ، وهو عين ما أفاده من ثبوت الحكم الكلي للجماعة من دون تدخل
لأشخاصهم . والملكية الثابتة للعناوين الكلية كملكية الخمس للسيد والزكاة للفقير
وغير ذلك من هذا القبيل .

وبالجملة : فلامحوج الى ارتكاب خلاف الظاهر في كلامه ، فلاحظ وتأمل .

٥٠٦ منتهى الدراية ج ٧
جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين^(١) ، الا أنه^(٢)

غير مجد في حق غيره من المعدومين ،

الجميع لخصوص مدرك الشريعتين كما أفيد، ولا يجدي تتميم الحكم في المعدومين بما أفاده (قده) من قيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة . وذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء أكانت جارية في حق أهل شريعة واحدة أم أهل شريعتين مشروطة بوحدة الموضوع والاتحاد في الصنف ، فمع انتفاء هذا الشرط لاتجري القاعدة في حق المعدومين وان كانوا مع الموجودين من أهل شريعة واحدة فضلا عن أهل شريعتين ، والمفروض انتفاء هذا الشرط في المقام ، لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين ببناء على القضية الخارجية التي هي مبنى جوابه الأول بقوله : « انا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين . . . الخ » هو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين ، وهذا يوجب التغاير بينهما ، حيث ان المعدومين بناء على القضية الخارجية ليس لهم يقين بالثبوت ، لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين ، والمفروض أن الحكم الاستصحابي مختص بموضوعه وهو « من كان على يقين فشك » ولا يثبت في حق من لا يقين ولا شك له .

وبالجملة : فقاعدة الاشتراك لاتجري هنا ، لعدم الاشتراك في الموضوع حتى يجري الاستصحاب في حق المعدومين . وكذا لا يجري في حقهم ما استصحابه مدرك الشريعتين من الحكم ، لاختصاص الحكم الظاهري بموضوعه ، وهو من جرى في حقه الأصل العملي ، دون غيره ممن لا يجري في حقه ، لعدم كونه موضوعاً له كالمعدومين ، فانه لا يقين لهم بالثبوت كما لا شك لهم في البقاء حتى يجري الاستصحاب في حقهم .

(١) اذ المفروض تحقق ركني الاستصحاب من اليقين والشك بالنسبة اليه .

(٢) يعني : الا أن ما أفاده في مدرك الشريعتين غير مجد في حق غيره من

المعدومين ، وهذا اشارة الى اشكال الأخصية من المدعي .

استصحاب عدم النسخ ٥٠٧
ولا يكاد^(١) يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة
أيضاً^(٢)، ضرورة^(٣) أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب(هـ)

(١) هذا إشارة الى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتتميم الحكم في
المعدومين من قاعدة الاشتراك، وقد عرفت تقريره بقولنا: « ولا يجدي تتميم الحكم
في المعدومين بما أفاده . . . الخ » وضمير « فيهم » راجع الى المعدومين ،
والمراد بالحكم في قوله : « يتم الحكم » هو الحكم المستصحب ، وقوله :
« بضرورة » متعلق بـ « يتم » .

(٢) يعني : كعدم تمامية الحكم للمعدومين بالاستصحاب ، وغرضه : أنه كما
لا يثبت الحكم للمعدومين بالاستصحاب ، لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني
الاستصحاب كذلك لا يثبت لهم بقاعدة الاشتراك وان زعمه الشيخ .

(٣) تعليل لقوله : « ولا يكاد يتم الحكم » وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا : « وذلك
لأن قاعدة الاشتراك سواء أكانت جارية . . . الخ » واجماله كما في حاشيته على
الرسائل أيضاً هو « أن قضية قاعدة الاشتراك ليست إلا أن الاستصحاب حكم من
كان على يقين فشك ، لأن الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين
منه فشك يكون حكم الكل ولو من لم يكن على يقين منه » وحاصله : أن قاعدة
الاشتراك لا تقتضي اعتبار الاستصحاب في حق المعدومين كاعتباره في حق الموجودين ،
اذ يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني(قده)
ومن المعلوم تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العملية بموضوعه وهو اليقين
بالثبوت والشك في البقاء ، وذلك مفقود في المعدومين بناء على القضية الخارجية
كما هو مبني أول جوابي الشيخ عن اشكال صاحب الفصول ، اذ الاحتياج
الى قاعدة الاشتراك لاتمام المدعى انما هو في الجواب النقضي الذي تعرض له
بقوله : « انا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين . . . الخ » دون الجواب

(*) الذي هو ظاهر كلام الشيخ (قده) لا الحكم المستصحب ، بأن يقال :

ان الحكم الذي يستصعبه مدرك الشريعتين يثبت في حق المعدومين بقاعدة

حكم كل من كان على يقين فشك ، لا أنه " حكم الكل ولومن لم يكن كذلك بلاشك ، وهذا واضح .

الحلي المبني على القضية الطبيعية أو الحقيقية، اذ بناء على الجواب الحلي لاحاجة الى قاعدة الاشتراك ، حيث ان للمعدومين أيضاً يقيناً وشكاً كالموجودين ، فيجري في حقهم الاستصحاب بلاشكال .

(١) أي: لأن الاستصحاب، يعني : أن مقتضى الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم المتيقن والشاك ، لا أن الاستصحاب حكم الكل ولومن لم يكن متيقناً وشاكاً كما هو المفروض في المعدومين . وعليه فلا يمكن تميم المدعى وهو جريان الاستصحاب في حق المعدومين بقاعدة الاشتراك .

(٢) أي : وكون الاستصحاب متقوماً باليقين والشك وعدم جريانه في حق غير المتيقن والشاك واضح .

الاشتراك من دون حاجة الى يقين المعدوم وشكه ، حيث ان دليل الاشتراك يثبت الملازمة بين المعدوم والموجود في الحكم الواقعي، فاذا ثبت هذا الحكم ظاهراً بالاستصحاب الجاري في حق الموجود ثبت في حق المعدوم أيضاً ، للاشتراك بينهما .

توضيح وجه عدم ارادة الحكم المستصحب هو: أنه مبني على حجية الأصل المثبت، حيث ان مفاد قاعدة الاشتراك الملازمة بين المعدوم والموجود في الأحكام الواقعية ، فان ثبت حكم في حق الموجود بعلم أو علمي ثبت في حق المعدوم أيضاً، للملازمة المزبورة ، حيث ان العلم أو الأمانة غير العلمية كخبر العادل يثبت اللوازم والملزومات والملازمات كما ثبت في محله . وان ثبت بأصل من الاصول العملية فثبوته في حق غير الموجود موقوف على حجية الأصل المثبت ، بأن يستفاد من الاستصحاب الجاري في حق الموجود ثبوت الحكم له، لأنه مؤدى الاستصحاب، وللمعدوم أيضاً، لأنه ملازم لمؤدى الاستصحاب . مثلاً اذا ثبت التلازم بين القصر والافطار للمسافر وثبت بأمانة معتبرة « أن المقيم عشراً في محلين يقصر » فلا اشكال

في ثبوت الافطار بها أيضاً ، لأنه ملازم لوجوب القصر . وأما اذا ثبت وجوب القصر بأصل عملي فثبوت ملازمه وهو وجوب الافطار به منوط بحجية الأصل المثبت ، وحيث انه سيأتي في التنبيه الاتي عدم حجيته ، فلا يثبت بالاستصحاب الجاري في حق الموجود حكم المعدوم ، نظير التوضؤ بماء مشتبّه بالمتنجس ، حيث ان استصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسة أعضاء الوضوء مع ما بينهما من الملازمة، ضرورة أن بقاء الحدث ملازم لنجاسة الماء الموجبة لنجاسة ملاقيه من البدن ، هذا ما قيل .

لكن الحق اندفاع اشكال مثبتية الاستصحاب هنا، وذلك لأن المفروض اثبات الحكم الثابت لمدرك الشريعتين بالاستصحاب لغيره بقاعدة الاشتراك ، لانفس الاستصحاب حتى يرد عليه اشكال المثبتية . فعليه اذا جرى الاستصحاب في حق مدرك الشريعتين وأثبت له الحكم، ثبت نفس هذا الحكم أيضاً لغيره وهو المعدوم بقاعدة الاشتراك ، لا بالاستصحاب الجاري في حق مدرك الشريعتين حتى يقال : انه مثبت .

وبالجملة : فان كان مراد الشيخ (قده) بتتميم المدعى في المعدومين بقاعدة الاشتراك هو الحكم المستصحب فاشكال الاثبات غير وارد عليه ، كما أن تنظيره باستصحاب بقاء الحدث فيمن توضأ بماء مشتبّه بالمتنجس في غير محله، اذ لا يراد في المقام اثبات الملازم وهو حكم المعدوم باستصحاب مدرك الشريعتين حتى يكون نظير استصحاب بقاء الحدث ، بل يراد اثبات الحكم للمعدوم بقاعدة الاشتراك ، فالفرق بينهما واضح .

والصحيح ما أفاده المحقق النائيني (قده) من انكار استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة. أما بناء على كون كل حكم في الشريعة اللاحقة مجعولا بجعل جديد فالأمر واضح ، لأنه حينئذ تكون أحكام الشريعة السابقة بأجمعها منسوخة ، فلا شك حتى يستصحب شيء من أحكامها ، بل الشك انما هو في جعل المماثل

.

أو المضاة لما في الشريعة السابقة ، ولا معنى لاستصحاب حرمة شيء مثلا لاثبات مماثلها في الشريعة اللاحقة . وأما بناء على عدمه وكون جملة من الأحكام السابقة ممضاة في شريعتنا فلأن استصحاب الحكم السابق لاثبات تعلق الامضاء به يكون من الاصول المثبتة التي لانقول بحجيتها (١) .

والمختار وان كان هو الاحتمال الأول . لكن لامانع من الاستصحاب بناء على الاحتمال الثاني ، ولا يلزم اشكال المثبتية ، اذ ليس المراد بالامضاء الابقاء حكم الشريعة السابقة في شريعتنا ، ومن المعلوم أن مقتضى الاستصحاب ليس الا ذلك .

[Faint bleed-through text from the reverse side of the page, mostly illegible.]

(١) أجود التقريرات ، ٤١٥/٢

السابع^(١): لاشبهة في أن قضية أخبار الباب هو انشاء حكم مماثل

التنبيه السابع : الاصل المثبت

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو البحث عن حجية الأصل المثبت وعدمها ولذا اشتهر هذا بتنبيه الأصل المثبت ، ولا يخفى أن البحث في هذا التنبيه من أهم المباحث المتعلقة بالاستصحاب وسائر الاصول العملية ، لما نبهنا عليه في أول التنبيهات من أنها تتعلق بأركان الاستصحاب من اليقين والشك والآخر الشرعي المترتب على المستصحب . وهذا التنبيه يبحث فيه عن اختصاص جريان الاستصحاب بما اذا ترتب أثر شرعي على نفس المستصحب على ما سيظهر ، وأنه لا يشمل الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية كاستحباب خضاب اللحية التي هي لازم عادي لبقاء حياة الطفل المستصحبة، وعليه فلا بد من البحث عن عموم دليل الاستصحاب وشموله للأثر مع الوسطة غير الشرعية ، وعدمه . ولولم يكن الاستصحاب المثبت للأثر المترتب على واسطة غير شرعية حجة، فعدم حجية مثبتات سائر الاصول الفاقدة لجهة التنزيل والاحراز يكون بالأولوية .

وبهذا ظهر غموض ما أفاده المحقق الميرزا الاشتياني (قدّه) من قوله : « لا يخفى عليك أن هذا الأمر لا يتعلق له بأحد الأمور التي ذكرها دام ظله من أن كان الاستصحاب الابتكالف ركيك »^(١) وذلك لما عرفت من أن البحث عن اختصاص الأثر بنفس المستصحب وعمومه لأثر الوسطة غير الشرعية مع كثرة الفروع المترتبة عليه مما يلزم على الفقيه تنقيحه . وفي شرح المحقق الاشتياني عن مجلس درس الشيخ الأعظم أن أول من عنون عدم حجية الأصل المثبت هو الشيخ الكبير في كشف الغطاء وتبعه الفقهاء من بعده .

وكيف كان فقد تعرض المصنف قبل الخوض في المقصود لأمرين : الأول فيما استفاد من أخبار الاستصحاب، الثاني لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي يترتب

للمستصحب (٥) في استصحاب الاحكام^(١) ولاحكامه^(٢) في استصحاب

على المتيقن على الاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع، وبعديان الأمرين
أخذ في مباحث الأصل المثبت .

وأما ما أفاده في الأمر الأول بقوله : « لاشبهة في أن قضية أخبار الباب »
فتوضيحه : أنه بعد وضوح انتفاض اليقين وجداناً وكونه طريقاً ، وامتناع تعلق
حرمة النقض به لا بد أن يراد من حرمة النقض ووجوب الإبقاء انشاء حكم مماثل
للمتيقن السابق ان كان حكماً ، كما اذا كان المتيقن وجوب الجلوس مثلاً في المسجد
الى الزوال ، وشك في بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال ، فالمجموع حينئذ وجوب
مماثل لذلك الوجوب . أو انشاء حكم مماثل لحكم المتيقن ان كان موضوعاً ،
كما اذا كان المتيقن عدالة زيد يوم الجمعة وشك في بقائه يوم السبت ، فان المجموع
حين الشك في بقائه مثل أحكام العدالة الواقعية كجواز الإتمام به وقبول شهادته ،
لأن المجموع أحكام العدالة حقيقة ، لأن موضوعها هو العدالة الواقعية ، لا العدالة
المشكوكه ، ومن المعلوم تقوم جعل الحكم المماثل بالشك ، ولذا يرتفع بار تفاع الشك .
وبالجملة : فمعنى وجوب ابقاء المتيقن هو جعل مثل ماله من الآثار الشرعية
ان كان المتيقن بنفسه حكماً شرعياً ، أو جعل مثل أحكامه ان كان المتيقن موضوعاً
ذا أثر شرعي كالعدالة والفقاهة والفقر والغنى كما مر آنفاً .
وأما الأمر الثاني فسيأتي بيانه .

(١) يعني : كما اذا كان المستصحب حكماً كالوجوب ، فوجوب ابقائه هو جعل
وجوب مماثل له حال الشك .

(٢) معطوف على « للمستصحب » يعني : انشاء حكم مماثل لأحكام المستصحب
في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالعدالة والحرية والحياة .

(*) لا يخفى مغايرة هذا التعبير لما أفاده الشيخ (قدّه) بقوله : « ان معنى
عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن
ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع » وجه المغايرة أن كلام الشيخ ناظر

الموضوعات. كما لاشبهة^١ في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب

(١) هذا إشارة الى الأمر الثاني وهو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي على الاستصحاب . ومحصل ما أفاده فيه بقوله : « كما لاشبهة » هو : أن الأثر الشرعي تارة يترتب على نفس الحكم الواقعي، وأخرى على ما هو أعم منه ومن الظاهري، وكذا الأثر العقلي، فالصور أربع . لاشكال في لزوم ترتيب الأثر الشرعي على الحكم الثابت بالاستصحاب في الصورتين الأوليين، كما اذا فرضنا أن لوجوب الجلوس في الى ترتيب ما للمتيقن من الأحكام الشرعية في ظرف الشك في بقاءه، وهذا لا يكون مطرداً ، اذ ربما لا يكون للحكم المتيقن أثر شرعي حتى يجب ابقاؤه بدليل الاستصحاب . وآثاره العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ووجوب اطاعة وغيرها غير قابلة للجعل بعد وضوح أن مفاد الأصل العملي لا بد أن يكون مما تناله يد التشريع . وعليه فما أفاده المصنف أولى ، لاطراد « الحكم المماثل » في جميع الموارد سواء أكان المستصحب حكماً شرعياً أم موضوعاً له ، وعدم محذور في جعل الحكم المماثل في كلا الموردين . وقد تعرض المصنف (قدّه) لهذا المطلب في حاشية الرسائل ، فراجع .

لكن يمكن دفع الاشكال بأن تعبير الشيخ بعد كلامه المتقدم بقوله : « اذا عرفت هذا ... فان كان- أي المستصحب- من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه ، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق » مانع عن ورود الاشكال على ما أفاده في صدر التنبيه ، اذ لافرق في الالتزام بجعل الحكم الظاهري بأدلة الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً وبين كونه موضوعاً ، هذا .

وأما تعبير المصنف بـ « لاشبهة » الظاهر في ارسال ذلك ارسال المسلمات فمبني على ما استقر عليه رأيه من اقتضاء أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل، والا فلا يلتزم مع الآراء المتشككة في مفادها واختلافها في اقتضاء بعضها حجبية مثبتاته .

المسجد بعد الزوال أثراً شرعياً بعنوان ثانوي كوجوب صلاة ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلاً ، أو بعنوان أولي كعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة ، أو عدم جواز اجارة نفسه للصلاة عن الغير ، أو الحج أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمته بهذه الواجبات ، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتبت عليه هذه الحرمات . أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاة ركعتين فيه سواء أكان موضوع وجوب هذه الصلاة وجوب الجلوس واقعاً ، أم أعم منه ، إذ الاستصحاب يثبت الحكم الواقعي ظاهراً في ظرف الشك ، فكل أثر شرعي يترتب على الحكم الواقعي يترتب عليه باستصحابه لحرز الموضوع تبعداً فيما كان الأثر مترتباً على الواقع ، وحرزه وجداناً فيما كان الأثر مترتباً على الأعم من الواقع والظاهر .

كما لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر العقلي في الصورة الرابعة وهي ترتبه على الحكم الواقعي بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري كوجوب المقدمة وحرمة الضد بناء على عقليتهما ، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة مثلاً بالاستصحاب ثبت وجوب مقدمتها وحرمة ضدها .

كما لا إشكال أيضاً في عدم ترتب الأثر العقلي في الصورة الثالثة وهي ترتبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري ، وذلك لعدم احراز موضوعه بالاستصحاب ، فإذا كان الاجزاء مثلاً حكماً عقلياً مترتباً على الوجوب الشرعي بوجوده الواقعي ، فهو لا يترتب على وجوب صلاة الجمعة الثابت بالاستصحاب ، إذ لا يثبت به الا وجوبها تبعداً ، والمفروض أن اجزاء صلاة الجمعة عن الظهر منوط بوجوبها واقعاً . كما لا يثبت باستصحاب الطهارة الحديثة اجزاء الصلاة المأتي بها استناداً الى استصحابها ، حيث ان الاجزاء عقلاً مترتب على الطهارة بخصوص وجودها الواقعي ، لا الأعم منه ومن الظاهري ، ولذا يقال بعدم الاجزاء في الأحكام الظاهرية .

من " الآثار الشرعية والعقلية. وانما الاشكال "

فتلخص : أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تبعداً بالاستصحاب الجاري في الموضوع أو الحكم، وكانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه ، إذ المفروض أنه تمام الموضوع لها سواء أكانت عرضية كالحرمة والنجاسة للعصير المغلي إذا شك في ذهاب ثلثيه، فإن هذين الحكمين بناء على القول بالنجاسة يترتبان عرضاً على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه، أم طولية، كما إذا فرض ترتب مانعية الحرير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفاً ، فإذا شك في خلوصه وجرى فيه الاستصحاب وثبت به تبعداً خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه وما يترتب عليها من المانعية .

(١) بيان لـ « ما » في قوله : « ما للحكم » وقد تقدم آنفاً تقريب ترتب الآثار الشرعية والعقلية على الحكم المستصحب، وأنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية والعقلية ، إلا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي .

(٢) هذا شروع في المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذي هو المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه . ومحصل ما أفاده في ذلك : أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي ، وكان لذلك اللازم أثر شرعي ، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا ؟ فمن قال بحجية الأصل المثبت يقول : نعم ، ومن قال بعدمها يقول : لا . أما مثال اللازم العقلي فكملاقة الثوب المتنجس للماء الذي شك في بقائه على الكرية ، فإن استصحاب كربيته الى زمان الملاقة يلزمه عقلاً ملاقة الثوب للماء في حال الكرية ، ويترتب على هذا اللازم العقلي طهارة الثوب التي هي أثر شرعي .

وبالجملة : فالمستصحب هو كرية الماء ، ولازمه العقلي هو ملاقة الثوب له في حال الكرية، والأثر الشرعي المترتب على هذا اللازم العقلي هو طهارة الثوب. وأما مثال اللازم العادي للمستصحب فكنبات اللحية الذي هو لازم لحياة الغائب فإذا جرى استصحاب حياته المستلزم بقاءه عادة لنبات لحيته أو بياضها فهل يثبت

في ترتيب (٥) الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية^(١) عادية كانت

باستصحابها هذا اللازم العادي حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها واستحباب تسريحها وتدويرها مثلاً ؟

وبعبارة أخرى : محل النزاع في الأصل المثبت هو : أن الاستصحاب كما يثبت الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة كحرمة تقسيم أموال الغائب وحرمة تزويج زوجته وغيرهما من الأحكام المترتبة على الحياة ، كذلك تثبت الاثار الشرعية المترتبة على لوازم الحياة عقلاً أو عادة كالمثاليين المزبورين أولاً ، مع وضوح عدم عرضية الحكم الثابت لنفس المستصحب كالحياة المترتب عليها وجوب الانفاق على زوجته وحرمة تزويجها وتقسيم أمواله مع الحكم الثابت لللازم المستصحب عادة كنبات اللحية الذي هو لازم عادي للحياة ، فان حكمها الشرعي كحرمة حلقها واستحباب تسريحها وتدويرها مثاليين في عرض حكم نفس الحياة ، بل في طوله ، لوساطة اللازم العادي بينهما .

(١) احتراز عما اذا كانت الوساطة أثراً شرعياً ، كما اذا كان للمستصحب آثار شرعية طولية بحيث كان كل سابق منها موضوعاً للاحقه ، نظير استصحاب طهارة الماء التي يترتب عليها أولاً جواز الوضوء به ، وثانياً جواز الدخول في الصلاة ، وثالثاً مالكية المصلي للأجرة اذا كانت صلاته استيجارية ، ورابعاً جواز تبديل الأجرة بمال آخر الى غير ذلك من الاثار الشرعية ، فان جميع هذه السلسلة من المبدأ والمنتهى أحكام شرعية يترتب كل لاحق منها على سابقه ، فكل مستصحب (*) لا يخفى أنه يعتبر في محل النزاع أن يكون اللازم كنبات اللحية مترتباً على بقاء المستصحب لاعلى حدوثه وبقائه ، اذ مع تيقن حدوثه يكون هو بنفسه أيضاً كالمستصحب متيقن الحدوث ومورداً للاستصحاب ، ومعه لاحاجة الى الأصل المثبت والبحث عن حججه وعدمها ، لكفاية استصحاب نفس اللازم في ثبوت أثره الشرعي .

أو عقلية^١ . ومنشؤه^٢ أن مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب

يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميع أحكامه الشرعية وان كانت في غاية الكثرة، اذ المفروض أن كلها شرعي، ويترتب جميعها على المستصحب بلا واسطة أمر تكويني، ويكون مثل هذا الاستصحاب أجنبياً عن الأصل المثبت، لعدم كون شيء من الوسائط أمراً عقلياً أو عادياً .

(١) قد عرفت مثال كل من الوسطة العادية والعقلية .

(٢) أي : ومنشأ الاشكال في حجية الاستصحاب المثبت وعدمها، أن مفاد الاخبار . . . الخ، وتوضيحه : أن هنا مقامين : أحدهما ثبوتي والآخر اثباتي . أما المقام الأول فمحصل ما أفاده فيه : أن الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب التي هي منشأ اعتبار الأصل المثبت وعدمه ثلاثة :

الأول : أن مفساد « لاتنقض اليقين بالشك » التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعي المترتب عليه بلا واسطة، كالتعبد بالطهارة الحدئية المشكوكة لجواز مس كتابة القرآن .

الثاني : أن مفاد الاخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً ولو بواسطة، بمعنى كون الملحوظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب، سواء أكان بلا واسطة أم معها كمثال نبات اللحية على ما تقدم آنفاً، وكاستصحاب بقاء النار بلحاظ أثر احراق مال الغير وهو الضمان. فالمقصود من اطلاق دليل الاستصحاب هو : أنه كما يصدق نقض اليقين بالشك اذا لم يرتب المكلف أثر الحياة مثلاً بلا واسطة - كوجوب الانفاق وحرمة تقسيم ماله - على استصحاب الحياة، كذلك يصدق نقض اليقين بالحياة بالشك فيها اذا لم يرتب أثر الحياة مع الوسطة كحرمة حلق اللحية المترتبة على النبات الذي هو لازم عادي لبقاء الحياة. وعليه فالمطلوب بقوله عليه السلام : « لاتنقض اليقين بالحياة بالشك فيها » ترتيب جميع آثار الحياة الشرعية سواء ترتبت عليها بلا واسطة أم معها .

الثالث : أن مفاد الاخبار تنزيل الشيء والتعبد به بماله من اللوازم العقلية والعادية

متهى الدراية ج ٧
 والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الاثر بلا واسطة^(١)، أو تنزيله^(٢)
 بلوازمه^(٣) العقلية أو العادية

بحيث لا يختص التعبد بالملزوم كالحياة مثلا، بل يشمل كلا من الحياة ولازمها العادي.
 ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين المتقدمين، حيث ان
 التعبد في هذا الوجه وارد على كل من الملزوم واللازم، فمعنى استصحاب
 حياة زيد مثلا التعبد بها وبلازمها العادي معاً كنبات اللحية. بخلاف الوجهين
 الأولين، فان يد التعبد فيهما لاتنال اللوازم العقلية والعادية أصلا، بل يسه
 فيهما مقصورة على الأثر الشرعي، غاية الأمر أن التعبد في الوجه الأول يكون
 بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة. وفي الوجه الثاني
 يكون بلحاظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب ولو مع الواسطة من دون أن
 تنال يد التعبد نفس الواسطة العقلية أو العادية التي هي على الفرض موضوع للأثر
 الشرعي كموضوعية نفس المستصحب له.

ثم انه غير خفي على ذي مسكة اختلاف هذه الوجوه في اقتضاء الحجية
 للأصل المثبت وعدمه، حيث انه بناء على الوجه الأول لامقتضي لحجيته، لاختصاص
 التعبد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة، وبناء على الوجهين الأخيرين
 يكون المقتضي لحجية الأصل المثبت فيهما موجوداً، وتصل النوبة الى علاج
 المانع وهو معارضة الأصل في الثابت للأصل في المثبت كما عن كاشف الغطاء(قده)
 وسيأتي بيانه في التعليقة انشاء الله تعالى.

(١) هذا اشارة الى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول: أن يكون مفاد
 لاتنقض اليقين بالشك... الخ» وضميرا «به، وحده» راجعان الى «المستصحب».
 (٢) معطوف على «تنزيل» وضميره راجع الى «المستصحب» وهذا اشارة
 الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أن يكون مفاد الأخبار تنزيل الشيء والتعبد
 به... الخ».

(٣) أي: مع لوازم المستصحب من العقلية والعادية بحيث تنالها يد التعبد

كما هو 'الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات ، أو بلحاظ '٢) مطلق ماله من الاثر ولو بالواسطة بناء على صحة التنزيل (X) بلحاظ

والتنزيل كما تنال نفس المستصحب .

(١) يعني : كما أن تنزيل الشيء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق والامارات ، حيث ان تنزيلها لا يختص بنفس مؤدياتها ، بل يعمها ولوازمها ، فان قيام البينة على كون اليوم من شهر رمضان مثلاً كما ثبت أنه من رمضان كذلك ثبت ثانوية الغد للشهر ، وهكذا ، فالاثار الشرعية من استحباب الغسل والصلوات والأدعية المترتبة على أيامها ولياليها المتصفة بوصف خاص من حيث الزوجية والفردية وكذا تعيين ليالي القدر تترتب على البينة المزبورة . وبالجملة : فالتنزيل في الأصل المثبت نظير التنزيل في الامارات التي لها كشف وحكاية عن الواقع .

(٢) معطوف على قوله : «بلحاظ» وهذا اشارة الى الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا: «الثاني: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً... الخ» وكان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول ، لأن هذا قسم منه ، حيث ان تنزيل المستصحب وحده يكون تارة بلحاظ أثر خاص بلا واسطة ، وأخرى بلحاظ مطلق الأثر ولو مع الواسطة ، فمورد التعبد والتنزيل في كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط ، والاختلاف انما هو في الأثر المترتب على تنزيله من كونه خصوص الأثر بلا واسطة أو مطلقاً ولومع الواسطة . وعليه فالأولى سوق العبارة هكذا : « بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة » .

(X) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ ، ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لادخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادة . وحديث أثر الأثر أثر وان كان صادقاً ، الا أنه اذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً ، وذلك ضرورة أنه لا يكاد يكون الأثر الشرعي لشيء أثرأ شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادة أصلاً بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المسامحي العرفي الا فيما عد أثر الواسطة أثرأ لذيها ، لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بينهما عدأ شيئاً واحداً ذا وجهين ، وأثر أحدهما أثر الاثنين ، كما يأتي الاشارة اليه ، فافهم .

أثر الواسطة أيضاً^(١) لاجل أن أثر الأثر أثر^(٢)، وذلك^(٣) لان مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً

(١) يعني: كصحة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم وهو ذو الواسطة، وقوله: «بناء على صحة التنزيل» إشارة الى بعض وجوه اعتبار الأصل المثبت، توضيحه: أن استصحاب بقاء الموضوع معناه جعل مثل ماله من الآثار الشرعية مطلقاً سواء أكانت ثابتة له بلا واسطة أم معها، حيث ان الأثر المترتب على أثر شيء يعد أثرًا لذلك الشيء، فيترتب عليه باستصحابه وان لم يترتب موضوعه وهو الواسطة بين المستصحب وأثر أثره، لعدم كونها أثرًا شرعياً حتى تنالها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبد الواحد يجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب سواء أكانت مع الواسطة أم بدونها. وأما نفس الواسطة فلعدم قابليتها للجعل التشريعي لاثبتت بالاستصحاب.

(٢) هذا تعليل لقوله: «بناء على صحة التنزيل» يعني: أن ثبوت أثر الأثر انما هو لأجل كونه من آثار الشيء المستصحب، فاستصحابه كاف في تحققه من غير حاجة الى جعل آخر وتعبد ثانوي، بل استصحاب نفس الشيء ذي الواسطة كاف في ثبوت أثرها الشرعي.

(٣) يبان لمنشئية الاحتمالين اللذين ذكرهما في أخبار الاستصحاب لحجية الاستصحاب المثبت وعدمها، ومحصله: أنه بناء على كون مفادها تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط لا يترتب على استصحاب الشيء الا الآثار الشرعية المجعولة لنفسه دون الأحكام الشرعية الثابتة للوازمه، فاستصحاب الحياة مثلا يثبت آثارها من حرمة تقسيم المال وحرمة تزويج الزوجة ونحوهما، دون أحكام لازمها كنبات اللحية. وبناء على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشيء مع لوازمه بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعة الأثر المنطبقة على آثاره مطلقاً ولو مع الواسطة، فالتعبد في هذه الصورة واحد، وفيما قبله متعدد، لشمول التنزيل لكل من الشيء ولوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياة المشكوكة مع مالها من

عليها، لعدم^(١) احرازها حقيقة^(٢) ولا تعبداً، ولا يكون^(٣) تنزيله بلحاظه، بخلاف^(٤) ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظه^(٥) ما يعسم آثارها،

اللوازم منزلة الحياة المعلومة». وضمير «مفادها» راجع إلى «الأخبار» وضمير «هو» إلى «مفادها» وضمير «نفسه، عليه» راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب، وضمير «عليها» إلى الواسطة، والمراد بـ «ما» الموصول في «ما كان» الآثار الشرعية المترتبة على الواسطة.

(١) تعليل لقوله: «لم يترتب» وحاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الواسطة على استصحاب ذي الواسطة فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء وحده بلحاظه أثر نفسه هو عدم احراز الواسطة التي هي موضوع حكمها لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبداً، إذ المفروض اختصاص التعبد والتنزيل الاستصحابي بذوي الواسطة، فلا وجه أصلاً لترتيب حكم الواسطة باستصحاب ذيها.

(٢) أي: وجداناً، وعدم احراز الواسطة وجداناً واضح كما مر، وكذا عدم احرازها تعبداً، لما عرفت من اختصاص التنزيل بذوي الواسطة وعدم شموله للواسطة.

(٣) معطوف على «عدم» ومتمم لعللة عدم ترتب أثر الواسطة على استصحاب ذيها، يعني: أن علة عدم ترتب أثرها على استصحاب ذي الواسطة هي عدم احراز الواسطة، وعدم كون تنزيل المستصحب بلحاظه مطلق آثاره وإن كانت مع الواسطة، إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الواسطة على استصحاب ذيها. كما تقدم سابقاً، وحق العبارة أن تكون هكذا: «ولعدم كون تنزيله بلحاظه» وضمير «تنزيله» راجع إلى «الشيء» وضمير «بلحاظه» إلى «ما» الموصول المراد به أثر الواسطة.

(٤) يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث.

(٥) معطوف على «بلوازمه» يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظه مطلق آثاره كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، وحاصله: أن التنزيل إذا كان بأحد

فانه^١ يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها .
 والتحقيق^٢ أن الاخبار انما تدل على التعبد

هذين النحوين ترتب على المستصحب آثار لو ازمه كما مر تفصيله، وضمير «آثارها»
 راجع الى «الواسطة» .

(١) هذا متفرع على هذين الاحتمالين اللذين أشار اليهما بقوله : « بخلاف
 ما لو كان تنزيله بلوازمه... الخ » ضرورة أن لازمهما ترتب أحكام الواسطة باستصحاب
 ذيهما كما مر تفصيله آنفاً . وضمير « فانه » للشأن ، وضمير « باستصحابه » راجع
 الى الشيء ، و« ما » الموصول فاعل « يترتب » وضمير « بوساطتها » راجع الى
 « الواسطة » يعني : فانه يترتب بسبب استصحاب الشيء أحكامه الثابتة له بوساطة
 الواسطة العقلية أو العادية . هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لحال الثبوت
 وبيان الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب . وأما المقام الثاني فسيأتي .

(٢) هذا شروع في المقام الثاني وهو بيان أحد المعاني المذكورة بحيث يكون
 هو المدار في مقام الاستدلال ، واجماله : تعيين الاحتمال الأول ، وهو كون التنزيل
 بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطة . وتفصيله منوط ببيان أمور :
 الأول : أنه قد تقدم كون مفاد « لانتقض » جعل حكم مماثل للمستصحب أو
 لحكمه ، لاجعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقلية والعادية ، وذلك لأن
 اليقين في باب الاستصحاب طريقي ، فالتعبد الاستصحابي لا بد أن يتعلق بما تعلق
 به اليقين ، فاذا كانت الحياة مثلاً متيقنة سابقاً ، وشك في بقائها كان مورد التعبد
 لامحالة نفس الحياة ، لأن اليقين تعلق بها لا بغيرها من لوازمها .
 فالنتيجة : أنه لا يترتب على استصحاب الحياة الا أحكام نفسها ، دون آثار

لوازمها التي لم يتعلق بها يقين وشك .

الثاني : أن لوازم المستصحب على قسمين : أحدهما : أن تكون لازمة له
 حدوثاً وبقاء كضوء الشمس ، والآخر : أن تكون لازمة له بقاء فقط كنبات اللحية،
 ومحل الكلام هو القسم الثاني ، اذ لا أثر للقسم الأول بعد كونه بنفسه مجرى

الأصل المثبت ٥٢٣
بما كان^(١) على يقين منه فشك بلحاظ^(٢) ما لنفسه من آثاره وأحكامه ،

الاستصحاب ، لتعلق اليقين والشك به كملزومه .

الثالث : أن شرط التمسك باطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب ، اذ الاطلاق منوط بعدم البيان ، ومن المعلوم أنه صالح للبيانية كما ثبت في محله ، فلا ينعقد معه اطلاق الدليل .

اذا عرفت هذا فاعلم : أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين ، لأن جواز الأخذ بهما منوط باطلاق دليل التنزيل حتى يكون ناظر ألى التعبد بالملزوم واللوازم معاً كما هو مقتضى الاحتمال الثاني ، أو الى لحاظ مطلق الأثر ولو كان أثر الواسطة كما هو مقتضى الاحتمال الثالث . وقد عرفت توقف الاطلاق على عدم البيان الذي ينتقض بالقدر المتيقن التخاطبي ، لصلاحيته للبيانية . وهذا موجود فيما نحن فيه لأن المتيقن من «لاتنقض اليقين بالشك» بعد وضوح طريقه اليقين وعدم موضوعيته هو عدم نقض ما تعلق به اليقين أعني به نفس الملزوم كحياة الغائب دون لوازمه المترتبة على بقائه كنبات اللحية ، اذ ليست نفس اللوازم متعلقة لليقين حتى يجري فيها الاستصحاب كي يثبت به آثارها الشرعية . كما أن مطلق الاثار الشرعية ولو مع الواسطة ليس ملحوظاً في استصحاب الملزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الاثار ، لتوقف هذا اللحاظ على الاطلاق الذي عرفت عدم تماميته ، لوجود القدر المتيقن .

فالنتيجة : قصور أخبار الاستصحاب عن اثبات حجية الأصل المثبت ، وأن المتعين من الاحتمالات الثلاثة المذكورة فيها هو الاحتمال الأول الذي مقتضاه عدم اعتبار الاستصحاب المثبت .

(١) أي : بالمتيقن ، لأن اليقين طريق اليه بالخصوص ، فان اليقين بالحياة لم يتعلق بلازمها كالنبات ، والاستصحاب لا يجري الا فيما تعلق به اليقين وهو الحياة ، فلا بد أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقن أيضاً ، لأنه المتيقن والمشكوك دون غيره .

(٢) متعلق بـ «التعبد» و«من آثاره» بيان لـ «ما» الموصول ، وقد عرفت

ولا دلالة لها^١ بوجه^٢ على تنزيله^٣ بلوازمه التي لا تكون كذلك^٤ كما هي^٥ محل ثمرة الخلاف، ولا على تنزيله^٦ بلحاظ ماله مطلقاً

آنفاً أن التعبد بآثار نفس المتيقن انما هو لتيقنه في مقام التخاطب، وضمائر «منه لنفسه، آثاره، أحكامه» راجعة الى الموصول.

(١) أي: للأخبار. وجه عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة. حتى يكون الاستصحاب المثبت حجة بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدمتا في المقام الأول أعني به مرحلة الثبوت. هو ما مر من وجود القدر المتيقن المانع عن انعقاد الاطلاق للأخبار.

(٢) يعني: لاصراحة كما هو واضح، ولا ظهوراً اطلاقاً، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبي.

(٣) أي: تنزيل ما كان على يقين منه وهو المتيقن مع لوازمه التي لا تكون متيقنة سابقاً ولم يكن المكلف على يقين منها. وبهذا أشار الى أمرين: أحدهما منع الاحتمال الأول وهو تنزيل المتيقن مع لوازمه. وثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محل البحث في الأصل المثبت، وهي ما تترتب على المستصحب بقاء فقط. وقد تقدم توضيحه في الأمر الثاني في توضيح قوله: «والتحقيق أن الأخبار...».

(٤) أي: متيقنة سابقاً، اذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها، لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين والشك فيها.

(٥) أي: اللوازم التي ليس المكلف على يقين منها محل ثمرة الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم ولو كانت مترتبة على الحدوث والبقاء، لما عرفت من أنها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.

(٦) معطوف على «تنزيله» يعني: ولا دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب مع لوازمه بحيث تكون نفس اللوازم أيضاً مورداً للاستصحاب، ولا على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة، اذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين كان الاستصحاب المثبت حجة. لكن تسميته بالأصل

ولو^١ بالواسطة ، فان^٢ المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه (هـ) وأما

المثبت بناء على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله : «على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك» لا تخلو من المسامحة ، وضميرا «تنزيله ، له» راجعان الى «الشيء» .

(١) بيان للاطلاق ، والمراد بالواسطة هي العقلية والعادية ، وهذا اشارة الى منع الاحتمال الثاني .

(٢) هذا تعليل لقوله : « ولا دلالة لها بوجه » وقد اتضح مما مر ، وحاصله : أنه لا اطلاق في الأخبار حتى تدل على أحد هذين التنزيلين اللذين بني عليهما الاستصحاب المثبت . وذلك لما عرفت من أن المتيقن في مقام التخاطب - وهو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره مطلقاً ولومع الواسطة - مانع عن انعقاد الاطلاق في الأخبار ، فلا سبيل الى استظهار أحد هذين التنزيلين المبني عليهما اعتبار الاستصحاب المثبت ، لا بتناؤه على اطلاقها المسدود بابه . وضميرا «نفسه» لوازمه راجعان الى « ما كان على يقين منه » وهو الشيء المتيقن المستصحب .

(*) لا يخفى أن المصنف (قده) في حاشية الرسائل منع الاطلاق أيضاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب^١ ، لكن المنع به منوط بصلاحيته لذلك ، وهو غير ظاهر كما سيظهر وجهه ان شاء الله تعالى . وقد ذهب شيخنا المحقق العراقي (قده) الى انصراف الاطلاق الى خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة وان كان للشارع جعل مطلق ما يترتب على المستصحب من الآثار الشرعية أعم من كونها بلا واسطة أو معها^٢ .

ولعل الأولى في منع الاطلاق أن يقال : ان الاطلاق منوط بصدق اللفظ بمعونة مقدمات الحكمة على مصاديقه حقيقة ثم دعوى انصرافه عنه من جهة التشكيك في الصدق وأنس الذهن ، كصحة اطلاق «مالا يؤكل» على الانسان حقيقة وانصرافه عنه .

آثار لوازمه فلا 'دلالة هناك على لحاظها

(١) هذه نتيجة القدر المتيقن، يعني: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل المستصحب بلحاظ آثار نفسه لا مطلق آثاره حتى آثاره لوازمه يتضح عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت من توقف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، والمفروض صلاحية القدر المتيقن للبيانية، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

والحاصل: أن محذور حجية الأصل المثبت عند المصنف اثباتي، فقوله «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قدهما) من كون المحذور عنده ثبوتياً، قال: «ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل الأفي الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لاحكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع».

وحاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فإن التنزيل من كل شخص لا بد أن يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله، ومن المعلوم أن الأثر المتمشي من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذي تناله يد وضعه ورفع، وحيث أن مثل نبات اللحية ليس في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل لا تنقض اليقين بالشك - غير ناظر إلى أثر الوساطة من وأما إذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي فلا معنى للتمسك بمقدمات الحكمة لاثبات ارادة كلا المعنيين منه، إذ لأقل من الشك المنذفع بأصالة الحقيقة. وفي المقام حيث أن صدق عنوان «النقض أو رفع اليد» على عدم ترتيب أثر اللازم مجازي قطعاً، فلا وجه للتمسك بأصالة الإطلاق في «لا تنقض اليقين بالشك عملاً» وعليه فلا موضوع للإطلاق كي يمنع منه بالقدر المتيقن في مقام التخاطب كما عليه الماتن، أو الانصراف كما ادعاه شيخنا المحقق العراقي.

أصلاً^١، ومالم يثبت لحاظها بوجه أيضاً^٢ لما كان وجه لترتيبها

أول الأمر ، هذا .

ووجه تعريض كلام الماتن به هو : دعوى امكان شمول « لانتفض » لآثر الواسطة كاستحباب خضاب اللحية وان لم يصلح لاثبات نفس الواسطة أعني نبات اللحية، لعدم كونه مجعولا تشريعياً. وعليه فللشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعم من كونه بلا واسطة أو معها، إذ المفروض مجعولية كل أثر يترتب على المستصحب سواء ترتب عليه بلا واسطة أم معها . لكن هذا الاطلاق الممكن تحققه غير متحقق ، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبي المانع من الاطلاق ، هذا .

(١) يعني: لا بالصراحة كما هو واضح، ولا بالاطلاق، لما عرفت من عدم تحققه مع وجود القدر المتيقن . ويمكن أن يراد بقوله : « أصلاً » كلا اللحاظين : تنزيل المستصحب مع لوازمه ، وتنزله بلحاظ آثاره مطلقاً ولو مع الواسطة . وضمير « لحاظها » راجع الى « آثار » .

(٢) يعني : كلحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب الابلحاط المستصحب والتعبد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب الابلحاط والتعبد بتلك اللوازم ، والمفروض أنه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ والتعبد ، فلا وجه لترتيبها . وقوله « بوجه » يراد به أحد الاحتمالين من تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزله بلحاظ مطلق آثاره . وغرضه أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلالة الدليل في مقام الاثبات على لحاظها، وبدون دلالة عليه لا يترتب شيء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه . وضمير « ترتيبها » راجع الى « آثار » وضميراً « عليه ، باستصحابه » راجعان الى المستصحب المستفاد من قوله : « ما كان على يقين منه » .

فتلخص من جميع ما تقدم عدم حجية الأصل المثبت عند المصنف (قده) لكن قد استثنى من هذه الكلية موارد ثلاثة يأتي التعرض لها عند شرح المتن

عليه باستصحابه كما لا يخفى (٥) .

المتعلق بها .

(*) هذا كله بناء على كون مفاد « لاتنقض » انشاء حكم ظاهري مماثل كما عليه الشيخ الأعظم والمصنف (قدهما) وكذا الحال بناء على كونه « وجوب الالتزام بالمتيقن والبناء على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع » كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني (قده) أو كونه « اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق من حيث المحرزية » كما يظهر من تعريفه للاستصحاب. أو كونه « وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقاءه من حيث الجري العملي على طبقه » كما هو ظاهر شيخنا المحقق العراقي (قده) .

أما الأول فهو مختاره في مباحث القطع من « أن المجعول في الاصول المحرزة هو الجهة الثانية من المرتبة الرابعة من مراتب القطع أعني البناء على وجوده وعمد القلب عليه المقابل للجحود المجتمع مع اليقين »^(١) وظاهر هذا الكلام وان كان مقتضياً لاعتبار الأصل المثبت ، لأن الالتزام بشيء واقعاً يقتضي الالتزام بلوازمه ، فيكون التعبد به مستلزماً للتعبد بلوازمه . الا أنه ممنوع ، اذ لو ثبت الملزوم واقعاً لزم الالتزام به وبلوازمه ، لكن المفروض اقتصار التعبد الاستصحابي على مورده - وهو نفس الملزوم - دون لوازمه ، ولا بد من الالتزام به بهذا المقدار ، وأما آثار لوازمه غير المتيقنة سابقاً فهي خارجة عن مورد التعبد .

لكن استفادة وجوب الالتزام القلبي من خطاب « لاتنقض » ممنوعة ، لما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) : من استحالة الالتزام الجدي بالواقع مع فرض الشك فيه ، والمفروض أنه لاجل للحكم المماثل حتى يكون الالتزام به حقيقة التزاماً بالواقع عنواناً . وأما الالتزام بالواقع بناء فهو لكونه تشريعاً محرماً لا معنى لتعلق الأمر به ، لامتناع الالتزام بشيء على أنه من الدين مع عدم احرازه^(٢) .

وأما الثاني فهو مقتضى تعريفه الاستصحاب بقوله : « فالأحسن تعريفه على

(٢) نهاية الدراية ، ٣/٩٨

(١) أجود التقريرات ، ٢/٩

المختار من أخذه من الأخبار بالحكم الشرعي ببقاء الاحراز السابق من حيث أثره وهو الجري العملي على طبقه ، لامن حيث ثبوت الواقع به ^(١) وهذا التعريف وان كان موهماً لحجية الأصل المثبت ، بدعوى أن اعتبار كون المكلف محرزاً للواقع في اللاحق يفتضي كونه متيقناً بلوازمه بقاء . لكنه ممنوع أيضاً ، اذ ليس مقصوده من اعتبار المحرزية ما يقال في الأمارات من اعتبارها وصولاً تاماً ، لصراحة التعريف في أن ابقاء الاحراز انما هو من حيث أثره أعني الجري العملي ، لعدم اليقين بالبقاء حسب الفرض ، والمفروض أن موضوع النهي في أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك ، ومن المعلوم أن فعلية الحكم تستدعي فعلية موضوعه - أي اليقين والشك الفعليين - لا الغاءه ، فليس الشك مفروضاً كعدم حتى يكون خطاب « لاتنقض » كدليل اعتبار الأمانة دالاً على الغاء احتمال الخلاف .

وأما الثالث فهو مختار شيخنا المحقق العراقي ، ومقتضاه حجية الأصل المثبت بدعوى : أن مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع الى التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ مطلق الأعمال المترتبة عليه ولو بواسطة أثر عقلي أو عادي ، فالمهم انتهاء التعبد الى العمل ولو بوسائط عديدة . لكنه ممنوع بانصراف التنزيل الى تطبيق القضايا الشرعية وتوسعة موضوعاتها . ومعها لا يشمل التنزيل لغيرها من القضايا العقلية والعادية ^(٢) .

والمتحصل : أنه لاوجه لاعتبار مثبتات الاستصحاب على شيء من الاحتمالات المتطرفة في « لاتنقض » وان اختلفت في كون المحذور ثبوتياً أو اثباتياً .

وعلى فرض تمامية المقتضي لاعتبار الأصل المثبت ، فقد ادعى الفصول تبعاً للشيخ الكبير عدم حجيته ، لتعارض الأصل في الثابت والمثبت ، كما اذا استصحاب عدم وجود الحائل على البشرة فتوضاً وصلى ، فان مقتضاه صحة وضوئه وصلاته لأن لازم عدم الحائل هو وصول الماء الى البشرة . وفي قبالة استصحاب عدم

الغسل المتيقن قبل الوضوء ، ومقتضاه بطلان الوضوء ، ويسقط الاستصحابان بالتعارض ، فلا جدوى في حجية الأصل المثبت .

وأجاب الشيخ الأعظم (قده) عنه بأن الاستصحاب اما أن يكون حجة بالأخبار أو من باب الظن النوعي ، فعلى الأول يكون الأصل المثبت حاكماً على أصالة عدم الثابت ، اذ مع فرض حجية استصحاب عدم الحائل في لازمه العادي والعقلي يكون نفس التعبد بعدم الحائل تبعداً بوصول الماء الى البشرة ، ولا مجال حينئذ لأصالة عدم تحقق الغسل ، لانتفاء الشك فيه بمجرد التعبد بالملزوم .

وعلى الثاني فلازم فرض التعارض حصول وصفين وجدانيين متناهين ، وهو محال ، ضرورة أن الظن بالملزوم مستلزم للظن بلازمه واقعاً واعتقاداً ، ولو فرض اجتماع أركان الاستصحاب في جانب الثابت كان معناه الظن بعدم وصول الماء الى البشرة ، ومن المعلوم استحالة اجتماع ظن المكلف بوصول الماء اليها الناشء من استصحاب عدم الحائل مع الظن بعدم وصوله اليها الذي يقتضيه أصالة عدم وصوله . وعليه فلاوجه للمعارضة المدعاة أصلاً .

نعم قد يتصور تعارض الأصلين بناء على استناد حجية الأصل المثبت السى أن أثر الأثر أثر ، وهذا ما أفاده المحقق الميرزا الاشتياني ^(١) (قده) ووافق بعض أعظم العصر على ما في تقرير بحثه الشريف ^(٢) ومحصله : أنه - بناء على اقتضاء التعبد بالملزوم لترتب جميع آثاره الشرعية حتى الآثار مع الوسطة - تصير آثار الوسطة آثاراً لنفس الملزوم ، وان لم يثبت نفس اللازم بهذا التعبد ، لعدم تعلق اليقين والشك به ، وحينئذ فالأصل في الملزوم كأصالة عدم الحاجب يقتضي الحكم بصحة الوضوء والصلاة ، والأصل في نفس الوسطة أي اللازم كأصالة عدم تحقق الغسل يقتضي عدم ترتب الآثار الشرعية على صب الماء على أعضاء الوضوء ، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزوم .

ثم ناقش فيه المحقق الاشتياني (قده) بوجهين أحدهما : « أن مناط تقديم الحاكم على المحكوم موجود هنا ، لتعدد رتبة الأصليين ، حيث ان الشك في الأثر الشرعي مسبب أولاً وبالذات عن الشك في الملزوم ، لتقدمه بحسب الرتبة ، فإذا حكم الشارع بثبوت الملزوم لجريان الأصل فيه ثبت كون الأصل في الوساطة مما لا يترتب عليه أثر ، والأصل الذي لا يترتب عليه أثر خارج عن أدلة الاستصحاب تخصصاً ، فتأمل . »

لكن فيه : أن ضابط حكومة الأصل السببي على المسببي لا ينطبق على المقام ، لأن المترتب على الأصل السببي أعني استصحاب عدم الحاجب هو انغسال العضو ، وليس ذلك حكماً شرعياً ، ومن المعلوم أنه لا بد أن يكون المسبب حكماً شرعياً ، ولعله أشار إليه بالأمر بالتأمل .

وثانيهما : أن الوساطة وان لم تكن مجعولة ، إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالوساطة فلا معنى لجريان الأصل فيها

وفيه : أنه ان أريد تعلق التنزيل بالوساطة كتعلقه بذاتها بأن ينزل الشك في الحاجب بمنزلة عدمه والشك في وصول الماء الى البشرة بمنزلة عدمه بمعنى البناء على وصوله كان ذلك التزاماً بالتعارض ، ضرورة أن اليقين سابقاً بعدم وصول الماء مع الشك الفعلي في وصوله يوجب جريان استصحاب عدم الوصول ، وهو يعارض تنزيل عدم الوصول بمنزلة وصوله . وان أريد ترتب أثر الوساطة وهو صحة الضوء من حيث كون أثر الأثر أثراً للمستصحب وهو عدم الحاجب من دون تعلق تنزيل بالوساطة - وان كان خلاف صريح كلامه : « إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالوساطة » - فمرجهه السى الوجه الأول وهو حكومة الأصل السببي على المسببي المانعة عن جريان الأصل المسببي ، لارتفاع موضوعه بالأصل السببي ، ويرد عليه ما ورد على ذلك الوجه من عدم انطباق ضابط حكومة الأصل السببي على المسببي على المورد ، لعدم كون المسبب أثراً شرعياً .

نعم "لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها" محسوباً بنظر العرف

(١) هذا اشارة الى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجبية الأصل المثبت، وهذا المورد مما استثناه الشيخ (قده) من الأصل المثبت، ومحصله: أنه اذا كانت الوسطة في غاية الخفاء بحيث يعد أثرها أثراً لنفس المستصحب عرفاً بلا واسطة، كاستصحاب رطوبة الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على أرض متنجسة جافة، فإن نجاسة الثوب ليست أثراً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي للأرض، بل هي أثر لسراية النجاسة من المتنجس الى ملاقيه بواسطة الرطوبة، والسراية واسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة وبين النجاسة التي هي أثر السراية، لكنه يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للأرض المتنجسة بدعوى خفاء الوسطة وهي السراية، بحيث يسرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض، لامن آثار السراية، فاذا كانت النجاسة من آثار المستصحب عرفاً فلا محالة يشمله دليل الاستصحاب، لاتباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

(٢) أي: من آثار لوازم المستصحب اذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من آثار نفس المستصحب، لخفاء الوسطة بحيث يعدون الأثر أثراً لنفس المستصحب لاللواسطة، وضمير «نفسه» راجع الى المستصحب.

فالحق أن يقال: انه لا دليل على كون أثر الأثر أثراً للمستصحب وان أطلق ذلك عليه عرفاً، لكنه اطلاق مسامحي تطبيقي لا يعاب به. فالاستصحاب لا يجري في الملزوم لاشكال المثبتية حتى يعارضه استصحاب عدم اللازم، بل يجري الأصل في اللازم كعدم انفسال العضو في المثال المزبور بلامعارض، الا اذا طرأ الشك في وجود الحاجب بعد الوضوء واحتمل التفاته اليه حين الوضوء، فان استصحاب عدم انفسال العضو لا يجري حينئذ، لجريان الأصل الحاكم وهو قاعدة الفراغ في الوضوء، بل تجري القاعدة مع عدم احتمال الالتفات أيضاً على وجه قوي، وقد تقدم بعض الكلام في التنبيه الأول، فراجع.

من آثار نفسه ، لـخفاء^(١) ما بوساطته ، بدعوى^(٢) أن مفاد الاخبار عرفاً ما يعمه أيضاً^(٣) حقيقة^(٤) ،

(١) تعليل لكون أثر الواسطة محسوباً بنظر العرف من آثار نفس المستصحب يعني : أن كمال خفاء الواسطة أوجب أن يعد العرف أثرها أثر المستصحب ، وضمير « بوساطته » راجع الى « ما » الموصول المراد به الواسطة ، يعني : لـخفاء الواسطة التي ثبت الحكم بوساطتها .

(٢) متعلق بـ « لا يبعد » ودليل لنفي البعد ، ومحصله : أنه بعد كون أثر الواسطة لشدة خفائها مما يعد عرفاً أثراً لنفس المستصحب يترتب على استصحابه ذلك ، لأن مفاد أخبار الاستصحاب عرفاً هو التبعد بآثار المستصحب التي منها آثار واسطته الخفية التي تعد آثاراً لنفس المستصحب ، وضمير « يعمه » راجع الى « ما » الموصول في « ما كان » .

(٣) يعني : كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقة كذلك يشمل أثر الواسطة الخفية .

(٤) يعني : لامسامحة في مرحلة التطبيق حتى يقال كما قيل : انه لا عبرة بالمسامحات العرفية التطبيقية بعد فرض وضوح المفاهيم بحدودها ، ففيما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الواسطة الخفية أثر حقيقة لنفس الواسطة ، وعده أثراً للمستصحب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق ، ولا عبرة بها في هذه المرحلة ، وانما هي معتبرة في مرحلة تشخيص المفاهيم العرفية . وعليه فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت اذا كانت الواسطة خفية .

والمصنف (قده) دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحة في التطبيق ، حيث ان رفع اليد عن أثر الواسطة الخفية مع جريان الاستصحاب في ذي الواسطة يكون من نقض اليقين بالشك حقيقة ، كما اذا جرى استصحاب بقاء الرطوبة في المثال المزبور أعني الثوب الملاقي للأرض الجافة المتنجسة ، ولم يترتب أثر النجاسة على الثوب عد هذا من نقض اليقين بالشك ، لأن اليقين برطوبة الثوب

كما لا يبعد^٢ ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً

الملاقي للأرض المزبورة يقتضي اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشك، لأن العرف يرون نجاسة الثوب الملاقي للأرض المتنجسة من آثار رطوبة الثوب لا من آثار الواسطة وهي السراية .

(١) الظاهر أنه إشارة إلى ما نبه عليه في حاشية الرسائل من اشكال بعض الأجلة من السادة - وهو على ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الأعظم قدس الله أسرارهم من أن ترتيب أثر الواسطة الخفية على استصحاب ذي الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة، ومن المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات. وقد دفع المصنف هذا الاشكال عن الشيخ بقوله : « بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً يعمه حقيقة » وقد تقدم تقريبه .

وبعبارة أخرى : لو استظهر الشيخ (قدس) من خطاب « لاتنقض » وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالخصوص على المستصحب، ومع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطة الخفية من باب المسامحة في التطبيق من دون انطباق « لاتنقض » عليه حقيقة، كان الاشكال عليه بعدم العبرة بمسامحات العرف في محله . إلا أن الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً ، ومن المعلوم أنه كما يكون تطبيق هذا المعنى حقيقياً عند عدم وجود الواسطة أصلاً ، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطة، لكن لخفائها يترتب الأثر حقيقة عرفية على ذي الواسطة. ومن الواضح أجنبية هذا عن المسامحات العرفية التطبيقية كي يشكل عليها بعدم اعتبارها، وإنما هو توسعة في نفس مفهوم « لاتنقض » وصدقه حقيقة على مورد خفاء الواسطة.

(٢) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، ولم أعثر على من تعرض له قبل المصنف، قال في حاشية الرسائل « ويلحق بذلك - أي خفاء الواسطة - جلاؤها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة

بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً^(١)، أو بواسطة^(٢) ما

يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كما هو كذلك في المتضايقين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوة زيد لعمره مثلاً يلزم تنزيل بنوة عمرو له، فيدل دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ماله من الأثر^(١) ومحصله: أن وضوح الوساطة وجلاءها إن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما وبين ذبها تنزيلاً كما يمتنع التفكيك بينهما واقعاً كالمضايقين كان التعبد بأحدهما تعبدًا بالآخر، فالتعبد بأبوة زيد مثلاً لعمره ملازم عرفاً للتعبد ببنوة عمرو لزيد. وكذا التعبد بأخوة بكر في الرضاع مثلاً لبشر الذي هو ولد بطني للرضعة ملازم للتعبد بأخوة بشر لبكر، وهكذا سائر الأمور المتضايقة. ثم إن ما أفاده (قده) من الوساطة الجلية ينقسم إلى قسمين: الأول ما أشار إليه بقوله: «ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً» وهذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العلة التامة أو الجزء الأخير منها، إذ كما لا تفكيك بين العلة ومعلولها واقعاً، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف.

(١) قيد لقوله: «لا تفكيك» كما أن «تنزيلاً» قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك» يعني: أن الارتباط بين المستصحب والوساطة يكون بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعاً ولا تنزيلاً.

(٢) معطوف على قوله: «بوساطة» وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الوساطة الجلية، وهو يكون في موردين: أحدهما: لازم الشيء، والآخر ملازمه. أما الأول فكضوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب في بقاء قرص الشمس في قوس النهار ترتب على لازمها - وهو الضوء - أثره الشرعي أعني طهارة الأرض والحصر والبواري المجففة بضوئها، فإن استصحاب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب بقاء ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعي وهو الطهارة المزبورة.

وكالوجود بالنسبة إلى الحاتم، فإن استصحاب حياته والتعبد ببقائها يستلزم التعبد

لاجل وضوح ازومه له أو ملازمته^(١) معه بمثابة عد أثره أثراً لهما ،

ببقاء جوده وترتيب الأثر الشرعي المترتب عليه .

وكالفوت الذي هو لازم عدم الاتيان بالفريضة في الوقت ، فان استصحاب عدم الاتيان بها في وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذي هو الأثر الشرعي المترتب على الفوت ، الى غير ذلك من النظائر .

والفارق بين هذا القسم والقسم الأول المشار اليه بقوله : « بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً » هو امتناع التفكيك واقعاً في الأول ، وامكانه في الثاني ، لوضوح عدم ملازمة الحياة للوجود واقعاً بحيث يستحيل انفكاكهما ، وانما تكون الملازمة عرفية .

وأما الثاني فهو على ما مثل له في حاشية الرسائل كالمتضايقين ، فان تنزيل أبوة زيد لعمره مثلاً يلزم تنزيل بنوة عمرو له . وكذا سائر المتضايقات (*) .

(١) هذا الضمير وضميرا « لزومه ، أثره » راجعة الى الموصول المراد به الواسطة ، وقوله : « لزومه » ناظر الى لوازم المستصحب ، و« ملازمته » ناظر الى ملازماته ، وضميرا « له ، معه » راجعان الى المستصحب ، وضمير « لهما » راجع الى المستصحب والواسطة التي عبر عنها بـ « ما » الموصول ، و« بمثابة » متعلق بـ « وضوح » أي : وضوح اللزوم أو الملازمة بمثابة . . . الخ . وحاصل العبارة « أو بواسطة واسطة عد أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب أو ملازمتها معه أثراً للمستصحب أيضاً » وكلمة « بمثابة » مستغنى عنها ظاهراً .

الا أن يقال : ان « مثابة » خبر لـ « هو » المقدر العائد الى « ما » الموصول فكأنه قيل : « أو بواسطة ما هو بمثابة يعد أثره أثراً لهما لأجل وضوح لزومه . . . الخ » لكن العبارة على كل حال لا تخلو عن مسامحة .

(*) لا ريب في ثبوت الأمور المذكورة في الواسطة الجلية ، لكنه ليس استثناء من الأصل المثبت ، بل لكونها بنفسها مجرى الأصل ، وسيأتي بيانه في تعليقه التنبيه الاتي .

فان^(١) (٥) عدم ترتيب مثل هذا الاثر^(٢) عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك

(١) الظاهر أنه تعليل لترتيب أثر الواسطة الخفية والجلية على المستصحب ، بتقريب : أن النهي عن نقض اليقين بالشك كما يشمل أثر المستصحب بلا واسطة أصلاً ، كذلك يشمل أثره بلا واسطة عرفاً وان كان هناك واسطة حقيقة كنجاسة أحد أحد المتلاقيين مع رطوبة أحدهما ، فان العرف يرى النجاسة من آثار الملاقاة مع الرطوبة ، وان كانت هي بالدقة من آثار سراية شيء من أجزاء المنتجس الى ملاقيه ، لكن المتبع في باب الاستصحاب هو النظر العرفي دون الدقي .

وعليه ففي كل مورد يكون أثر الواسطة بنظر العرف أثراً للمستصحب يشمله اطلاق «لاتنقض اليقين بالشك» الثابت بمقدمات الحكمة ، فهذا الدليل بنفسه يثبت أثر الواسطة باستصحاب ذبيها ، وخفاء الواسطة وجلالها لزوماً أو ملازمة للمستصحب مناشيء لكون أثر الواسطة أثراً له حتى يصح شمول «لاتنقض» له .

(٢) أي : أثر الواسطة الجلية أو هي مع الخفية .

(*) قد عرفت في التوضيح ما استظهرناه من قوله : « فان عدم ترتيب مثل هذا الاثر ... الخ » من أنه دليل لحجية الأصل المثبت في كل من الواسطة الخفية التي أفادها الشيخ ، والواسطة الجلية التي أبداه الماتن . لكن في تقارير بحث سيدنا الفقيه الأعظم الاصفهاني (قده) : «أن نظر الشيخ في استثناء الواسطة الخفية الى الدليل الأول ، بتقريب : أن أثر الأثر ليس أثراً للمستصحب الا اذا كانت الواسطة خفية ، فيشمله حينئذ «لاتنقض» بلا عناية ، اذ المفروض كون أثر الواسطة أثراً لذبيها ، فنفس تنزيل المستصحب كاف في التعبد بأثر الواسطة . ونظر المصنف في استثناء الواسطة الجلية الى الدليل الثاني ، فحاصل كلامه هو المنع عن اقتضاء التعبد بشيء التعبد بلوازمه الا اذا كانت الملازمة جلية عند العرف ، بحيث لا يرون التفكيك بينهما ، ففي مثله يكون التعبد بالملزوم موجباً للتعبد باللازم ، فتثبت الآثار المترتبة على اللازم بالتعبد كالآثار المترتبة على الملزوم بسبب التعبد به »^(١) .

أيضاً^١ بحسب^٢ ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً ،

(١) يعني : كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضاً ليقينه بالشك ، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الوسطة المذكورة على المستصحب نقضاً ليقينه بالشك ، وضمير « عليه » راجع الى المستصحب .

(٢) متعلق بقوله : « نقضاً » وإشارة الى دفع ما توهم من أن التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الوسطة الجلية أو التي لا يمكن التفكيك بينها وبين المستصحب حقيقة وتنزيلاً يكون من باب المسامحة العرفية في التطبيق التي لا عبرة بها أصلاً ، كما أشرنا اليه عند شرح قوله : « فافهم » فيما يتعلق بالوسطة الخفية ونقلنا هناك بعض عبارات المصنف في حاشية الرسائل ، فلاحظ .

وحاصله : أن هنا تنزليين يتعلق أحدهما بالملزوم والآخر باللازم ، فترتيب آثار اللازم على المستصحب منوط بتنزيل آخر غير تنزيل الملزوم ، بخلاف كلام الشيخ ، إذ ليس فيه الا تنزيل واحد وهو تنزيل المستصحب ، و آثار اللازم تترتب عليه بنفس ذلك التنزيل ، لأنها آثار نفس المستصحب عرفاً ، فلا حاجة في ترتيبها عليه الى تنزيل آخر . وما نسبه السيد السي الشيخ (قد هما) هو ظاهر كلامه في الرسائل : « نعم هنا شيء وهو : أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي هو من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب ، وهذا المعنى يخلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسطة عن أنظار العرف » . فان كون أثر الوسطة شرعاً معدوداً عرفاً من آثار نفس المستصحب كلف في ترتيبه على المستصحب بتنزيل واحد ، وهو تنزيل المستصحب ، من دون حاجة الى تنزيل آخر متعلق بالوسطة ولو بدلالة التزامية يقتضيها تنزيل المستصحب .

وبالجملة : فلاخفاء في مراد الشيخ (قد ه) لأنه يدعي كفاية تنزيل المستصحب في ترتيب أحكام الوسطة الخفية على المستصحب ، لكون أحكامها أحكاماً ، ومعه لا حاجة الى تنزيل آخر .

فافهم^(١) .

ثم لا يخفى^(٢) وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية

(١) الظاهر أنه إشارة إلى أجنبية المقام عن المسامحات التطبيقية العرفية، حيث أنه إن كان أثر الواسطة أثراً لنفس المستصحب عرفاً بمعنى توسعة العرف مفهوم موضوع الحكم بحيث يصدق على كل من المستصحب والواسطة، فإطلاق « لا تنقض » الثابت بمقدمات الحكمة يفترض ترتيب أثر الواسطة على المستصحب وإن لم يكن أثراً لنفسه، لكن لا تنفك الواسطة عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوي التزمي يفترضه التنزيل الأولي المطابقي. فعلى التقديرين لا يكون ثبوت أثر الواسطة للمستصحب بسبب المسامحة العرفية التطبيقية حتى يتوهم عدم اعتباره .

(٢) لا يخفى أن نفي حجية مثبتات الأصول وإثبات حجية مثبتات الأمارات مع اشتراكهما في التعبد بالمؤدى أوجب سؤال الفرق بينهما، ولذا تصدى لذلك، وقال في وجهه ما محصله : أن في الحجج الشرعية - سواء أكانت طرقاً إلى الأحكام الإلهية كأخبار الأحاد، أم أمارات على الموضوعات مثل قيام البيئة على موضوع خارجي كضوء الشمس أو غروبها - جهتين :

أحدهما : كشفها عن مدلولها، لأن شأن كل أمانة كشفها عن مؤادها كشافاً ناقصاً، والكاشف عن شيء كاشف عما لا ينفك عنه تصوره من ملزوماته ولو أزمه وملزوماته بحيث يدل عليه اللفظ تبعاً لدلالته على معناه المطابقي، فإن لفظ « الشمس » مثلاً وإن وضع لنفس القرص، لكنه يدل على ضوئها أيضاً، لما بينه وبين نفس الشمس من العلقة اللزومية الموجبة للدلالة التبعية المزبورة .

وبالجملة : الدلالة الناقصة في الطرق والأمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي والالتزمي ثابتة .

ثانيتها : إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمة، فإنه يدل على حجية الطرق والأمارات في جميع ما لهما من الدلالة المطابقية والتضمنية والالتزامية من

وبين «الطرق و» [أو] الامارات ،

دون تفاوت بينها ، فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الاناءين ، ثم قامت البيئة على نجاسة أحدهما المعين فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهارة الاناء الاخر . وهذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الاصول العملية موضوعية كانت أم حكومية ، فانه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته كدلالته على حجية الملزوم ، فعليه لا يقتضي دليل اعتبار الأصل الا التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعي المترتب على نفسه ، دون الاثار الشرعية المترتبة على لوازمه وملزومه وملازماته ، لعدم دلالة عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجية الأصل كنبوت اعتبارها في الحجج الشرعية الكشفية بدليل اعتبارها ، فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي الا التعبد بالاثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية ، دون الاثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو ونبات اللحية مثلاً ، اذ لم يدل على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجية هذه الدلالة .

والحاصل : أن الجهة الأولى وهي الكشف عن اللوازم موجودة في الطرق ومفقودة في الأصول ، وهي التي أوجبت حجية مثبتات الامارات دون الأصول ، ومع عدم ما يوجب الدلالة على وجود اللوازم في الاصول لا يقتضي لاعتبار مثبتاتها ، لتفرغ الحكم على موضوعه ، والمفروض عدم ما يدل على وجود الموضوع .

(١) معطوف على « بين » في « بين الاستصحاب » والمراد بالطرق أدلة الأحكام

الشرعية الواقعية وهي المسماة بالأدلة الاجتهادية في قبال الاصول العملية التي سماها الفاضل الصالح المازندراني (قده) في شرح الزبدة - على ما حكى عنه - بالدليل الفقاهي ، واشتهر هذا الاصطلاح في عصر الوحيد البهبهاني (قده) وبعده ولعل هذا هو منشأ نسبة التسمية اليه دون الفاضل المازندراني . والمراد بالامارات ما يكون كاشفاً عن الموضوعات . لكن الطريق قد يطلق على الامارات أيضاً ، فهو أعم من الأمانة . هذا اذا كان العاطف كلمة « أو » لكن في بعض النسخ العطف بالواو ، وحيثئذ يحتمل ارادة معنى واحد منهما يشمل الحاكي عن الموضوعات

فان^(١) الطريق أو الأمانة حيث انه كما يحكي^(٢) (٥) عن المؤدى ويشير اليه كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولو ازمه وملازماته ، ويشير^(٣) اليها كان^(٤) مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في

والأحكام ، ويحتمل تباينهما بما عرفت .

(١) هذا شروع في بيان وجه الفرق بين الأصول العملية وبين الطرق والأمارات وقد مر تفريبه مفصلاً عند شرح قوله : « ثم لا يخفى وضوح » .

(٢) حكايته انما هي لأجل دلالته على المؤدى وكشفه عنه ، والدلالة على الملزوم دلالة على اللازم ، فكما يحكي الطريق عن المؤدى مطابقة فكذلك يحكي عن لوازمه وملازماته وملزومه التزاماً ، فالحكاية في الأمانة وان كانت واحدة صورة لكنها تنحل الى حكايات متعددة لبتاً بحسب ما للمحكي من الملزوم واللازم والملازم . وعليه فيشمل دليل اعتبار الخبر كل واحدة من هذه الحكايات . وضمائر « اليه ، أطرافه ، ملزومه ، لوازمه ، ملازماته » راجعة الى « المؤدى » والأولى تأنيثها ، لرجوعها الى المؤنث وهو « الأمانة والطريق » التي هي أيضاً مؤنث مجازي .

(٣) معطوف على « يحكي » وضمير « اليها » راجع الى « أطرافه » والمراد بحكاية الطريق كما قيل هو دلالتها على المؤدى وكشفها عنه ، لظاهرها حتى يرد عليه : أنه ربما لا يكون المخبر ملتفتاً الى اوازم المؤدى ، ومع عدم الالتفات كيف يحكي عنها . الا أن تفسير الحكاية بالدلالة خلاف الظاهر .

(٤) جواب « حيث » وإشارة الى الجهة الثانية المذكورة بقولنا : « ثانيتهما : اطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمة . . . الخ » كما أن قوله : « حيث انه كما يحكي عن المؤدى ويشير اليه » إشارة الى الجهة الأولى التي بينها بقولنا « احدهما كشفها عن مدلولها ، لأن شأن كل أمانة . . . الخ » وضمائر « اعتبارها ، تصديقها ، حكايتها » راجعة الى « الطريق أو الأمانة » .

(*) الأولى سوق العبارة هكذا « حيث انه يحكي عن ملزوم المؤدى ولو ازمه

وملازماته كحكايته عن نفس المؤدى كان مقتضى اطلاق ... » .

حكايتهما، وقضيته^١ حجية المثبت منها (٥) كما لا يخفى بخلاف^٢

(١) يعني : ومقتضى لزوم تصديق الأمانة الحاكية عن أطراف مؤاذا من ملزومه ولو ازمه وملازماته هو حجية مثبتات الأمانة ، اذ المفروض أنها تدل على جميعها وتحكي عنها كما تحكي عن نفس مؤاذا ، وحيث ان دليل اعتبارها مطاق لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقن في مقام التخاطب وغيره - وهو يدل على اعتبارها من حيث الكشف والطريقة - فلا محالة تكون حجة في كل ما ينكشف بها من أطراف مؤاذا من الملزوم واللازم والملزم ، سواء اعتقد المخبر بالأمانة باللزوم أم لا . فاذا أخبرت البينة بولادة المرأة الفلانية في تاريخ كذا ، وانقضى من ذلك التاريخ الى زمان شهادتها خمسون سنة ثبت لازمها وهو بأسها اذا كانت غير قرشية وان لم تلفت البينة الى هذا اللازم ، ويترتب على هذا اللازم عدم وجوب العدة اذا طلقت، وجواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل .

(٢) يعني : بخلاف دليل الاستصحاب وغيره من الاصول العملية ، فانه يفارق دليل الأمانة من حيث ان الأمانة لما كانت حاكية عن جميع مداليلها المطابقة والتضمنية والالتزامية كان مقتضى اطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها، اذ المفروض فعلية دلالتها على الجميع وعدم مانع عن اطلاق دليل حجيتها . وأما دليل الاستصحاب وغيره من الاصول العملية فلا يقتضي حجيتها في لوازمها، اذ المفروض عدم دلالة الاصول على مؤدياتها وكشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدياتها وتشملها أدلة الاصول ، فننزىل الحياة المشكوكة بسبب الاستصحاب عبارة عن التعبد بالأثر الشرعي المترتب على نفس الحياة دون آثار لوازمها كنبات اللحية والبلوغ خمسين سنة مثلاً، لأن التعبد بأحكام اللوازم منوط باحراز موضوعها أعني نفس اللوازم اما وجداناً واما تعبداً، وكلاهما مفقود. أما الأول فواضح. وأما الثاني، فلأن مورد التعبد الاستصحابي هو نفس الحياة، لأنها المعلومة حدوثاً للمشكوكة بقاء، والتعبد بها لا يقتضي الا التعبد بالحكم الشرعي المترتب على نفسها دون

(*) اعلم أن محصل ما أفاده هنا وفي حاشية الرسائل في وجه حجية مثبتات

مثل "دليل الاستصحاب ، فانه^(٢) لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة

غيرها وان كان من لوازمها كما هو واضح .

(١) التعبير بالمثل اشارة الى عدم اختصاص عدم حجية الأصل المثبت بالاستصحاب ، وان أدلة سائر الأصول العملية كدليل الاستصحاب لا تقتضي اعتبار مثبتات الاصول .

(٢) هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب ، يعني : فلا بد من الاقتصار على ما يدل الأمانة كما مر في التوضيح هو حكاية الأمانة عن أطراف مؤداها ودلالتها عليها ، وأن مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هي حاكية وكاشفة عنه من المؤدى وملازمه وملزومه ، وترتيب الأثر الشرعي على كل واحد منها ، هذا .

لكن أورد عليه المحققان النائيني والاصفهاني (قدهما) بما حصله : عدم تحقق الحكاية بالنسبة الى اللازم والملازم ، بتقريب : أن المقصود بالدلالة ان كان هو التصورية كالدلالة الوضعية فلا ريب في دلالة الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها ، لكن لا يصدق عليها عنوان الحكاية . وان كان هو التصديقية فهي لكونها متقومة بالالتفات والقصد فالمخبر عن الملزوم انما يخبر عن لازم كلامه في صورة التفاته اليه كي يصح أن يقال : ان المخبر أخبر عن لازم كلامه ، وهو مخصوص باللائم البين بالمعنى الأخص ، وأمامطلق اللوازم والملازمات حتى مع عدم الالتفات اليها فهي لوازم المخبر به وليست مخبراً بها ولو اجمالاً وارتكزاً فلا معنى لأن يؤخذ بها^(١) .

وقد يوجه كلام الماتن تارة بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) من وجهين : أحدهما أن المعبر في الحكاية التصديقية عن المؤدى هو القصد كما أفيد ، وأما بالنسبة الى لازمه وملازمه فاعتبار القصد ممنوع جداً ، بل يكفي في الأخذ بلوازمه وملزوماته مجرد حكاية الخبر عنها ولو دلالة تصورية قهرية حتى مع القطع بعدم التفات المتكلم اليها . ويشهد له بناء العرف والعقلاء في محاوراتهم وفي باب الاقرار

عليه دليل الاستصحاب من التعبد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطة، لأنه مورد التعبد والتنزيل، فلا بد من الاقتصار على أثر نفس المستصحب دون غيره من لوازمه وملزوماته وملازماته .

وغيره على الأخذ بلوازم كلام الغير والزامهم اياه بما يقتضيه كلامه حتى مع قطعهم بغفلته عنها .

وثانيهما : أن المعبر في الدلالة التصديقية بالنسبة الى لوازم المؤدى - على فرض اعتبارها - هو القصد الاجمالي لا التفصيلي، ومن المعلوم أن المتكلم المخبر بالملزوم قاصد للوازم كلامه اجمالاً . ومع تحقق الارادة بنحو الاجمال لا تصور في شمول دليل التعبد بالامارة لجميع ما تحكي عنه من المؤدى ولوازمه وملزوماته^(١) . وأخرى بما في حاشية المحقق الاصفهاني (قدّه) في مقام دفع ما أورده أولاً على المتن، قال: «ان الامارة تارة تقوم على الموضوعات كالبينة على شيء، فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان عن عمد وقصد وملفتاً اليه نوعاً . وأخرى كالخبر عن الامام عليه السلام، فان شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت اليه بجميع خصوصياته للامام عليه السلام للمخبر، اذ رب حامل فقه وليس بفتيه، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجية المدليل الالتزامية للكلام الصادر من الامام، فان كلها ملتفت اليها للمتكلم بها^(٢) لكن الكل لا يخلو من الغموض، اذ في الأول : أن مفاد أدلة اعتبار الامارات كما صرح به المصنف في الحاشية هو تصديق الامارات فيما تحكي عنه، ومن المعلوم أن عنوان «الخبر والنبأ وما يرويه ثقاتنا» ونحوه من مضامين أدلة الاعتبار يقتضي تصديق العادل في ما أخبر به وحكى عنه وأداه، ولا تصدق هذه العناوين على لوازم الكلام غير الملتفت اليها. ودعوى صدق الحكاية على الدلالات التصورية غير واضحة لو لم يكن عدمه واضحاً .

(٢) نهاية الدراية، ١٠٢/٣

(١) نهاية الافكار، ١٨٤/٤

على التعبد بثبوت^١ ولادلالة له الا على التعبد بثبوت المشكوك

(١) الأولى أن يقال : « بثبوت المشكوك ، ولادلالة له الا على التعبد بثبوته بلحاظ أثره » حتى يكون مرجع ضمير « بثبوته » مذكوراً في الكلام .
وأما الاستشهاد ببناء العقلاء على مؤاخذه المقر بلوازم كلامه فهو وان كان تاماً في مورده ، وهو ما اذا كان اللازم بيناً بالمعنى الأخص ، أو كان مما يلتفت اليه نوعاً وان ادعى نفس المقر بعدم التفاته اليه ، لكنه لا يصلح للنتقض على المدعى وهو عدم كفاية الدلالة التصورية ، لعدم صدق الاخبار على اللازم بالاخبار عن الملزوم ما لم يكن بنفسه مقصوداً للمتكلم . بل يمكن منع الأخذ بلازم الكلام في باب الاقرار اذا اعتذر المقر بعدم التفاته اليه وغفلته عنه ، اذا كان ثقة .

وفي الثاني : أنه وان كان متيناً في نفسه ، لكنه أجنبي عن المدعى اذا لم يلتفت المخبر الى لوازم كلامه أصلاً ، فانه كيف يصح الاحتجاج عليه بالاخبار عن لازم كلامه؟ اذا لحكاية له عنه حتى يكون حجة عليه . نعم لو أحرز الالفتات الاجمالي الى لازم الكلام فأخبر عن ملزومه ترتب عليه ، وأما مع القطع بالغفلة فلا .

وفي الثالث - وهو الذي أفاده المحقق الاصفهاني - : أنه انما ينفع بناء على كون الواصل بخبر الثقة نفس الواقع وكون أدلة الاعتبار امضاء لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة على أنه هو الواقع كما هو المختار . وأما بناء على مفروض الكلام من دلالتها على تصديق العادل في اخباره فيشكل ما أفاده ، ضرورة أن الواجب على الفقيه أو الأئمة الذي جاء اليه الخبر تصديق الراوي العدل في اخباره ، لأن وصول خبره حقيقة وصول للواقع عنواناً ، فأدلة الاعتبار تقتضي جعل الحكم المماثل لما أخبر به العادل بداعي التحفظ على الواقع ، ولا تقتضي وصول الواقع بنفسه حتى يكون اخبار العدل اخباراً عن قول المعصوم عليه السلام بالملزوم المفروض التفاته الى جميع لوازم كلامه . وحيث ان الواصل الذي يجب العمل به هو ما أخبر به العادل وهو الواقع العنواني فلا بد من الاقتصار في الأخذ بالمقدار الذي أخبر به العادل ، وهو حسب الفرض خصوص الملزوم .

بلحاظ أثره^١

(١) هذا الضمير وضمير «ثبوته» راجعان الى المشكوك المستفاد من العبارة ، ولو قال : « بلحاظ أثر نفسه » كان أنسب بقوله : « ولا دلالة له الا على التعبد... الخ » وضمير « فيه » راجع الى « دليل » و« من الدلالة » بيان للموصول في « بما فيه » وضمير « له » راجع الى « دليل الاستصحاب » .

والمتحصل مما تقدم : أنه لا مسرح للقول باعتبار مثبتات الأمارات بناء على ما في المتن . كما لا وجه للقول باعتبارها من باب الظن النوعي ، أو جعل المحرزية والوسطية في مقام الاثبات المنسوب الى المحقق النائيني (قده) ، لعدم كون موضوع أدلة حجية الخبر اعتبار الظن النوعي ، ولا اعتبار الخبر علماً ، بل ليس في تلك الأدلة تعبد وجعل الهووية وتتميم الكشف وانشاء الحكم المماثل للواقع أصلاً ، وانما هو امضاء لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة المفيد للعلم النظامي الذي عليه مدار عمل العقلاء في معاشهم ومعادهم ، وهذا المعنى هو مراد المحقق النائيني (قده) على ما حكاه سيدنا الاستاذ كراراً ، وأنكر ما اشتهرت نسبة الى الميرزا (قده) من التزامه بجعل الوسطية وتتميم الكشف . ولو صح ما نسب اليه لكان مخدوشاً بوجوه منها ما أورده المحققان العراقي والاصفهانى (قدهما) عليه ، ولا نظيل الكلام بذكرها بعد منع صدق أصل النسبة .

والنتيجة : أن المبني المنصور في باب حجية الخبر لما كان امضاء السيرة على العمل بخبر الثقة فاللازم القول باعتبار مثبتاته ، اذ وصول الملزوم وصول لللازم بنظرهم بحيث يكون عدم ترتيب لوازم المخبر به على الخبر طرْحاً لنفس الاخبار عن الملزوم . ولو منع من صدق الخبر بالاضافة الى اللازم لاحتمال غفلته عن لوازم كلامه لم يقدح ذلك في حجية مثبتاته بعد فرض التلازم بين الأمرين واقعاً ، وكون المؤدى نفس الواقع لاعنوانه حتى يقتصر على مدلوله المطابقي . نعم مقتضى هذا البيان اختصاص حجية المثبت بالآمارات التي يستند اعتبارها الى السيرة الممضاة كخبر الثقة والاقرار ونحوهما ، وأما ما لا يستند منها الى مثل هذه السيرة كاليد فالقول باعتبار مثبتاتها مشكل .

حسبما عرفت ^(١) ، فلا ^(٢) دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر
الاصول التعبدية، الا ^(٣) فيما عد أثر الواسطة أثراً له ، لخفائها أو شدة
وضوحها وجلالتها حسبما حققناه .

(١) حيث قال : « والتحقق أن الأخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين
منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره ... الخ » .

(٢) هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب الا على التعبد بالمشكوك،
فان لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعي المترتب على نفس المستصحب
دون غيره وان كان ذلك لازماً أو ملزوماً أو ملازماً له، لاختصاص التعبد والتنزيل بما
تعلق به اليقين والشك . وضمير « له » راجع الى « دليل » وضمير « منه » الى
الاستصحاب .

(٣) استثناء من قوله : « فلا دلالة له » يعني : فلا دلالة لدليل الاستصحاب على
اعتبار المثبت منه الا في الواسطة التي عد أثرها لخفائها أو جلالتها أثراً للمستصحب،
فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلاً على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم .
وضمائر « لخفائها، وضوحها ، جلالتها » راجعة الى الواسطة ، وضمير « له » الى
« المشكوك » .

فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف (قده) ينكر حجية الأصل المثبت الا في
موردين، أحدهما: خفاء الواسطة، وهو الذي يقول به الشيخ (قده) أيضاً ، كما تقدم
في طي المباحث .

ثانيهما : جلاء الواسطة ، وله صورتان ، احدهما : أن يكون مورد التعبد
الاستصحابي العلة التامة أو الجزء الأخير منها . ثانيتهما : أن يكون مورد التعبد
الاستصحابي من الامور المتضايقة ، وقد تقدم توضيح ذلك كله .

الثامن^{١١} : أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين

التنبيه الثامن : موارد ثلاثة توهم كون الأصل مثبتاً فيها
المورد الأول : استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه

(١) الغرض من عقد هذا الأمر دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة ،
وقبل توضيحه نقول : انه قد ظهر من مباحث التنبيه السابع أمران :
أحدهما : أن مفاد أدلة الاستصحاب انشاء حكم مماثل للمستصحب فسي
استصحاب الأحكام ، ومماثل لأحكامه في استصحاب الموضوعات سواء ترتب
الأثر على المستصحب بلا وساطة شيء كاستصحاب عدالة زيد ليرتب عليه جواز
الافتداء به ، أم بوساطة أثر شرعي كاستصحاب طهارة الماء لترتيب أثره الشرعي عليه ،
وهذا أعم من ترتبه عليه بلا واسطة كجواز التوضؤ به ، أو بوساطة أثر شرعي كجواز
الدخول في الصلاة المترتب على صحة وضوئه ، وهكذا .

ثانيهما : أن الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بوساطة لازمه أو ملازمه
أو ملزومه أو مقارنه- فيما عدا خفاء الواسطة وجلالها- لا يترتب عليه ، لعدم اعتبار
الأصول المثبتة كما تقدم .

وبعد وضوح حكم هاتين الكبيرين ، ربما يقع النزاع في بعض المقامات
من جهة صغرويته للكبرى الأولى حتى يجري فيها الاستصحاب أول للكبرى الثانية
حتى لا يجري فيه ، وقد ذكر المصنف في هذا التنبيه كما في الحاشية موارد ثلاثة
يتوهم كون الأصل مثبتاً فيها .

الأول : الأصل الجاري في الموضوعات الخارجية لاثبات الأثر الشرعي لها .

الثاني : الأصل الجاري في الشرط ونحوه لاثبات الشرطية .

الثالث : الأصل الجاري في عدم استحقاق العقوبة لاثبات البراءة .

أما المورد الأول فتقريبه : أن الأحكام- على ما تقدم في مباحث الأوامر- متعلقة
بالطبائع للأفراد ، فإثبات الحرمة للمائع الذي علم بخمرية- مثلاً- باستصحاب

خمريته منوط باثبات فرديته لطبيعة الخمر، وبإثبات الملازمة بين بقاء الفرد وبقاء الطبيعة التي هي موضوع الحكم حقيقة، ومن المعلوم أن هذه الملازمة عقلية وليست بشرعية.

وبالجملة: فإثبات حكم الطبيعة للموضوع الخارجي بإجراء الأصل فيه موقوف على مثبتية الأصل. قال شيخنا الأعظم (قده) في مقام تعميم حجية الأصل المثبت، وعدم الفرق في مثبتيته بين كون لازم المستصحب متحداً معه في الوجود وبين كونه مغايراً له في الوجود ما لفظه: « لافرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوماً كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه، وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع». وقد دفع المصنف هذا التوهم بما حصله: منع اطلاق حكمه (قده) بمثبية الاستصحاب، والتفصيل بين كون الواسطة متحدة وجوداً مع المستصحب ومغايرة له، وتوضيحه منوط ببيان أمرين:

أحدهما: أن المعتبر في الحمل اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، فإن اتحدا مفهوماً أيضاً وكان اختلافاً بينهما بنحو من الاعتبار كالأجمال والتفصيل في الحد والمحدود فهو الحمل الأولي الذاتي، وإن تعددا مفهوماً فهو الحمل الشائع الصناعي. وعلى هذا فمحمولات القضايا تنقسم الى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المحمول ذاتي الموضوع وحقيقته التي هي جنسه وفصله، وهي الذاتي في باب الإيساغوجي كحمل « الحيوان الناطق » على الانسان.

الثاني: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدءاً قائم بذات الموضوع ومنتزع عن نفس ذاته، بأن يكفي ذاته في انتزاعه من دون حاجة الى ضم ضميمه، كالامكان الذي ينتزع من ذات الانسان مثلاً ويحمل ما يشتق منه عليه، فيقال: « الانسان ممكن » وكذا الزوجية ونحوها من لوازم الماهيات، فيقال: « الأربعة

زوج» فان ذات الانسان كافية في انتزاع الامكان له، وكذا ذات الأربعة لانتزاع الزوجية منها . وهذا المحمول هو الذاتي البرهاني المغاير للذاتي الايساغوجي المتقدم آنفاً، حيث ان امكان الممكن أمر اعتباري، وليس مقوّمًا، بخلاف الذاتي الايساغوجي، فانه مقوم .

الثالث : أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدء قائم بالموضوع قياماً انضمامياً أي من دون أن يكون المبدأ ذاتياً برهانياً ولا ايساغوجياً للموضوع ، وهو اما لاوجود له في الخارج كالعلم والعدالة والملكية والزوجية والأبوة وجميع الأمور الاعتبارية ، ونحوها الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية .

واما له وجود في الخارج كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض الخارجية المنضمة الى الأجسام الموجودة، فان مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقية كالعالم والعدل والوكيل والفقير والأسود والأبيض ونظائرها ليست منتزعة عن نفس الذوات كالامكان ، بل منتزعة عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية كالعلم والعدل والوكالة والسواد والبياض ، أو المصادر الجعلية كالحرية والرقية والزوجية ونحوها .

ثانيهما : أن بعض أهل المعقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول وعلى بعضها بالمحمول بالضميمة، والأول هو الأمور الانتزاعية المحمولة على المعروض بعد انتزاعها من حاق الذات وصميمها كعوارض الماهية ، والثاني هو الأمر المتأصل المحمول على المعروض بضميمة الوجود أو بواسطته كعوارض الوجود. قال الحكيم السبزواري في شرح قوله : «والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة» ما لفظه: «أي : قد يقال العرضي، ويراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال : انها عرضيات لمعروضاتها ، فان مفاهيمها خارجة عنها، وليست محمولات بالضمائم ، وقد يقال : العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود

في الأجسام ، والعالم والمدرك في النفوس »^(١) هذا .
ولكن ليس مقصود المصنف (قده) من هذين الاصطلاحين مفهوما عند
أهل المعقول ، وذلك لما حكاه المحقق المشكيني في موضعين من حاشيته عن
مجلس درس المصنف ونقلناه في بحث المشتق من أن المراد بالخارج المحمول
هو مطلق الامور الاعتبارية ، لا خصوص ما ينتزع عن حاق الشيء كما كان الانسان،
بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالعدالة والفاهمة والوكالة
ونحوها من الاعتباريات .

إذا عرفت هذين الأمرين ، فاعلم أن مثبتية الأصل إنما تكون فيما إذا كانت
الواسطة مغايرة وجوداً للمستصحب كالسواد والبياض ونحوهما من المحمولات
بالضميمة التي لها ما بازاء في الخارج وان كانت قائمة بمعروضاتها ، فان كان
لسواد جسم مثلاً أثر شرعي لا يترتب على استصحاب الجسم أثر سواده .
والحاصل : أن مسورد الأصل المثبت هو ما إذا كانت بين المستصحب
والواسطة مغايرة وجوداً . وأما إذا كان بينهما اتحاد وجودي بحيث تحمل الوساطة
على المستصحب بالحمل الشائع لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الوساطة على
المستصحب من الأصل المثبت أصلاً ، ضرورة أن متعلق الحكم على ما ثبت في
محله وان كان هو الكلّي ، لكنه بلحاظ وجوده ، لعدم قيام الملاكات الداعية الى
تشريع الأحكام بالطبائع بماهي هي ، بل بلحاظ وجودها ، ومن المعلوم أن الكلّي
موجود بعين وجود فرده سواء أكان منتزعاً عن ذات الفرد كالانسان المنتزع عن
زيد مثلاً ، أم منتزعاً عن اتصافه بعوارض ليس لها ما بازاء في الخارج ، بل هي
متحدة وجوداً مع معروضها كالفقيه والعاقل والغني والفقير ونحوها من العناوين
الاشتقاقية التي لا يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج .

وعليه فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته فاستصحاب خمريته لترتيب

٥٥٢ منتهى الدراية ج ٧
أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء^(١) أو بواسطة^(٢) عنوان كلي
ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً (هـ) كان منتزِعاً

حرمة طبيعة الخمر عليه ليس مثبتاً . وكذا استصحاب عدالة زيد مثلاً لترتيب آثار
طبيعة العادل عليه ليس مثبتاً . هذا كله بناء على تعلق الأحكام بالطبائع . وأما بناء
على تعلقها بالأفراد ، فالأمر أوضح ، لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم
من دون حاجة في إثبات الحكم له الى انطباق الطبيعي عليه .

(١) كترتب جواز الايتمام على استصحاب عدالة زيد مثلاً كما مر آنفاً .
(٢) معطوف على « بلا واسطة » يعني : كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر
المترتب على المستصحب بلا واسطة مثبتاً ، كذلك لا يكون مثبتاً لترتيب الأثر المترتب
عليه بواسطة عنوان كلي ينطبق عليه ويتحد معه ويحمل عليه بالحمل الشائع الذي
ملاكه التغاير المفهومي والاتحاد الوجودي سواء أكان ذلك الكلي منتزِعاً عن
مرتبة ذات المستصحب أم بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي لا وجود لها في
الخارج . فقولُه : « أو بواسطة عنوان كلي » اشارة الى دفع ما يتراءى من كلام
الشيخ (قده) من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون اللازم العادي متحد الوجود
مع المستصحب ومتغاير الوجود معه .

وحاصل وجه الدفع وان تقدم تفصيله : أن المعيار في مثبتية الأصل هو مغايرة
اللازم وجوداً للمستصحب بحيث لا يتحدان وجوداً ، وأما مع اتحادهما كذلك
فليس ترتيب أثر اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت .

(*) لا يخفى أن المصنف أجاب عن الاشكال في حاشية الرسائل أيضاً من
دون تعرض فيها لتقسيم الموضوعات الخارجية الى ثلاثة أقسام والتفصيل بينها
بما عرفت ، قال : « لاتحاد تلك العناوين خارجاً مع ما انطبقت عليها من الموضوعات
الخارجية ، ضرورة أنها لا بشرط أخذت في موضوعات الأحكام ، وما لا بشرط
يجتمع مع ألف شرط ، فأين هذا من الحاجة في ترتيب الأثر الى الواسطة؟ »^(١) لكن
الظاهر أن الصواب منع اطلاقه وتعيين الالتزام بتفصيل المتن أو غيره .

استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه
 عن مرتبة ذاته^(١) أو بملاحظة^(٢) بعض عوارضه مما هو خارج المحمول^(٣)
 لا بالضميمة^(٤)، فان^(٥) (*) الأثر

(١) أي: ذات المستصحب، بأن يكون الكلي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقة منتزعاً عن ذات المستصحب كزيد، فان الطبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المركب من الجنس والفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الأثر المترتب على الانسان المتحد معه وجوداً ليس بمثبت، وضميراً « عليه، معه » راجعان الى « المستصحب » .

(٢) معطوف على « عن مرتبة » يعني: بأن يكون الكلي منتزعاً بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالولاية والوكالة والفاهمة والعدالة وغيرها مما لا وجود لها في الخارج، فمن كان متصفاً بأحد هذه الأوصاف كزيد مثلاً وشك في بقائه فاستصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب على عنوان الولي أو الوكيل مثلاً ليس بمثبت .

(٣) المراد به العوارض التي لا يحاذيها شيء في الخارج كالزوجية والولاية وغيرها مما عرفت، وضمير « عوارضه » راجع الى « المستصحب » و« مما » بيان لـ « بعض » يعني: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول .

(٤) معطوف على « خارج المحمول » يعني: لا المحمول بالضميمة وهو الذي له ما يحاذيه في الخارج كالسواد والبياض والقيام والقعود وغيرها من الأعراض التي لها وجود في الخارج غير وجود معروضاتها وان كان قائماً بها، فان أثر هذا الكلي كالأبيض المتحد مع زيد مثلاً لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان الأبيض والأسود، لأن وجود البياض والسواد غير وجود زيد وان كان قائماً به، وهذه المغايرة الوجودية توجب مثبتية الاستصحاب .

(٥) تعليل لقوله: « لاتفاوت » توضيحه: أن الأثر الشرعي في صورتين الأوليين - وهما: انتزاع الكلي من ذات المستصحب، وانتزاعه بملاحظة عوارضه (*) هذا التعليل يغاير ما سبقه من الدعوى بوجهين، أحدهما: أن ظاهر عبارته

في الصورتين^١ انما يكون له حقيقة ،

التي ليس لها ما بازاء في الخارج - أثر لنفس المستصحب حقيقة، ضرورة أن وجود الكلبي عين وجود فرده، فوجود زيد المستصحب عين وجود الانسان وعين وجود الفقيه والعدل ونحوهما مما هو من الخارج المحمول . وهذا بخلاف الصورة الثالثة وهي المحمول بالضميمة ، حيث ان الأثر فيها حقيقة للأعراض كالسواد والبياض وغيرهما مما يحاذيها شيء في الخارج لالمستصحب كزيد ، فاستصحابه لا يوجب ترتب الأثر الشرعي المترتب على عنوان السواد مثلا، لتغايرهما وجوداً، وعدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلاً، الابناء على حجية الأصل المثبت .

(١) وهما كون الكلبي منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب، ومنتزعا عن المستصحب بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول .
قبل التعليل هو مثبتية الأصل في المحمول بالضميمة خاصة في قبال عدم مثبتيته في الطبيعي والخارج المحمول. لكنه في مقام التعليل بقوله: «فان الأثر في الصورتين» زاد مورداً آخر لمثبتية الأصل وهو ما اذا كان المحمول عنواناً مابناً للموضوع ومتحداً معه وجوداً ، فتأمل في العبارة .

ثانيهما : أن العبارة كما يظهر بالتأمل لا تخلو من اضطراب نبه عليه تلميذه المحقق الاصفهاني (قده) وذلك لظهور قوله : « ويحمل عليه بالحمل الشائع » في أن العنوان الملحق بالطبيعي والفرد في عدم مثبتية الأصل فيه هو نفس الوصف الاشتقاقي من المبدأ الخارج المحمول ، اذ هو الصالح للحمل، لانفس المبدأ .
وقرينة المقابلة تقتضي ارادة نفس العنوان المشتق من قوله : « لا المحمول بالضميمة » كي يحصل الفرق بين العادل والأبيض . لكن يستفاد من تمثيله في مقام التعليل للمحمول بالضميمة بالسواد والبياض أن موضوع الأثر نفس المبادئ لا الأوصاف المشتقة منها ، وحينئذ يشكل الأمر في استصحاب الذات لترتيب أثر المبدأ الذي يكون من الخارج المحمول كالكال والعدالة ونحوهما مما جعله المصنف من

استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه ٥٥٥
حيث^١ لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه ،

(١) تعليل لكون الأثر في صورتين للمستصحب ، وقد مر آنفاً توضيحه ،
وحاصله: أن موضوع الأثر حقيقة هو المستصحب، لأنه وجود الطبيعي الذي اتضح
كونه هو الموضوع حقيقة لافهمومه ، فلا يكون بحذاء الكلي في الخارج سوى
المستصحب . وعليه فترتيب أثر الطبيعة باستصحاب الفرد ليس مثبتاً . وضميراً
« له ، سواه » راجعان إلى « المستصحب » .

الخارج المحمول، لعدم الاتحاد المصحح للحمل بين المستصحب والأمر الانتزاعي.
وعلى كل من الاحتمالين أورد المحقق الاصفهاني عن الماتن بأنه على الأول
- أعني ترتيب الأثر على العنوان الوصفي الاشتقاقي بلحاظ قيام مبدئه بالذات - ينبغي
التسوية بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، اذ لافرق في الاتحاد مع الذات
بين كون قيام المبدأ بها قياماً انتزاعياً وانضمامياً ، فكما أن « الفوق » عنوان قائم
بالسقف ، فكذا « الأبيض » عنوان قائم بالجسم متحد معه، فلا فرق بين المحمول
بالضميمة وبين الخارج المحمول مع فرض اتحادهما مع الذات .
وعلى الثاني بأن الأمر الانتزاعي ان كان من الحثيات اللازمة للذات - وهو
الذاتي في كتاب البرهان - فهو متيقن ومشكوك كمنشأ انتزاعه فهو المستصحب وهو
الموضوع للأثر، لأنهما متحدان في الوجود . وان كان عرضياً بقول مطلق ، فكما
أن استصحاب ذات الجسم وترتيب أثر البياض عليه مثبت، فكذلك استصحاب ذات
زيد وترتيب أثر الأبوة عليه مثبت ، ومجرد اتحادهما في الوجود بقاء لا يجدي
شيئاً^١ .

أقول : أما تهافت الصدر والذيل فيمكن أن يجاب عنه بأن مقصود المصنف
اعطاء الضابطة وتمييز موارد الأصل المثبت عن غيرها، وأنه ان كان المحمول عين
الموضوع لم يكن من الأصل المثبت ، ومن المعلوم أن الأبيض وان اتحد مع
الجسم وجوداً كاتحاد العادل مع زيد والفوق مع السقف . الا أن الفارق بينهما

وجود ما بحذاء الأبيض في الخارج، لكون المقولات العرضية موجودة في وعاء العين كوجود الجواهر وان كان وجودها المحمولى عين وجودها التعتي . وهذا بخلاف الفوق، فانه مجرد تصور لأشأن له غير اللحاظ، والموجود حقيقة هو المنشأ أي السقف . وهذا هو المستفاد من قوله : « حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلبي في الخارج سواه » اذ لو كان للمحمول ما يحاذيه في الخارج لم ينطبق عليه أنه عين الموضوع، بل هما موجودان، كما قديدى في حركة المتوسط في الدار المقصوبة من أن الحركة الواحدة صلاة وغصب .

وعليه فتتظير المصنف للمحمول بالضميمة بنفس المبدأ كالسواد والبياض لاينافي قوله : « ويحمل عليه بالحمل الشائع » اذ المقصود بيان مثال لما يحمل على الشيء مطلقاً سواء أكان بوصفه الاشتقاقي كالأبيض أم بمعونة « ذو » كقوله : « الجسم ذو بياض » لأن ضابط المحمول بالضميمة - وهو العرض المتأصل الملازم للوجود - صادق على كل من المبدأ والوصف المشتق منه كما يشهد له تعبير الحكيم السبزواري في ما نقلناه عنه في التوضيح . وحيث انه لاظهار لكلام المصنف في ارادة نفس المبدأ بالخصوص من ذيل كلامه فلاسبيل لدعوى التهافت المزبورة . ثم ان دفع شبهة الاثبات بما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من « اجتماع أركان الاستصحاب في نفس الكلبي حقيقة ، اذ اليقين بالفرد يقين بالحصة المقررة في ذات الفرد والشك فيه شك فيها ، فيجري الأصل فيه لافي الفرد حتى تتجه شبهة الاثبات »^(١) أولى مما ادعاه المصنف من العينية والاتحاد، لما أورده عليه المحقق المزبور في استصحاب الكلبي من « أن عينية وجود الطبيعي ووجود فرده واقعاً أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلبي ، فانهما متحدان بحسب الوجود الخارجى لا بحسب وجودهما التعبدى، وليس في التعبد بموضوع ذي أثر جعل الموضوع حقيقة حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه . وليس أثر الكلبي بالنسبة الى أثر الفرد طبيعياً بالاضافة الى فرده »^(٢) .

(١) معطوف على « له » أي: لغير المستصحب ، غرضه أن الأثر في الصورتين الأوليين انما يكون للمستصحب حقيقة لاغيره حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنياً على الأصل المثبت . نعم ان كان ذلك الغير مبايناً للمستصحب وملازماً له وجوداً كما اذا كان المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة في أواسط العراق وكان الأثر مترتباً على استدبار الجدي لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال ، لمباينة استقبال القبلة واستدبار الجدي ، وانما وجداً خارجاً منضمين من باب الاتفاق . وقد أشار الى هذه الصورة بقوله : « مبايناً » . أو كان ذلك الغير من أعراضه المحمولة عليه والأولى في دفع شبهه الاثبات انكار أصل تعلق الأحكام بالكليات ، ضرورة أن الكلي بما هو كلي ليس موضوعاً للأثر ، لعدم قيام ملاك التشريع به ، مع أنه بتعبير بعض أعظم أساتيدنا (قده) أمّ الموضوع ، ومقوم موضوعيته ، بل الكلي بلحاظ وجوده الخارجي موضوع . وهذا بلا فرق بين دعوى تعلق الأحكام بالطبائع أم بالأفراد ، أما على الثاني فواضح . وأما على الأول فلأن المقصود تعلق الحكم بالطبيعة بوجودها السعي بحيث لا تدخل للوازم الوجود وعلائم التشخيص في الملاك . ولما لم يكن نفس الكلي موضوع الحكم أصلاً فلا جدوى في دعوى الاتحاد والعينية كي يشكل بعدم اجداء ذلك في دفع الغائلة .

وهذا بناء على انكار موضوعية الكلي لشيء من الأحكام متين . وأما بناء على الالتزام بتعلق الأحكام بالكلي والتنظير له بموضوعية جامع الحدث لحرمة مس المصحف كما في تقرير بعض الأعظم^(١) فلا سبيل هنا للاشكال على المصنف « بأن الاتحاد والعينية غير دافع لشبهة الاثبات وانما تندفع بعدم موضوعية الكلي أصلاً لحكم شرعي ، وانما لوحظ في الدليل عبرة ومرآة لأفراده ، فالموضوع في الحقيقة هو الفرد »^(٢) وذلك لعدم خلوه من تهافت بين ، لأوله الى انكار استصحاب الكلي رأساً ، فلاحظ .

أو^١ من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه ،
وذلك^٢ لان الطبيعي^٣ انما يوجد بعين وجود فرده. كما أن العرضي^٤

بالضميمة ، وهي التي يحاذيها شيء في الخارج كالسواد مثلاً لزيد ، فانه لو كان
لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد ، لمغايرتهما وجوداً . نعم يترتب أثره
باستصحاب نفس موضوعه وهو السواد مع اجتماع أركانه . ففي هاتين الصورتين
لما كان للمحمول وجود خارجاً - وان كان منضمماً الى وجود الموضوع - لا يجدي
استصحاب الموضوع لاثبات أثر المحمول ، وضمير «مع» راجع الى المستصحب .
(١) معطوف على « مبايناً » يعني : لاغير المستصحب مما كان مبايناً مع
المستصحب أو كان محمولاً عليه بالضميمة ، فان اثبات أثر ذلك الغير في هاتين
الصورتين للمستصحب مبني على حجية الأصل المثبت . وضائر « أعراضه ، عايه
كسواده ، بياضه » راجعة الى المستصحب .

(٢) هذا تعليل حقيقة لقوله : « حيث لا يكون » توضيحه : أنه بعد تعليل كون
الأثر في الصورتين الاوليين - وهما الطبيعي والخارج المحمول - للمستصحب بأنه
لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى المستصحب أراد أن يبين وجه هذا التعليل
وقال في وجهه : ان المقام من صغريات كبرى الكلي الطبيعي الذي وجوده في
الخارج عين وجود فرده ، فيثبت أثر الكلي باستصحاب الفرد من دون لزوم اشكال
مثبتة الأصل .

(٣) كما هو كذلك في الصورة الأولى وهي كون الكلي متزاعاً عن مرتبة ذات
المستصحب .

(٤) كما هو كذلك في الصورة الثانية ، وهي كون العرض من الخارج المحمول
الذي لا وجود له في الخارج ، وانما الوجود لمنشأ انتزاعه . ومن هنا تندفع أيضاً
شبهة مثبتة استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبي على ماله لاثبات الضمان ،
بتقريب : أن موضوع الضمان هو الغصب ، واثباته باستصحاب عدم رضا المالك
منوط بحجية الأصل المثبت .

استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه ٥٥٩
كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ،
فالفرد^(١) أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين^(٢) ما ترتب عليه الأثر لاشيء
آخر ، فاستصحابه^(٣) لترتيبه لا يكون بمثبت

توضيح وجه اندفاع الشبهة : أنه ليس للغصب وجود في الخارج ، بل هو
منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه ، فلا يكون استصحاب
عدم اذن المالك مثبتاً .

كما تندفع شبهة مثبتية استصحاب حياة الموقوف عليه في وقف المنفعة لملكية
عائداته له التي يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره في حصته من الوقف ،
ضرورة أن الملكية مما لا وجود له في الخارج غير وجود منشأ انتزاعه ، فيكفي في
ثبوت عدم جواز تصرف غيره في عوائده الذي هو أثر الملكية استصحاب حياته .
وبالجملة : فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعي المترتب على
بعض الأمور الاعتبارية كالملكية والرؤية والزوجية ونحوها ليس بمثبت .

(١) هذه نتيجة كون وجود الطبيعي عين وجود فرده ، وكون وجود العرض
الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه ، فالأثر الشرعي المترتب على الطبيعي أثر
لفرده حقيقة ، إذ لا وجود له إلا به ، كما أن الأثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي
مترتب حقيقة على منشأ انتزاعه ، إذ لا وجود له إلا بوجود منشئه ، فقوله : «الفرد»
راجع إلى الصورة الأولى وهي الكلبي الطبيعي المتحد مع المستصحب كزيد ، فإن
الكلبي الطبيعي وهو الإنسان متحد معه . وقوله : «أو منشأ الانتزاع» راجع إلى
الصورة الثانية وهي كون موضوع الأثر ما لا وجود له في الخارج ، كالغصب الذي
منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على ما للغير بدون اذنه ، فاستصحاب عدم الاذن لترتيب
حرمة الغصب ليس بمثبت كما تقدم آنفاً .

(٢) لأنه مقتضى كون وجود الطبيعي عين وجود الفرد ، وعدم وجود الأمر الانتزاعي
الإبوجود منشئه .

(٣) يعني : فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على

كما توهم^(٥).

الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العرض الذي لا وجود له خارجاً في الصورة الثانية - لا يكون مثبت، إذ المثبتة مترتبة على مغايرة المستصحب للواسطة وجوداً، وهي مفقودة هنا، لفرض الاتحاد والعينية.

(١) هذا تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في عبارته التي نقلناها في أوائل التنبيه من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون لازم المستصحب متحداً معه وجوداً ومغايراً له كذلك.

(*) لا يخفى أن الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو: أن مفهوم مثل «لاتنقض اليقين بالشك» ليس الاتعبد بابقاء المتيقن عملاً، لأن مورد التعبد بعد وضوح طريقة اليقين هو نفس ما كان على يقين منه من حكم كجواز التقليد أو موضوع كحياة زيد، فلا وجه للتعدي عن مورد التعبد إلى غيره وإن كان لازماً أو ملازماً له، لقصور دليل التعبد عن الشمول له، بعد وضوح عدم وجود اللازم والملازم مع المستصحب حدوثاً، إذ لو كانا معه حدوثاً كان كل منهما مورداً للاستصحاب، كما تقدم التنبيه عليه، ومن المعلوم أن التعبد ببقاء المتيقن يقتضي ترتيب أحكام نفسه دون غيره من أحكام لوازمه ونحوها عليه، فلا يثبت باستصحاب الحياة مثلاً إلا ما يترتب على نفسها من حرمة تزويج الزوجة ووجوب الانفاق عليها ونحو ذلك دون لازمها كنبات اللحية، ولأثرها الشرعي من حرمة حلقها واستصحاب تدويرها مثلاً.

نعم إذا كان موضوع الحكم بالنسبة إلى المستصحب ذاتياً و كلياً طبيعياً لأفراده كاستصحاب خلية مائع لترتيب حكم طبيعي الخل عليه لا يكون الاستصحاب حينئذ مثبتاً، حيث إن الفرد الذي هو المستصحب عين الكلّي الذي يكون موضوع الحكم الشرعي. هذا إذا كان الكلّي المنطبق على المستصحب ذاتياً إيساغوجياً له. ونحوه ما إذا كان ذاتياً برهانياً له أي منتزعاً عن ذات الشيء بلا ضم ضميمته كإمكان الإنسان وزوجية الأربعة ونحوهما مما لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل هو مجعول بجعل نفس الماهية، فيترتب على المستصحب - كالإنسان - الأثر المترتب على الإمكان،

لأنه مجعول بجعل نفس الانسان الذي هو مورد التعبد ، فان الامكان لازم لماهيته وغير منفك عنها وان كان غيره لاعينه، بخلاف سابقه، فان الفرد عين وجود الطبيعي بناء على مذهب أكثر المحققين من كونه كالاباء مع الأولاد .

ومنه يظهر حكم العناوين المشتقة من المبادئ العرضية من كون الاستصحاب الجاري في نفس الذوات المتصفة بتلك المبادئ لاثبات الآثار الشرعية التي موضوعاتها تلك المبادئ مثبتاً ، فاذا شك في حياة زيد العادل لا يكفي استصحاب حياته في ترتيب آثار عدالته الا اذا كان معلوم العدالة على تقدير الحياة ، والا كان اللازم اجراء الاستصحاب في نفس العدالة أيضاً . وهذا من غير فرق بين كون المبدأ مما لا يكون له ما بحذاء في الخارج كالعلم والعدالة وغيرهما من الملكات، أو يكون له ما يحاذيه في الخارج كالسواد والبياض ونحوهما ، فانه مع عدم فردية المستصحب وعينيته لموضوع الحكم وعدم كفاية ذات المستصحب في انتزاعه كما في الذاتي البرهاني يكون الاستصحاب مثبتاً .

وأما الأمر الانتزاعي الذي لا وجود الا لمنشأ انتزاعه ، فاستصحاب منشئه لا يكون مثبتاً ، كاستصحاب عدم اذن المالك في تصرف الغير في ماله ، لأنه موضوع حرمة التصرف حقيقة دون ما ينتزع عنه من عنوان الغصب، الا اذا فرض موضوعية نفس العنوان الانتزاعي للحكم في لسان الدليل، فان جريان الاستصحاب في منشئه حيث لا يجدي في ترتيب الحكم المترتب على العنوان الانتزاعي ، لأنه ليس مورد التعبد ، فترتبه عليه موقوف على مثبتية الأصل .

وانكار مثبتته بدعوى صغرويته لكبرى الأصل السببي الحاكم على المسيبي بتقريب : أن منشأ انتزاع الغصب هو التصرف غير المأذون فيه ، وأصله حاكم على الأصل الجاري في الغصب ، وذلك الأصل كاف في ترتيب الأثر الشرعي المترتب على الغصب (غير مسموع) لفقدان الترتب الشرعي الذي هو شرط حكومة الأصل السببي على المسيبي فيما نحن فيه ، ضرورة أن ترتب الأمر الانتزاعي

كالغصب ليس شرعياً حتى يكون الأصل الجاري في منشئه حاكماً على أصله .
فتلخص مما ذكرنا : أنه لاوجه لحجية الأصل المثبت في شيء من الموارد
أصلاً. وثبوت الحكم بالاستصحاب فيما اذا كان المستصحب فرداً للطبيعي الذي
هو موضوع الحكم ، أو كان موضوع الحكم من لوازم ذاته ومجعولاً بجعله ، أو
كان منشأ الأمر انتزاعي فيما لم يكن نفس ذلك الأمر الانتزاعي موضوعاً للحكم
أجنبي عن الأصل المثبت ، لما مر آنفاً .

فما عن الشيخ الأعظم والمصنف (قدهما) من اعتباره مع خفاء الواسطة أو مع
جلانها أيضاً كما عليه المصنف، استناداً في الأول الى كون الأثر بالمسامحة العرفية
أثراً لذي الواسطة، وفي الثاني الى عدم إمكان التفكيك في التعبد بين المستصحب
ولازمه عرفاً كامتناع التفكيك بينهما واقعاً كالعلة والمعلول والمتضايقين على ما
أفاده في حاشية الرسائل غير ظاهر. أما خفاء الواسطة التي هي موضوع الأثر الشرعي
حقيقة فلأنه لا يوجب اعتبار المسامحة العرفية في مقام التطبيق، ضرورة أن العرف
مرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ وظواهرها الناشئة من الأوضاع أو القرائن، دون
تطبيقاتها المبنية على المسامحة، ولذا لا يعتد بتطبيقهم المفاهيم المعلومة بحدودها
على ما ليس من مصاديقها حقيقة، كاطلاق الكر الذي هو ألف ومأنا رطل عراقي على
ماء ينقص عن هذا المقدار بقليل. وكاطلاق النصاب في باب الزكاة وفي بعض
ما يتعلق به الخمس مما له مقدر شرعاً والمسافة المعتبرة في تقصير الصلاة وافتطار
الصوم، وعدة المرأة في الطلاق والفسخ وغير ذلك على الناقص منها بقليل، فان
هذه الاطلاقات العرفية لما كانت مبنية على المسامحة لا يعتد بها ، ولا يترتب عليها
أحكام تلك المفاهيم، لعدم كونها مصاديق حقيقية لتلك المفاهيم التي هي موضوعاتها.
وعليه فاستصحاب عدم الحاجب مع صب الماء على البدن يجدي في صحة
الغسل ان كان موضوع صحته مركباً من الصب وعدم الحاجب ، والأول محرز
بالوجدان والثاني بالتعبد ، لأن المستصحب حينئذ جزء الموضوع ، ولا يكون

مثبتاً أصلاً . ولا يجدي ان كان موضوع صحته وصول الماء الى البشرة وانغسالها به ، وذلك لأن الصحة التي يترتب عليها ارتفاع الحدث أو الخبث منوط بالانغسال المزبور ، وليست من آثار عدم الحاجب حتى يجري فيه الاستصحاب ، فلا وجه للتعبد بعدم الحاجب الذي لا يترتب عليه أثر شرعي ، بل يترتب على وصول الماء الى البشرة الذي هو لازم عادي لعدم الحاجب ، وجعله أثراً لعدم الحاجب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق ، وقد مر عدم اعتبارها .

وأما جلاء الواسطة بمعنى كون الملازمة بينها وبين ذبيها بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما تعبداً لعدم امكانه واقعاً - وقد ذكره المصنف (قده) في الحاشية صورتين تقدم بيانهما في التوضيح ، احدهما : أن يكون مورد التعبد الاستصحابي العلة التامة ، فان استصحابها يوجب ترتب أثر المعلول ، وثانيتها : أن يكون مورد أحد المتضايقين كاستصحاب أبوة زيد لعمره ، فان التعبد بأبوته له يستلزم التعبد ببنة عمره له ، وترتيب آثارها من وجوب اطاعته لزيد ، وحرمة تزويج زوجته بعد خروجها عن زوجيتها لزيد بطلاق أو غيره ، وغير ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على الولد بالنسبة الى والده . فضابط جلاء الواسطة هو عدم امكان التفكيك بين الواسطة وذيها واقعاً وتنزيلاً ، وكل ما كان كذلك يكون الأصل المثبت فيه معتبراً - ففيه : أن جلاء الواسطة بالمعنى المزبور خارج عن محل النزاع في الأصل المثبت ، لأن مورد كما تقدم سابقاً هو ما يكون لازماً للمستصحب بقاء ، وأما ما يكون لازماً له حدوثاً فهو بنفسه مورد للاستصحاب ، لاجتماع أركانه من اليقين والشك فيه ، وأجنبي عن الأصل المثبت ، فان اليقين بأبوة زيد لعمره يستلزم اليقين ببنة عمره له ، فلو فرض شك في بقاء الأبوة لزيد فلا محالة تصير ببنة عمره له أيضاً مشكوكاً ، فيجري فيها الاستصحاب كجربانه في أبوة زيد ، فليس هنا أصل مثبت .

نعم يتصور المثبتية فيما اذا جرى الاستصحاب في ذات أحد المتضايقين كزيد لاثبات ولد له ، بأن يقال : ان بقاء زيد الى هذا الزمان يلزمه عادة تكوّن ولد منه ،

فان اثبات الولد له بهذا الاستصحاب من أوضح الاصول المثبتة، ولا يظن من أحد التزامه باعتباره، اذ ملازمة بين بقائه واقعاً ووجود الولد له فضلاً عن بقائه التعبدى. وبالجملة : فالاستصحاب حينئذ مثبت بلا اشكال ، ولا مجال للقول بحججته . وليس مراد المصنف من المتضايقين ذاتهما ، بل مراده عنوانهما ، ومن المعلوم أن المتضايقين متكافئان قوة وفعلاً وعلماً وظناً .

ومما ذكرنا في المتضايقين يظهر حال العلة التامة والمعلول، ضرورة أن العلم بالعلة التامة لا ينفك عن العلم بمعلولها ، فمع الشك يجري الاستصحاب في كل منهما، لاجتماع أركانه في كليهما من دون شبهة مثبتية الأصل فيها. وكذا الحال في لوازم الوجود ، كضوء الشمس ، فان نفس الضوء مما يجري فيه الاستصحاب ، لكونه بنفسه متيقناً ومشكوكاً، ويترتب عليه طهارة ما جفّفه من دون لزوم اشكال المثبتية . نعم اثبات الضوء باستصحاب بقاء القرص في قوس النهار يتوقف على الأصل المثبت . لكن قد عرفت جريان الاستصحاب في نفس الضوء .

وأما العلة الناقصة فلا ملازمة واقعاً بينها وبين معلولها، فكيف تمكن دعوى الملازمة عرفاً بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول ؟ والاستصحاب الجاري في الموضوعات المركبة كاثبات موضوع الضمان باستصحاب عدم اذن المالك في تصرف من استولى على ماله أجنبي عن الأصل المثبت كما لا يخفى .

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا: أن كثيراً من الفروع التي توهم ابتنائها على الأصل المثبت ليست مبنية عليه ، اما لاندرج بعضها في الموضوع المركب كمسألة الضمان الذي موضوعه الاستيلاء على مال الغير بدون اذنه ، فان الاستيلاء والاذن عرضان لجوهريين . واما لكون بعضها مما يجري في نفسه الاستصحاب كضوء الشمس من اللوازم ، وبنوة الابن ونحوها من الملازمات والمتضايقات ، فان ما لا ينفك عن المستصحب حدوثاً من اللوازم والملازمات يكون بنفسه مجرى الاستصحاب، ولا يرتبط بثبوته بالأصل المثبت، لما مر من أن مورده هو ما يكون

لازماً أو ملازماً لبقاء المستصحب ، إذ لو كان كذلك لحدوثه لثبت باستصحاب نفسه لا باستصحاب ملزومه أو ملازمه حتى يعد من صغريات الأصل المثبت .

ونظير ضوء الشمس اسكار الخمر ، فاذا فرض أن الحرمة مترتبة على عنوان المسكر ، فاذا شك في بقاء خمرة مائع لا يكفي استصحابها في ترتب الحرمة المترتبة على المسكر وان اتحد وجوداً مع الخمر ، بل لا بد من اجرائه في نفس الاسكار، لكونه من لوازم حدوث الخمر. نعم اذا كان موضوع الحرمة في الخطاب نفس الخمر ، وثبت أن الاسكار علة لتشريعها كفى استصحاب الخمرية في ترتب الحرمة ، إذ المراد بالواسطة في الأصل المثبت هو الواسطة في العروض ، لأنها مرضوع الحكم ، لا الواسطة في الثبوت ، وان كانت الوسائط الثبوتية والجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل ، الا أن المراد بالموضوع هنا هو ما أخذ في الدليل الشرعي موضوعاً للحكم ، فالملاكات خارجة عن حيز الموضوعات وانما هي دواع وعلل لتشريع الأحكام لها كما لا يخفى .

واما لدعوى قيام السيرة على اعتبار الأصل المثبت في بعض الموارد، كالشك في وجود الحاجب عن وصول الماء الى البشرة . واما لكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن كما عليه قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم ، وان كانت كلتا الدعويين محل النظر والمنع .

اذ في الأولى : عدم ثبوت اعتبار هذه السيرة ، لعدم احراز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام ، والشك في اعتبارها كاف في عدم اعتبارها .

وفي الثانية : ظهور الروايات المتقدمة المستدل بها على حجية الاستصحاب في كونه أصلاً عملياً ، لأخذ الشك في موضوعه ، لأمانة .

والحاصل : أنه يمكن توجيه كثير من الفروع التي فرعوها على الأصل المثبت بما يمنع عن تفريعها عليه . وما يبتني منها على الأصل المثبت لا يخلو اما أن يكون للبناء على كون الاستصحاب من الأمارات التي تكون مثبتاتها حجة كما عن القدماء ،

وكذا^١ لاتفوت في الاثر المستصحب أو المترتب

المورد الثاني : استصحاب الشرط لترتيب الشرطية عليه

(١) هذا اشارة الى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتاً. أما التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شيء - كالوضوء أو طهارة البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود مالا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول المثبتة ، اذ لا أثر لها شرعاً يترتب عليها، والجزئية والشرطية والمانعية وعدمها من الأحكام الوضعية ، وهي عند أرباب التحقيق غير مجعولة . وجواز الدخول في الكل أو المشروط وعدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط ووجود المانع ، وليس من الأحكام الشرعية حتى يصح ترتيبها على استصحاب وجود الجزء وأخويه ، والمراد بالجزئية والشرطية والمانعية التي هي مورد التوهم وليست مجعولة بالاستقلال هي ما يرجع الى المكلف به ، وأما التي ترجع الى مبادئ التكليف فهي خارجة عن حريم البحث ، لاستحالة تعلق الجعل بها .

وعليه فلا وجه لجريان الاستصحاب في وجود جزء شيء أو شرطه أو مانعه وجوداً وعدمًا ، اذ المترتب عليه ليس حكماً شرعياً (*).

واما أن يكون للبناء على حجية الأصل المثبت مع الالتزام بكون الاستصحاب من الأصول كما عن بعض المتأخرين. وضعف كلا هذين الوجهين ظاهر، فلاحظ تلك الفروع وما ذكره فيها من المباحث .

(* لا يخفى أن سوق الكلام يقتضي أن يكون منشأ الاشكال في هذا المورد من الموارد الثلاثة مثبتية استصحاب مثل وجود الشرط للحكم الشرعي المترتب على لازم المستصحب . لكن ظاهر كلامه هنا وفي حاشية الرسائل أن منشأ الاشكال هو انتفاء الأثر أصلاً ، قال فيها : « اذ يتخيل أنه لا أثر شرعاً يترتب على وجود أحدهما - أي وجود الشرط وعدم المانع - أو عدمه » وهذا هو الصحيح ، لأن

عليه^١ بين أن يكون مجعولا شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء

وأما دفع التوهم فتوضيحه : أنه لا يعتبر في الاستصحاب مطلقاً سواء أكان مجراه موضوعاً أم حكماً أن يكون الحكم الثابت به مجعولا شرعاً بالاستقلال كالأحكام الخمسة التكليفية بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام ، بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل وبين وقوع منشأ انتزاعه تحتها كالجزئية للمأمور به ، وكذا الشرطية والمانعية له ، حيث انها غير مجعولة بالاستقلال ، وانما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاة والأمر بالوضوء والنهي عن لبس مالا يؤكل مثلاً في الصلاة . وعليه فاستصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية ليس بمثبت .

(١) هذا في استصحاب الموضوع ، وما قبله في استصحاب الحكم ، وضمير ضابط الأصل المثبت هو ترتب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية كما تقدم في التنبيه السابق . وأما اذا لم يترتب على المستصحب أثر شرعي أصلاً فلا وجه لجعله من الأصل المثبت ، اذ المحذور حينئذ لغوية التعبد الاستصحابي . نعم قد يوجه مثبتية الأصل هنا بأن الأثر الشرعي مترتب على المشروط مثلاً كالأمر بالصلاة الى القبلة ، والمفروض ترتب هذا الأثر باستصحاب ذات الشرط كالأستقبال ، ويثبت الأمر بالمشروط حينئذ ، وقد توسط الأمر غير المجعول لإثبات المجعول ، ومن المعلوم أن اثبات أحد المتلازمين باجراء الأصل في الآخر داخل في الأصل المثبت ، والمراد من أحد المتلازمين هو الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً لأمر شرعي ، وهو منشأ الانتزاع .

لكنه يندفع بما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) أولاً : من أنه لا اثنية بين الأمر الانتزاعي ومنشئه وجوداً بنظر المصنف حتى يتوهم الوساطة الموجبة لكون الأصل مثبتاً . وثانياً : من أنه اذا كانت الشرطية متيقنة كان منشؤها - وهو الأمر بالمقيد - كذلك ، فلاحاجة الى اجراء الأصل في الأمر الانتزاعي ، واثبات منشئه المجعول ليتوهم الاثبات بالأصل^(١) .

الوضع^(١) ، أو بمنشأ^(٢) انتزاعه كبعض أنحاء الجزئية والشرطية
والمانعية^(٣) ، فانه^(٤)

« عليه » راجع الى « المستصحب » وضميرا « بنفسه » والمستتر في « يكون »
راجعان الى « الأثر » .

(١) أما الوضع فكالحجية والقضاة والولاية والحرية والرقية وغيرها مما
تقدم منه في الأحكام الوضعية . وأما التكليف فكالوجوب والحرمة وغيرها من
الأحكام التكليفية التي هي مستقلة في الجعل .

(٢) معطوف على « بنفسه » وضمير « انتزاعه » راجع الى « الأثر » وضمير
« أنحاءه » الى الوضع .

(٣) وهي القسم الثاني من الوضعيات كما تقدم في تقسيم الأمور الوضعية الى
أقسام ثلاثة ، وقد اتضح هناك أن الجزئية وتالياتها ليست مجعولة بالاستقلال ،
وانما المجعول هو منشأ انتزاعها أعني الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلا ،
والأمر المتعلق بالوضوء ، والنهي المتعلق بلبس الحرير ومالا يؤكل في الصلاة .
لكن لا يخفى أنه بناء على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع لاحاجة الى
اثبات الجزئية وغيرها حتى يستشكل في مثبتية الاستصحاب بالنسبة اليها ، ضرورة
أن الجزء وأخويه تكون حينئذ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعدالة التي
يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء وقبول الشهادة وغيرها من دون
لزوم اشكال مثبتية استصحابها أصلا . وعليه فيترتب على استصحاب وجود الجزء
مثلا حكمه وهو وجوب اتمام المركب .

(٤) تعليل لقوله : « لاتفاوت » وضمير « فانه » راجع الى « الأثر » وحاصله :
أن وجه عدم التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولا بنفسه أو بمنشأ انتزاعه
هو اشتمال كل منهما على ما يعتبر في الاستصحاب من كون الأثر الثابت به مما
تناه يد التشريع سواء أكان تناولها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئية
وأخويها .

أيضاً^(١) مما تناله يد الجعل شرعاً ، ويكون^(٢) أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو^(٣) بوضع منشأ انتزاعه ورفعه . ولا وجه^(٤) لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب^(٥) مجعولاً مستقلاً^(٦) كما لا يخفى ،

(١) أي : كالأثر المجعول بنفسه ، يعني : فإن الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه

كالأثر المجعول بنفسه مما تناله يد الجعل شرعاً .

(٢) معطوف على « تناله » يعني : ويكون أمر الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه

بيد الشارع .

(٣) هذا بيان كيفية تناول يد الجعل للأثر المجعول بمنشأ انتزاعه ، وضمير

« انتزاعه » راجع إلى « الأثر » وضمير « رفعه » راجع إلى « منشأ » والأولى

اسقاط كلمة « ولو » لانحصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناولها له ، لأن

لتناولها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر .

(٤) إشارة إلى منشأ توهم مثبتية استصحاب الجزء وأخويه ، وحاصله : أنه

يعتبر في الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولاً شرعاً ، ولا يكفي

مجعولية منشأ انتزاعه . وقد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله : « ولا

وجه » وغرضه أنه لادليل على اعتبار الاستقلال في الجعل في باب الاستصحاب ،

فإن غاية ما يعتبر فيه من حيث كونه أصلاً عملياً أن يثبت به ما يصح اسناده إلى

الشارع ولو تبعاً ، فإن الجزئية والشرطية والمانعية وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال

لكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها . والمصنف (قده) ذكر لدفع الأشكال في

حاشية الرسائل هذا الوجه ووجهاً آخر سيأتي بيانه .

(٥) أي : نفس المستصحب . هذا في الاستصحاب الجاري في نفس الحكم ،

والمراد بقوله : « المترتب » هو الحكم المترتب على المستصحب ، وهذا في

الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الحكم .

(٦) فيكفي جعله التبعي كما عبر به المصنف في الأحكام الوضعية ، وقد تقدم

فليس^(١) استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية
 مثبت كما مر بما توهم^(٢)، بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار
 الشرعية، بل^(٣)

هناك أن الصحيح التعبير بالجعل العرضي دون التبعي، وإنما يتجه التعبير بالتبعي
 في قبال الجعل بالأصالة والاستقلال في القسم الثالث من الأحكام الوضعية، إذ
 لها وجود في وعاء الاعتبار، دون مثل الجزئية، فلاحظ.

(١) هذه نتيجة عدم اعتبار الاستقلال في الجعل في صحة الاستصحاب، وكفاية
 الجعل مطلقاً ولو بجعل منشأ الانتزاع في صحته.

وعليه فاستصحاب الشرط كالطهارة أو المانع كالنجاسة الخبثية - لترتيب آثار
 الشرطية وهي جواز الدخول في الصلاة مثلاً، والمانعية وهي عدم جواز الدخول فيها -
 ليس بمثبت، إذ المفروض كون الشرطية والمانعية مجعولتين شرعاً بجعل منشأ
 انتزاعهما، وعدم كونهما من اللوازم غير الشرعية حتى يكون استصحاب وجود
 الشرط والمانع لاثباتهما من الأصل المثبت.

(٢) لا يخفى أن الشيخ الأعظم (قده) ممن صرح في غير موضع بأن الجزئية
 والشرطية والمانعية ليست مجعولة بجعل مستقل مغاير للحكم التكليفي المتعلق
 بالمركب كالصلاة، قال عند نقل حجية القول السابع من أقوال الاستصحاب:
 « وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل
 مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة. وكذا مانعية النجاسة ليست
 الامتنزعة من المنع عن الصلاة في النجس. وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب»
 وقريب منه عباراته في الأقل والأكثر الارتباطيين وفي مسألة ترك الجزء سهواً.

(٣) يعني: بل تخيل أن هذه الأمور الانتزاعية ليست من الآثار الشرعية،
 فلا تثبت بالاستصحاب البناء على الأصل المثبت. والفرق بين الآثار الشرعية
 والأمور الانتزاعية واضح، إذ المجعول الشرعي موجود في وعاء الاعتبار، بخلاف
 الأمر الانتزاعي، فإنه موجود تصوري محض ينعقد بمجرد الذهول عنه. هذا كله
 بالنسبة إلى الشرطية والمانعية للمكلف به. وأما شرط التكليف ومانعه إذا فرض

من الامور الانتزاعية ، فافهم^(١) .

الظفر بمقتضيه وشك فيهما ، ففي جريان الاستصحاب فيه اشكال تعرض له ولجوابه في الحاشية^(١) ، فراجع .

(١) لعله اشارة الى أنه بعد تسليم اعتبار مجعولية الأثر بنفسه وعدم كفاية كونه مجعولا بتبع منشأ انتزاعه نقول: بعدم مانع أيضاً من جريان استصحاب الجزء والشرط والمانع ، ضرورة أن الأثر الشرعي المترتب على استصحابها هو التكليف النفسي المنتزع عنه الجزئية والشرطية والمانعية، قال (قده) في حاشية الرسائل: « وان أبيت الا عن عدم كفاية استصحاب الجزء والشرط لترتيب الجزئية والشرطية، فالأثر الشرعي المترتب بالاستصحاب هو نفس التكليف المنتزع عنه الشرطية والمانعية، وعدمه، لأن للشرط والمانع دخلا وجوداً وعدمياً فيه كذلك، ولا يعتبر في مثل باب الاستصحاب أزيد من كون الشيء ذا دخل في موضوع الأثر الذي أريد ترتيبه عليه باستصحابه وان لم يكن تمامه ، بل كان قيده وبه قوامه » وهذا هو الوجه الثاني الذي وعدنا نقله في دفع الاشكال .

أو اشارة الى : أن مراد الشيخ من نفي مجعولية الجزئية ونحوها هو نفي استقلال الجعل عنها، لانفي أصل الجعل ولو تبعاً لمنشأ انتزاعها، فية حد حيثئذ مراد الشيخ والمصنف (قدهما). لكنه بعيد ، لأن كلام الشيخ في مسألة ترك الجزء سهواً يأبى عن هذا التوجيه ، حيث قال هناك : « ان جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً ، بل هي ككلية الكل، وانما المجعول الشرعي وجوب الكل ضرورة أن كلية الكل منتزعة عن دخل اجتماع أمور في غرض كالمعاجين من دون دخل للحكم الشرعي في ذلك ، فتشبيه الجزئية بالكلية يدل على انكار الجعل ولو بنحو التبعية للجزئية ونحوها .

مضافاً الى : أن الحصر المستفاد من النفي والاثبات عدم الجعل للجزئية أصلاً ، لا استقلالاً ولاتباعاً .

وكذا^١ لاتفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الاثر

المورد الثالث : استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

(١) معطوف على قوله : « وكذا لاتفاوت في الأثر المستصحب » وإشارة الى المورد الثالث من الموارد التي توهم كون الأصل فيها مثبتاً، وتوضيحه منوط ببيان التوهم ثم دفعه . أما التوهم فهو ينحل الى اشكالين :
أحدهما: عدم كون المستصحب حكماً ولا موضوعاً ذاهكماً، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحداً منهما ، والآخر كون الاستصحاب مثبتاً .

توضيح ذلك: أن بعض الاصوليين استدل على البراءة باستصحابها ، والشيخ في مبحث أصل البراءة ناقش في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث ان المستصحب أحد أمور ثلاثة: براءة الذمة أو عدم المنع عن الفعل أو عدم استحقاق العقاب عليه . والأثر المترتب على هذه المستصحابات أمران :
أحدهما : عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة ، والآخر الاذن في الفعل .
أما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة فليس من الأحكام المجعولة الشرعية لتلك المستصحابات حتى يثبت بالاستصحاب . وأما الاذن في الفعل فهو من المقارنات لتلك المستصحابات، فذلك نظير اثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم . فملخص هذه المناقشة : أن استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر لا يصح الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتاً، إذ لا أثر له الا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل ، وشيء منهما لا يثبت بالاستصحاب ، إذ الأول ليس أثراً شرعياً ، والثاني من المقارنات لتلك المستصحابات، لأن عدم المنع - مع القطع بعدم خلو الواقعة عن أحد الأحكام الخمسة - يلزم الترخيص المستلزم لعدم العقوبة ، لأن الترخيص من لوازمها الشرعية، وعليه فاثبات الترخيص باستصحابها نظير اثبات أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم .

وبالجملة: فاستصحاب البراءة سواء أكان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص

في الفعل يكون مثبتاً ، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة .
 والمصنف (قدّه) دفع الاشكال الأول بقوله : « لاتفاوت في المستصحب أو المترتب عليه . . . الخ » ومحصله : أن المستصحب في استصحاب البراءة وعدم المنع ليس أجنبياً عن حكم الشرع ، اذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب والحرمة بيد الشارع ، كذلك نفيه ، فان ابقاء العدم كنفذه بالوجود بيد الشارع وتحت قدرته ، والا لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالا اختيارية للشارع ، فكما يصح استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه ، فكذلك يصح استصحاب عدمه لو شك في انتفاذه بالوجود ، فلأفرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم وعدمه ، فالاشكال على استصحاب البراءة من ناحية عدم كون المستصحب أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي مندفع .

والحاصل : أن نقطة الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ والمصنف (قدّهما) هي مجعولية عدم الحكم في أصالة البراءة وعدمها ، فصريح الشيخ في ثاني تنبيهات « لاضرر » هو عدم مجعولية عدم التكليف ، وأن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس انشاء منه وجعلا ، بل هو اخبار حقيقة ، كما أنه لأثر مجعول له ، ومن المعلوم أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه . والمصنف يدعي أن عدم الحكم كعدم الوجوب وعدم الحرمة ونحوهما وان لم يصدق عليه الحكم ، لظهور الحكم في الانشائي والوجودي ، الا أن هذا العدم مجعول أيضاً . وهذا المعنى وان لم يصرح به هنا ، ولكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله : « فانه وان لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا إذا حكم ، الا أنه حكم مجعول فيما لايزال » وكذا في حاشية الرسائل في بحث البراءة . وحيث كان عدم الحكم مجعولا صح جريان الاستصحاب فيه الموجب لترتب الأثر عليه وهو عدم استحقاق العقوبة على المخالفة .

(١) هذا الضمير وضمائر « وجوده ، نفيه ، عدمه » راجعة الى « الأثر » .

ضرورة^١ أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم^٢ اطلاق الحكم على عدمه غير ضائر ، اذ ليس^٣ هناك ما دل على اعتباره بعد^٤ صدق نقض اليقين بالشك برفع^٥ اليد عنه كصدقه^٦ برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح ، فلا وجه^٧ للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب^٨ البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل

(١) تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر ونفيه ، وحاصله : أن ملاك شرعية الحكم هو كون أمر وضعه ورفع بيد الشارع وان لم يطلق عليه الحكم ، اذ لا دليل على اعتبار اطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب ، بل المعتبر في جريانه في كل مورد هو صدق نقض اليقين بالشك .

(٢) هذا إشارة الى الاشكال الأول وهو عدم كون المستصحب حكماً ، وضائر « نفيه ، كثبوته ، عدمه » راجعة الى الأثر .

(٣) تعليل لقوله : « غير ضائر » وقد مر تقريره بقولنا : « اذ لا دليل على اعتبار اطلاق الحكم عليه . . . الخ » وضمير « اعتباره » راجع الى اطلاق .

(٤) غرضه أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك ، وهو حاصل هنا سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق .

(٥) متعلق بـ « صدق » وضمير « عنه » راجع الى « عدمه » .

(٦) يعني : كصدق نقض اليقين بالشك برفع اليد من طرف ثبوت الأثر ، وغرضه أن دليل الاستصحاب يشمل كلاماً من الأثر الوجودي والعدمي على نهج واحد .

(٧) هذا إشارة الى دفع الاشكال المذكور ، وهو عدم كون عدم استحقاق العقاب من الأثار الشرعية حتى يترتب على استصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل .

(٨) متعلق بـ « الاستدلال » وقوله : « عدم المنع » معطوف على « البراءة من التكليف » .

بما^١ في الرسالة من^٢ « أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم (هـ) المجعولة الشرعية^٣ فان^٣ عدم استحقاق العقوبة وان كان غير

(١) متعلق بـ « للاشكال » والمراد بالرسالة هورسالة البراءة من رسائل شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) قال بعد الفراغ من الدليل الرابع وهو الدليل العقلي الذي أقيم على البراءة : « وقد يستدل على البراءة بوجوده غير ناهضة، منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون . وفيه : أن الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن... الى أن قال : وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفذ في المقام، لأن الثابت بها- أي بالأخبار- ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس الابراءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الان اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يحصل الأمن من العقاب، ومعه لاحاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ، ومن المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة ، لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر » .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول ، وحاصل الاشكال الذي تقدم توضيحه هو : أن عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية حتى يستصحب بنفسه أو يترتب على المستصحب كالبراءة من التكليف .

(٣) تعليل لقوله : « فلا وجه للاشكال » ومحصله : أن عدم استحقاق العقوبة،

(*) لا يخفى أن جهة اشكال الشيخ في جريان استصحاب البراءة عن التكليف

وعدم المنع ليست هي عدم كون المنع مجعولا شرعياً حتى يرد عليه : أن عدم التكليف كنبوته مجعول بمعنى أنه مما تناله يد التشريع، كيف ؟ وقد التزم شيخنا الأعظم (قده) بجريان الاستصحاب في الوجودي والعدمي ، ورد القول الثالث

مجعول ، الا أنه لاحاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع .

وان لم يكن مجعولا ، الا أنه لاحاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع ، لما عرفت من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع ، اذ كما أن وجود المنع يبسده كذلك عدمه ، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب وان لم يطلق عليه الحكم كما مر آنفاً ، وضمير « انه » للشأن .

الذي استظهره التفتازاني من كلام العصدي من « أن خلاف منكري الاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي » . وكذا مقتضى كلامه في خامس تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية من مبحث البراءة مجعولية عدم الحرمة ، حيث أجاب عن اشكال حصر المحللات بما لفظه : « ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش ، فاذا شك فيه فالأصل عدم التحريم ، ومع تعارض الأصلين يرجع الى أصالة الاباحة » لاقتضاء التعارض جريان الأصل في نفسه ، ومن المعلوم اناطة جريانه بمجعولية عدم المنع ، فلاحظ .

بل جهة الاشكال هي : أن عدم استحفاق العقاب ليس مترتباً على عدم المشكوك واقعاً - وهو التكليف - حتى يحرز بالاستصحاب ، بل هو مترتب على نفس الشك المفروض احرازه وجداناً ، وهو مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان . ويدل عليه قوله : « اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب . . . الخ » كما أن الشك في بقاء التكليف بعد العلم بحدوثه ليس مورداً للاستصحاب ، بل يكون مجرى قاعدة الاشتغال ، حيث ان نفس الشك في فراغ الذمة عن التكليف بعد القطع باشتغالها به تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ من دون حاجة الى استصحاب بقاء التكليف ، الا اذا احتيج اليه لجهة أخرى كلزوم قصد الوجه وغيره .

والحاصل : أن اشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءة هو : أن الأثر المطلوب وهو عدم العقاب لا يترتب على عدم المنع واقعاً حتى يستصحب ، بل يترتب على نفس الشك في المنع ، وهو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان . وعليه

وترتب^١ عدم الاستحقاق - مع كونه عقلياً - على استصحابه^٢ انما^٣

(١) هذا اشارة الى الاشكال الثاني وهو توهم مثبتية الاستصحاب، ومحصله: أن عدم المنع الذي هو المستصحب وان كان مجعولا، وقلنا انه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثراً شرعياً، لكنه لا يدفع اشكال المثبتية، وذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبة، ومن البديهي أن هذا الأثر عقلي لشرعي، فاستصحاب عدم المنع لاثباته مثبت، هذا تقريب التوهم.

(٢) أي: على استصحاب عدم المنع، وضمير «كونه» راجع الى عدم الاستحقاق.
(٣) هذا دفع التوهم المزبور وهو مثبتية استصحاب عدم المنع، وتوضيحه: أن الحكم بعدم استحقاق العقوبة وان كان عقلياً، لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبة على الحكم مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً كوجوب الموافقة وحرمة المخالفة المتربتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائراً، حيث ان عدم استحقاق العقوبة من لوازم عدم المنع مطلقاً ولو ظاهرياً كالمقام، اذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهراً. نعم لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعي كان استصحاب عدم المنع قاصراً عن اثباته.

وبالجملة: فتوهم مثبتية استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر صحيح، ولا يرد عليه اشكال فلامجال لقول المصنف (قده): «انما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر» اذ على ما أفاده الشيخ يكون عدم العقاب من آثار نفس الشك في المنع، لامن آثار عدم المنع حتى يقال: انه أعم من العدم الواقعي والظاهري كي يترتب على عدم المنع الظاهري الثابت بالاستصحاب من دون لزوم اشكال المثبتية. والا فلو ثبتت الاباحة الشرعية باستصحاب عدم التكليف ترتب عليه عدم استحقاق العقاب كما حكى صراحة كلامه فيه.

هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر ، فتأمل^١ .

المثبتة . وضمير « هو » راجع الى « ترتب » وضمير « لكونه » الى « عدم الاستحقاق » .

(١) لعله اشارة الى ما ذكرناه في التعليقة . أو الى : أن البراءة المتيقنة حال الصغر عقلية ، والاستصحاب بناء على كونه حجة من باب التعبد حكم شرعي ، فلا يجري فيما ليس له أثر شرعي . أو الى : أن عدم استحقاق العقوبة من آثار الترخيص والاذن ، لامن آثار عدم المنع كما هو مسلم عند العرف ، ضرورة أن مجرد عدم منع المالك عن التصرف في ماله لا يمنع عن استحقاق المؤاخذة ، وانما المانع عنه هو اذنه في التصرف ، واثبات الترخيص باستصحاب البراءة وعدم المنع مبني على الأصل المثبت .

التنبيه التاسع : ترتب بعض الاثار العقلية والعادية على الاصل

(١) هذا الأمر كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت ، فلا ينبغي جعله من تنبيهات الاستصحاب . وكيف كان فالغرض من عقده تمييز اللازم العقلي أو العادي- الذي يترتب على استصحاب الحكم من دون أن يكون الاستصحاب مثبتاً- عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنياً على الأصل المثبت. وبهذا التمييز يندفع اشكال أورد على عدم حجية الأصل المثبت. وحاصل الاشكال: أن عدم حجيته مستلزم لعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أم حكماً ، لعدم انفكاك استصحاب عن أثر عقلي ، كنفى الأضداد في استصحاب الحكم كالوجوب الموجب لحرمة الضد ووجوب المقدمة، و كوجوب اطاعة في استصحاب الموضوع، حيث انها مترتبة على الحكم الشرعي بوساطة الموضوع، نظير استصحاب الحياة المترتب عليها وجوب الانفاق على الزوجة ، ثم لزوم اطاعة هذا الوجوب عقلاً .
وتوضيح ما أفاده في دفع الاشكال هو : أن اللازم العقلي أو العادي على

قسمين :

أحدهما: أن يكون لازماً للحكم المستصحب بوجوده الواقعي كالأجزاء ، فان اجزاء الصلاة مع استصحاب الطهارة الحديثة حكم عقلي مترتب على الطهارة الواقعية ، لا الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية .

ثانيهما : أن يكون لازماً له بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري كحسن اطاعة وقبح المعصية ووجوب المقدمة بناء على كونه عقلياً. واللازم الذي لا يثبت نفسه ولا أثره الشرعي بالاستصحاب الا بناء على الأصل المثبت هو القسم الأول دون الثاني ، فانه يثبت باستصحاب الحكم من دون اشكال المثبتية .

والوجه في عدم المثبتية في هذا القسم الثاني هو : وضوح تبعية كل حكم لموضوعه وعدم تخلفه عنه ، لكونه بمنزلة العلة للحكم ، والمفروض في المقام

منتهى الدراية ج ٧
غير الشرعي^١ ولا الشرعي^٢ بوساطة غيره من العادي أو العقلي
بالاستصحاب^٣

أن المستصحب بمطلق وجوده ولو ظاهراً موضوع لذلك اللازم ، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهراً، وهو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه من دون حاجة الى تعبد وتنزيل آخر يخصه ، لعدم قابليته للتعبد الشرعي ، بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سبباً لوجوده ولو ظاهراً - يترتب عليه لازمه قهراً من باب ترتب الحكم على موضوعه ، ولو كان اللازم حكماً شرعياً ترتب عليه أيضاً لتحقق موضوعه .

وهذا بخلاف القسم الأول ، فإنه لا موجب لترتبه على المستصحب لامن جهة ترتب الحكم على موضوعه ولا من جهة سراية التعبد من المستصحب الى لازمه . أما الأول فلعدم تحققه ، إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري ، والمفروض أنه ليس بموضوع . وأما الثاني فلما مر سابقاً من أن المستفاد من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعي دون العقلي والعادي . وعليه فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعي ولا حكم هذا اللازم على المستصحب الا بنسأ على القول بالأصل المثبت .

(١) وهو العقلي أو العادي . ولا يخفى أن حديث الأصل المثبت لا يجري في هذا الفرض ، لأن الأصل المثبت هو الأصل الجاري في الملزوم لاثبات الأثر الشرعي المترتب على لازمه . وهذا بخلاف اثبات نفس اللازم العقلي والعادي ، فإنه حيث لا يكون واسطة بين المستصحب ولازمه العقلي والعادي فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت . وإنما الوجه في عدم ترتب لازمه أن التعبد الاستصحابي يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب ، لا مطلق أثره ولو كان عقلياً أو عادياً .
(٢) يعني : ولا الأثر الشرعي الثابت بوساطة غير الأثر الشرعي وهو اللازم العقلي أو العادي .

(٣) متعلق بـ «ترتب» أي : باستصحاب الملزوم سواء أكان المستصحب موضوعاً

ترتب بعض الاثار العقلية والعادية على الأصل ٥٨١
انما^١ هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعاً^٢ ، فلا^٣ يكاد يثبت به^٤ من
آثاره الا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي
آخر^٥ حسبما عرفت فيما مر^٦ ،

أم حكماً .

(١) خبر قوله : « ان عدم » يعني : أن عدم ترتب الأثر العقلي أو العادي
وكذا الأثر الشرعي المترتب عليهما بالاستصحاب مختص بالحكم الذي يكون
بوجوده الواقعي موضوعاً للأثر . وأما ان كان الموضوع وجود الحكم مطلقاً ولو
في الظاهر فلا مانع من ترتب لوازمه العقلية والعادية وآثارهما الشرعية عليه ،
وضمير « هو » راجع الى « عدم ترتب »

(٢) قيد للمستصحب ، والمراد به « ما » الموصول بحكم المستصحب .

(٣) هذه نتيجة حصر نفي ترتب الأثر غير الشرعي - أو الشرعي المترتب على
اللازم العقلي أو العادي على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعي موضوعاً ،
فان مقتضى هذا الحصر ترتب اللازم غير الشرعي أو الشرعي المترتب عليه على
الحكم الثابت بالاستصحاب اذا كان الحكم بمطلق وجوده ولو ظاهرياً موضوعاً
كما مر تفصيله ، دون ما اذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعي للحكم ،
فانه لا يترتب على استصحاب الحكم ، لأن الثابت به وجود ظاهري له ، والمفروض
أنه ليس موضوعاً للحكم ، وقد تقدمت أمثلة الكل .

(٤) أي : فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب الأثره الشرعي
الذي كان للمستصحب بلا واسطة كوجوب انفاق الزوجة الثابت باستصحاب حياة
الزوج بلا واسطة . وضمائر « آثاره ، أثره ، له » راجعة الى « المستصحب » .

(٥) كحرمة أخذ الخمس أو الزكاة على الزوجة المستصعبة حياة زوجها ، فان
هذه الحرمة مترتبة على وجوب الانفاق عليها الثابت باستصحاب حياة زوجها .

(٦) أي : في التنبيه السابع ، حيث قال في صدره : « كما لا شبهة في ترتيب
ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الاثار الشرعية والعقلية » فتدبر .

لا بالنسبة^(١) الى ما كان للآثر الشرعي مطلقاً^(٢) كان^(٣) بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب ، فان آثاره^(٤) شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه اذا ثبت ولو^(٥) بأن يستصحب ، أو كان^(٦) من آثار

١ (معطوف على « بالنسبة » يعني : أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعي وكذا أثره وان كان شرعياً بالاستصحاب انما هو بالنسبة الى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب ، لا بالنسبة الى الأثر غير الشرعي الثابت للحكم بوجوده مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً ، فانه لا مانع من ترتبه على الاستصحاب ، لتحقق موضوعه ظاهراً بالاستصحاب . والمراد بالموصول في قوله : « ما كان » هو الأثر غير الشرعي .

٢ (قيد للآثر الشرعي ، يعني : أن يكون الأثر الشرعي بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري موضوعاً للآثر غير الشرعي ، كوجوب اطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقاً ولو كان ظاهرياً ثابتاً بالاستصحاب مثلاً .

٣ (بيان للاطلاق ، يعني : سواء ثبت الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري بخطاب الاستصحاب كقوله عليه السلام : « لاتنقض اليقين بالشك » الذي هو من الأصول العملية ، أم بخطاب غير الاستصحاب كالادلة الاجتهادية غير العلمية كخبر الواحد ، وضمير « بغيره » راجع الى خطاب الاستصحاب .

٤ (يعني : فان آثار الأثر الشرعي الذي يكون بوجوده المطلق موضوعاً لها تترتب على ذلك الأثر الشرعي وان كانت تلك الآثار غير شرعية .

٥ (هذا هو الفرد الخفي للثبوت ، يعني : أن الآثار الشرعية تترتب عليه اذا ثبت ذلك الحكم الشرعي ظاهراً ولو بأن يجري الاستصحاب في نفسه أو في الموضوع الذي يترتب عليه هذا الحكم ، وضمير « غيرها » راجع الى « شرعية » وضميراً « عليه » والمستتر في « يستصحب » راجعان الى « الأثر » .

٦ (معطوف على « بأن يستصحب » يعني : ولو ثبت ذلك الأثر الشرعي بالاستصحاب الجاري في موضوع ذلك الأثر الشرعي ، فهذا اشارة الى الاستصحاب

ترتب بعض الاثار العقلية والعادية على الأصل ٥٨٣
المستصحب، وذلك^١ لتحقق موضوعها حينئذ^٢ حقيقة، فمالم الوجوب (٥)
عقلاً^٣ يترتب على الوجوب^٤ الثابت شرعاً باستصحابه أو

الموضوعي ، وقوله : « يستصحب » اشارة الى الاستصحاب الحكمي .
(١) هذا تعليل لترتب الاثار الشرعية وغيرها على الاثر الشرعي الثابت بالاستصحاب الجاري في نفسه أو في موضوعه ، ومحصله : أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه ، فلا يحتاج ترتب تلك الاثار عليه الى تنزيل آخر ، بل يكفي في ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً اذا فرض ترتب وجوب التصديق على وجوبها ، ووجوب الدعاء على وجوب التصديق وهكذا ، فان هذه الأحكام الشرعية الطولية تترتب على تحقق وجوب صلاة الجمعة ولو بالاستصحاب المحرز له ظاهراً ، اذ المفروض كون موضوع تلك الاثار الحكم الشرعي بوجوده الأعم من الظاهري والواقعي ، ومن الواضح امتناع انفكاك الحكم عن الموضوع ، لأن وزانهما وزان العلة والمعلول ، فجميع الاثار الشرعية والعقلية المترتبة على الحكم مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً تترتب على الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب أو غيره .

(٢) أي : حين ثبوت الاثر الشرعي ظاهراً ولو بالاستصحاب .

(٣) كوجوب الاطاعة الثابت للوجوب الشرعي ، فانه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مر آنفاً ، أو باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها وجوب الانفاق شرعاً على زوجته ، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي وهو وجوب الاطاعة .

(٤) بل كل أثر شرعي الزامي كالحرمة كما عبر هو (قدّه) أيضاً فيما تقدم بالآثر الشرعي الجامع للوجوب والحرمة .

(*) الأولى سوق العبارة هكذا: « فالحكم العقلي المطلق من وجوب الموافقة... »

الى غير ذلك يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه

استصحاب موضوعه^١ من^٢ وجوب الموافقة وحرمة المخالفة
واستحقاق العقوبة الى غير ذلك^٣ كما يترتب على الثابت بغير
الاستصحاب^٤ بلاشبهة وارتباب ، فلا تغفل^٥ .

(١) هذا في الاستصحاب الموضوعي ، وما قبله هو الاستصحاب الحكمي .

(٢) مفسر لـ « ما » الموصول . وفيه كلام مذکور في التعليقة ، فراجع .

(٣) كوجوب المقدمة وحرمة الأضداد .

(٤) كالعلم والدليل المعتبر كالخبر الصحيح ، فان الحكم العقلي يترتب على

الأثر الشرعي الثابت بهما ثبوتاً واقعياً في الأول وظاهرياً في الثاني .

(٥) وتفظن حتى لا يخطر ببالك التنافي بين ما تقدم من عدم حجية الأصل

المثبت وبين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير الشرعية على الأثر الشرعي الثابت

بالاستصحاب ، فان هذا اعتراف بحجية الأصل المثبت ورجوع عن انكارها ،

وليس هذا الا التهافت بينهما .

كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب... الخ» وذلك أما أولاً: فلأنه لا بد أن يكون

مفسر الموصول في «ما للوجوب» من عوارض الوجوب لانفسه المذكور صريحاً

في العبارة ، اذ ليس الوجوب العقلي انفس الامور المذكورة، فهو نظير «أكرم

ما يزيد من زيد» .

وأما ثانياً: فلأن الحكم العقلي المترتب على الأثر الشرعي لا يختص بالوجوب،

بل كل حكم عقلي من الحسن والقبح الثابتين لمطلق الأثر الشرعي ولو بوجوده

الظاهري يترتب عليه . نعم اذا أريد بقوله : «للاجوب عقلاً» الحكم العقلي لا يرد

عليه شيء ، ضرورة أن الحكم العقلي حينئذ يشمل الجميع ، فكأنه قيل : «فما

للحكم العقلي من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة الى غير ذلك كما يترتب على

الثابت بغير الاستصحاب . . . الخ» لكن هذا الاحتمال بعيد .

العاشر^١: أنه قد ظهر مما مر^٢ لزوم أن يكون المستصحب حكماً

التنبيه العاشر : اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لحدوثاً

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه دفع توهم من زعم أن قولهم: «ان المستصحب اما حكم شرعي واما ذوحكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك في كلتا مرحلتى الثبوت والبقاء، فلو كان كذلك في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب. وقد دفع المصنف هذا التوهم بأن مورد التعبد والتنزيل في الاستصحاب هو مرحلة الشك أعني البقاء دون الحدوث، فلا بد أن يكون مورد الاعتبار المزبور هي هذه المرحلة أيضاً، لئلا يلزم لغوية التعبد، من دون حاجة الى اعتبار ذلك في مرحلة الثبوت، لعدم كونها مورد التعبد - من الأصل العملي الذي موضوعه الشك - فوجود الحكم في حال اليقين وعدمه سيان بالنسبة الى الاستصحاب.

ولعل منشأ التوهم المزبور كون التعبد في الاستصحاب بعنوان الابقاء، فان هذا العنوان يوهم اعتبار كونه كذلك حدوثاً أيضاً. لكنه ليس كذلك، لأن الأصول العملية التي منها الاستصحاب جعلت وظائف للشاك حين العمل، وحيث ان مورد الاستصحاب هو الشك المسبوق باليقين عبروا عنه بالابقاء فرقاً بينه وبين سائر الأصول العملية (*).

(٢) أي: من مطاوي الأبحاث السابقة كتعريفه للاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم» لدلالته على أنه أصل عملي في مرحلة الشك في البقاء لافي مرحلة القطع بالثبوت، اذ ليس في تلك المرحلة شك حتى يقع مورداً للتعبد الاستصحابي.

(*) لا يخفى أن مقتضى ما تقدم من كون الغرض من عقد هذا التنبيه دفع توهم اعتبار مجعولية المستصحب حدوثاً في جريان الاستصحاب هو أجنبيته عن الأصل المثبت. فما في تقريرات سيدنا الفقيه صاحب الوسيلة وفي حاشية المحقق

شرعياً أو ذا حكم كذلك^(١). لكنه^(٢) لا يخفى أنه لا بد أن يكون

(١) أي : شرعي . هذا اشارة الى الاستصحاب الحكمي ، وما قبله اشارة الى الاستصحاب الموضوعي .

(٢) غرضه بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو ذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور ، ومحصله كما تقدم آنفاً : أن مورد ذلك هو البقاء ، لأنه ظرف الشك الذي هو مورد الاستصحاب ، وليس ذلك الا مرحلة البقاء دون الثبوت ، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا موضوعاً ذا حكم وكان كذلك بقاء جرى فيه الاستصحاب . ومثّل في المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به وصار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف ، حيث انه في الأزل ليس حكماً مجعولاً ، لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له ، لكنه فيما لا يزال - أي في المستقبل الذي هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً ، لما مر من أن نفيه كثبوته فيما لا يزال مجعول شرعاً ، بمعنى أن للشارع ابقاء عدم على حاله ونقضه بالوجود - وان لم يطلق عليه الحكم - لأن الملاك في شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً لأن تناله يد التشريع ، وهذا الملاك موجود في عدم الأزلي ، فابقاؤه كنفقه حكم ، فاذا شك في بقائه فلا مانع من استصحابه بعد كون هذا عدم عند الشك في بقائه حكماً أي قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه .

المشكيني (قدما) من كون هذا التنبيه من ملحقات الأصل المثبت^(١) لم يظهر له وجه . وتوجيه عده من ملحقاته كما في حاشية بعض الأعظم (قد) بما حاصله : « أن المستصحب اذا كان عدم فعلية التكليف حال الصغر ، حيث ان الصغر دخيل في عدم فعليته ، وكان الغرض من استصحابه نفي انشاء التكليف رأساً كان مثبتاً ، لأن لازم عدم فعليته بعد البلوغ هو عدم جعله أصلاً ، اذ لو كان مجعولاً بعد البلوغ لكان فعلياً ، لعدم مانع عن فعليته بعده ، فبقاء عدم فعليته ملازم عقلاً لعدم تشريعه رأساً^(٢) لا يخلو من غموض ، لأن مفروض كلام المصنف (قد) ليس هو عدم فعلية التكليف حال الصغر ، بل عدمه الأزلي . وعليه فلا وجه للاحاق هذا التنبيه بالأصل المثبت .

(٢) نهاية الدراية ، ١٠٤/٣

(١) منتهى الوصول ، ص ١٥٠

اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاء ٥٨٧
كذلك^١ بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان
ثبوته حكماً ولاله أثر شرعاً و كان في زمان استصحابه كذلك- أي حكماً-
أو إذا حكم يصح^٢ استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف^٣،
فانه وان لم يكن بحكم مجعول في الأزل^٤ ولا إذا حكم، الا أنه حكم
مجعول فيما لا يزال^٥،

ويمكن التمثيل لعدم كون العدم في حال اليقين حكماً ولا موضوعاً له بعدم
رضا المالك بالتصرف في ماله، فانه قبل تصرف أحد في ماله ليس عدم رضاه
حكماً ولا موضوعاً لحكم فعلي أصلاً، لانكليفي كالحرمه، ولا وضعي كالضمان،
لكنه بعد وضع شخص يده عليه اذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا
مانع، ومقتضاه حرمة تصرف الغير فيه وضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين
به لم يكن حكماً ولا إذا حكم، ولكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم ولو
جزءاً لموضوعه، وهذا المقدار كاف في صحة الاستصحاب، كاستصحاب اجتهاد
شخص لجواز تقليده مع كون غير الاجتهاد أيضاً كالعدالة دخيلاً في هذا الحكم.

(١) أي: حكماً أو إذا حكم، وهذا أيضاً معنى قوله بعد ذلك: « كذلك »
وضمير « أنه » للشأن، وضمائر « ثبوته، له، استصحابه » راجعة الى المستصحب .

(٢) هذا جواب « لو » في قوله: « فلو لم يكن المستصحب » .

(٣) هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكماً شرعياً ولا إذا حكم
شرعي، لانه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل، وضمير « استصحابه » راجع
الى « المستصحب » .

(٤) لبرهان حدوث العالم بأسره في قبال قدمه، وضميرا « فانه، أنه » راجعان

الى « عدم » .

(٥) وهو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعاً للتعبد
الاستصحابي، ومن المعلوم أنه لاعمى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في

لما^١ عرفت من أن نفيه كذبته في الحال^٢ «مجمول»^٣ شرعاً وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً^٤ أو كان ولم يكن حكمه

البقاء الا ترتيب الأثر الشرعي على المستصحب ، والا يلزم اللغوية .

(١) تعليل لكونه حكماً فيما لا يزال ، وحاصله : ما أفاده سابقاً في التنبيه الثامن بقوله : « وكذا لانفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كذبته » من كفاية مجرد القابلية للجعل في الاستناد الى الشارع ، لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين ، فالعدم الأزلي في زمان الشك فسي بقاءه مجمول شرعي بهذا المعنى من الجعل . لكن صحة اسناده الى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر ، واطلاق الجعل والمجمول على عدم الحكم أمر آخر ، ضرورة مساوقة الجعل للتكوين والايجاد ولو في عالم الاعتبار ، وهذا لا يصدق على مجرد القدرة على نقض عدمه بالوجود .

نعم لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم الى الشارع . وضميراً «نفيه ، كذبته» راجعان الى التكليف . وبهذه العبارة يبين مراده من الحكم ، فلاتنافي بين نفي الجعل واثباته .

(٢) أي : حال البقاء الذي هو حال الشك ومورد جريان الاستصحاب .

(٣) أي : في حال اليقين بالمستصحب ، كما اذا كان الصبي مستطيعاً من حيث المال ، وبعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته المالية ، فانه لا مانع من استصحابها والحكم بوجوب الحج عليه ، مع أن استطاعته في زمان اليقين به لم تكن موضوعاً

(*) لا يخفى أن ما اشتهر من أنه لا بد أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم مما لا أصل له . اذ لم يقد عليه دليل من آية أو رواية أو اجماع أو عقل ، وغاية ما يقتضيه دليل الاقتضاء هو عدم لزوم اللغوية من التعبد المدلول عليه بمثل «لاتنقض» ومن المعلوم تحقق الخروج عن اللغوية بقابلية المورد للجعل والتشريع وان لم يطلق عليه الحكم اصطلاحاً كما أفاده المصنف (قدّه) .

اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاء ٥٨٩
فعلياً^١ وله حكم كذلك^٢ بقاء، وذلك^٣ لصدق نقض اليقين بالشك

لوجوبه . وكاستصحاب حياة الولد الى زمان موت والده ، فان حياته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعاً للارث، لأنها كانت في زمان حياة الوالد، وموضوعيتها للارث انما تكون حال وفاته وهو زمان الشك في حياته ، فحياة الولد في زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعي ، وصارت في زمان الشك فيها ذات أثر .

وجميع الأعدام الأزلية من هذا القبيل كعدم التذكية حال حياة الحيوان، وعدم القرشية ، وعدم المادة ، وعدم الكرية ونحوها ، فانه لا يترتب أثر شرعي على هذه الأعدام حال اليقين بها، فان عدم التذكية لأثر له الا بعد زهوق روح الحيوان والشك في انتفاض هذا العدم ، وكذا عدم القرشية ، فانه لأثر له حين اليقين به وهو عدم وجود المرأة ، وانما أثره بعد وجودها ، لانه يشك في بقاء عدم القرشية بالنسبة الى هذه المرأة، فاذا جرى استصحاب عدم قرشيتها ترتب عليه حكمه، لو لم يناقش في استصحابه من جهة المثبتية . وكذا الحال في عدم المادة وعدم الكرية فانهما في حال اليقين بعدمهما لأثر لهما ، والأثر يترتب عليهما فيما اذا شك في بقائهما بسبب وجود ماء يشك في كربه أو كونه ذامداً، فانه يترتب على استصحاب عدمهما انفعالهما بملافة النجاسة .

(١) كظاهرة الثوب والبدن قبل وقت الصلاة، فان فعلية شرطيتها انما تكون بعد وقتها الذي هو ظرف الشك في بقائها، ومن المعلوم أنه لا اشكال في صحة استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها .

(٢) أي : فعلي ، وقوله : « له » متعلق بمحذوف ، يعني : ولم يكن حكمه فعلياً وكان له حكم فعلي بقاء . ولو كانت العبارة هكذا «أو كان ولم يكن فعلياً الا بقاء» كانت أخصر ، ومع ابقاء العبارة على حالها يكون الأولى اسقاط كلمة « حكمه » للاستغناء عنها، لانه بمنزلة أن يقال: «أو كان له حكم ولم يكن حكمه فعلياً... الخ» وهذا لا يخلو من الحزازة كما هو ظاهر .

(٣) تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر كذلك

على ^١ رفع اليد عنه والعمل ^٢ كما اذا قطع بارتفاعه ، ووضوح ^٣ عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً ^٤ فيه

بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً . ومحصل التعليل : أن المعيار في صحة الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحالة السابقة ، ومن المعلوم عدم دخل لتلك الحالة في هذا المعيار أصلاً ، فإن رفع اليد عن عدم حرمة شرب التنن مثلاً بالشك في بقائه والبناء على حرمة مما يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعاً مع عدم كون عدم حرمة أزلاً أثراً شرعياً ولا موضوعاً له ، لكنه شرعي بقاء بمعنى كون ابقاء عدم ونقضه بالوجود بيد الشارع ، كما أنه يصدق ابقاء الحالة السابقة على العمل بها والبناء عليها .

فالمتحصل : أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي ، لأنه حال الشك الذي لا بد فيه من جعل الوظيفة للشاك المتحير في الحكم .

(١) متعلق بـ « لصدق » وضمير « عنه » راجع الى « اليقين » .

(٢) معطوف على « رفع » وبيان له ، وقوله : « كما » متعلق بـ « العمل » وضمير « بارتفاعه » راجع الى اليقين ، يعني : لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين بأن يعمل عمل القاطع بارتفاعه كما عرفت في مثال شرب التنن .

(٣) معطوف على « صدق » وهذا متمم التعليل المزبور ، يعني : ولو وضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لافي صدق النقض ولا في تنزيل الحالة السابقة في مرحلة البقاء .

والحاصل : أن صحة التعبد الاستصحابي تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك ، ولا تتوقف على ترتبه في زمان الثبوت .

(٤) تمييز لـ « أثر » وضمير « فيه » راجع الى « صدق نقض » والثبوت مقابل البقاء .

اعتبار ترتب الأثر على المستصحب بقاء ٥٩١
وفي تنزيلها^(١) بقاء، فتوهم^(٢) اعتبار الأثر سابقاً^(٣) كما ربما يتوهمه
الغافل من^(٤) اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد^(٥) قطعاً،
فتدبر جيداً (٥)

- (١) أي: في تنزيل الحالة، وهو معطوف على «فيه» والمعطوف والمعطوف عليه متعلقان بـ «دخل» وغرضه أن التعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر شرعي لحدوثها، بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها، لأنه زمان التعبد الاستصحابي.
- (٢) هذا إشارة إلى التوهم المذكور في صدر التنبيه بقولنا: «ودفع توهم من زعم أن قولهم ان المستصحب اما حكم شرعي واما ذو حكم كذلك... الخ».
- (٣) أي: حدوثاً، وهو من قيود «اعتبار» يعني: فتوهم اعتبار الأثر الشرعي في السابق - أي في ظرف اليقين - فاسد.
- (٤) متعلق بـ «يتوهمه» وبيان لمنشأ التوهم، يعني: أن توهم اعتبار الأثر الشرعي للحالة السابقة في الاستصحاب والتعبد ببقائها انما نشأ من هذا الكلام الذي قد عرفت عدم أساس له.
- (٥) خبر «فتوهم» ووجه القطع بفساده هو ما أفاده بقوله: «وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه... الخ» وأوضحناه بقولنا: «ومحصل التعليل أن المعيار في صحة الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره... الخ».
- فتلخص مما أفاده في هذا التنبيه: أن المدار في صحة الاستصحاب على كون المستصحب في مرحلة البقاء أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي سواء أكان كذلك أيضاً في مرحلة الحدوث والثبوت أم لم يكن، والوجه في ذلك أن التعبد يكون في البقاء دون الثبوت.

(*) لا يخفى أنه يمكن أن يدعى التنافي بين ما أفاده هنا من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم بقاء لا ثبوتاً، وبين ما تقدم في الأمر السابع من جعل المماثل للمستصحب أو لحكمه. وجه المناقاة: أنه إذا لم يكن للحدوث حكم فلامعنى

.....

لجعل مماثل له بقاء .

لكنه يمكن دفع التنافي بينهما بأن يراد بالمماثلة المماثلة في الحكم
الاقتضائي لا الفعلي، بمعنى أن المستصحب لو كان له حكم في حال اليقين به لكان كذا
فيجعل مثله له في ظرف الشك فيه .

أو يراد بالمماثلة السنخية وان كان الحكم في زمان اليقين به عقلياً لاشريعياً
كالاحرجية العقلية في حال الصغر ، فان استصحابها حال البلوغ عبارة عن جعل
الاباحة شرعاً التي هي حكم مماثل لذلك الحكم العقلي في الترخيص والتوسعة
على المكلف .

أو يراد بالمماثلة البناء العملي ، فمعنى الاستصحاب جعل الحكم بالبناء على
المتيقن عملاً، فكأنه : قال «اعمل أيها الشاك في بقاء المتيقن عمل من يتيقن ببقائه»
ويمكن دفع التنافي بوجوه أخرى أيضاً ، ولعل المصنف (قده) أشار الى ما ذكرنا
أو بعضه بقوله : « فتدبر جيداً » .

الحادي عشر^١ : لا اشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم^٢ أو موضوع^٣ . وأما اذا كان الشك في تقدمه وتأخره^٤

التنبية الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث

(١) هذا سابع التنبهات المذكورة في رسائل شيخنا الأعظم (قدّه) والغرض من عقده التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما وعدم جريانه فيهما ، وبيان الصور التي يختلف باختلافها حكم الأصل الجاري فيها . وقبل الخوض في هذا المقصود الأصلي تعرض لحكم الشك في أصل حدوث حادث من موضوع أو حكم ، وقال : انه لا اشكال في جريان استصحاب العدم فيه ، لتحقق أزكانه فيه من اليقين والشك والآخر الشرعي . وكذا لو شك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه ، فيستصحب وجوده الى زمان العلم بارتفاعه .

وعليه فالمبحوث عنه في هذا التنبية هو : أن الاستصحاب هل يجري في الوجود والعدم المضافين الى زمان خاص كترتب الأثر على اسلام زيد مثلا يوم الجمعة ، أو المضافين الى زمان خاص كاسلامه قبل القسمة ، كما يجري في الوجود والعدم المضافين الى الماهية كوجود زيد وعدمه أم لا ؟ .

(٢) كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته ، كما اذا شك في طهارة ثوبه بدون العصر مثلا ، أو حصول حلية الذبيحة بتذكية الكتابي ، فان استصحب عدم طهارة الثوب وعدم حلية الذبيحة جار بلا مانع ان لم يجرفيها الأصل الموضوعي .

(٣) كالشك في موت غائب ، وغيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعية فانه لا اشكال في استصحاب عدم تحققه ، وترتيب آثار حياته من وجوب الانفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله وغيرهما من أحكام الحياة .

(٤) هذا الضمير وضمير « تقدمه » راجعان الى « حكم أو موضوع » وغرضه أنه لا اشكال في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الشك في أصل الحدوث . وأما

بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان .

إذا كان الشك في كيفية حدوثه من التقدم والتأخر بعد القطع بأصل تحقيقه فلا يخلو
 أما أن يلاحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان ، كما إذا قطع بوجود
 زيد يوم الجمعة مثلاً وشك في أن مبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة .
 وأما أن يلاحظ بالاضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحقيقه كما إذا علم
 بولادة زيد يوم الجمعة وشك في تقدمها على وفاة عمرو وتأخرها عنها ، فهنا صورتان :
 الصورة الأولى : هي لحاظ التقدم والتأخر بالاضافة إلى أجزاء الزمان ، ولا
 أشكال في جريان الاستصحاب في عدم تحقق الحادث في الزمان الأول ، وترتيب
 آثار عدمه في ذلك الزمان ، فإذا علم بكون زيد ميتاً يوم الجمعة ، ولم يعلم أن
 حدوث موته كان فيه أو في الخميس ، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم
 الخميس وترتيب آثاره كوجوب الانفاق على زوجته وحرمة تقسيم ماله بين ورائه
 وغير ذلك عليه ، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس ، لكون تأخر
 حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه يوم الخميس ، والاستصحاب
 لا يثبت اللازم العقلي ، ولا الآثار الشرعية المترتب عليه . وكذا إذا علم بعدم إسلامه
 يوم الأربعاء وشك في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة ، فلا أشكال في استصحاب
 عدم إسلامه إلى زمان اليقين بوجوده وهو يوم الجمعة ، وترتيب آثار عدم حدوثه
 يوم الخميس ، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه .

وأما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس وهو حدوثه يوم الجمعة أو
 تأخر حدوثه عن يوم الخميس فلا تترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم
 الجمعة ، وذلك لأن الحدوث الذي هو أمر بسيط منتزِع من الوجود المسبوق بالعدم -
 لازم عقلي للتباعد بعدم إسلامه يوم الخميس ، والمفروض قصور أدلة الاستصحاب
 عن إثبات لوازم المستصحب العادية والعقلية وآثارها الشرعية كما عرفت تفصيله
 في التنبيه السابع .

وكذا الحال في التأخر ، حيث أنه أمر وجودي من مقولة الأضافة ، وهو لازم

فان لوحظ^١ بالاضافة الى أجزاء الزمان

عقلي لاستمرار العدم المتيقن الى يوم الجمعة، وقد عرفت عدم اثبات الاستصحاب
للازمه العقلي ولا للأثر الشرعي المترتب عليه .

نعم بناء على تركيب الحدوث من الوجود يوم الجمعة مثلاً والعدم قبله يمكن
اثباته بالاستصحاب ، لصغرويته حيثئذ لكبرى المركب الذي يحرز بعض أجزائه
بالتعبد وبعضها بالوجدان . ففي المقام يصح أن يقال : الأصل عدم اسلامه قبل يوم
الجمعة ، ووجوده يسوم الجمعة وجداني ، فالجزء العدمي يحرز بالاستصحاب
والوجودي بالوجدان .

لكن بناء على ما اختاره المصنف (قدّه) في التنبيه السابع من حجية الأصل
المثبت في موردين - أحدهما خفاء الواسطة وثانيهما امتناع التفكيك في التعبد - لا مانع
من ترتيب آثار التأخر كما سيأتي توضيحه أكثر من هذا في ذيل كلام الماتن .
كما أن آثار مطلق وجود الاسلام يوم الجمعة أعم من حدوثه فيه أو تأخره عن
اسلامه يوم الخميس تترتب عليه ، كوجوب صلاة الجمعة عليه تعييناً ، والحكم
بفسقه اذا تركها عن علم وعمد . لكن ليس هذا للاستصحاب ، بل للعلم الوجداني
باسلامه في يوم الجمعة ، فلا وجه لعد هذا الفرض من أنحاء ترتب الأثر على
استصحاب عدم اسلامه يسوم الخميس ، لأجنيبته عنه ، فالحق مع المصنف في
اهماله له .

ولا يخفى جريان هذا البحث في جانب الوجود، كما اذا علم بارتفاع حكم
أو موضوع ذي حكم، وشك في تقدم الارتفاع وتأخره ، فلا مانع من استصحاب
وجوده الى زمان العلم بارتفاعه . ولكن لا يثبت به حدوث الارتفاع ولا تأخره الا بناء
على الأصل المثبت .

الصورة الثانية : لحاظ التقدم والتأخر بالاضافة الى حادث آخر ، وسيأتي
توضيحها عند شرح كلمات المصنف (قدّه) .

(١) أي : لوحظ الشك في تقدم الحادث وتأخره ، لا في أصل حدوثه كما كان

فكذا^(١) الاشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول^(٢) وترتيب
آثاره، لا آثار^(٣) تأخره عنه، لكونه^(٤) بالنسبة اليها مثبتاً، الا^(٥)

هو المفروض أو لا .

(١) يعني : فكالصورة الاولى وهي الشك في أصل الحدوث في عدم الاشكال
في جريان الاستصحاب فيها، وضمير « تحققه » راجع الى « حكم أو موضوع » .
(٢) كيوم الخميس في المثال المزبور ، وضمير « آثاره » راجع الى « عدم » .
(٣) معطوف على « آثاره » يعني : لاترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع
عن الزمان الأول كيوم الخميس في المثال المذكور، يعني : لو كان لتأخر الحادث
عن يوم الخميس أثر شرعي لا يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم
الخميس ، وذلك لأن التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس ، وقد تحقق
سابقاً أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية ولا الاثار الشرعية المترتبة عليها .
وضمير « عنه » راجع الى « الزمان الأول » .

(٤) تعليل لقوله : « لا آثار تأخره عنه » وقد عرفت توضيحه بقولنا : « وذلك
لأن وصف التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه ... الخ » وضمير « لكونه » راجع الى
الاستصحاب ، وضمير « اليها » الى « آثار تأخره » .

(٥) استثناء من قدح مثبتية الأصل المثبت في موردين ، أحدهما : ادعاء خفاء
الواسطة ، والآخر : امتناع التفكيك واقعاً وظاهراً بين عدم الحدوث في الزمان
الأول وبين تأخر حدوثه عنه . أما الأول فتقريبه أن يقال : ان آثار التأخر
وان كانت آثاراً لنفس التأخر حقيقة، الا أنها في نظر العرف آثار لعدم تحقق الحادث
في الزمان الأول وهو يوم الخميس في المثال ، فالواسطة بين الاثار وبين عدم
حدوث الحادث في الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - وهي التأخر - خفية .
وأما الثاني فبيانه : أن الملازمة بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلاً وبين
تأخر حدوثه عنه تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقة وتنزيلاً ، يعني : كما
أنه لاتفكيك بينهما واقعاً كذلك لاتفكيك بينهما تنزيلاً .

بدعوى خفاء الواسطة ، أو عدم^(١) التفكيك في التنزيل بين^(٢) عدم تحققه الى زمان وتأخره عنه عرفاً^(٣) كما لا تفكيك بينهما واقعاً (هـ) ولا^(٤) آثار

(١) معطوف على « دعوى » وهذا اشارة الى المورد الثاني ، وما قبله اشارة الى المورد الأول .

(٢) هذا و« في التنزيل » متعلقان بـ « التفكيك » وضميراً « تحققه ، تأخره » راجعان الى « حكم أو موضوع » .

(٣) قيد لـ « التفكيك » يعني : لا تفكيك بينهما عرفاً في مقام التنزيل كما لا تفكيك بينهما واقعاً . ويجوز أن يكون قيداً للتنزيل ، يعني : لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف كما لا تفكيك بينهما واقعاً .

(٤) معطوف على « لا آثار تأخره » يعني : لا يجوز أيضاً ترتيب آثار حدوث الحادث في الزمان الثاني وهو يوم الجمعة في المثال باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس ، وذلك لأن عنوان الحدوث الذي هو أول الوجود ملازم لعدم الوجود بسوم الخميس ، ولا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعية ، وضمير « حدوثه » راجع الى « حكم أو موضوع » .

(*) أورد عليه بـ « أن عدم التفكيك في التنزيل ان كان لمجرد الاستلزام العقلي واقعاً ، فلا بد من القول به في جميع اللوازم العقلية . وان كان لخصوصية في بعض الاستلزمات كالعلة النامة ومعلولها والمتضايقين على ما مر في البحث عن الأصل المثبت ، فشيء منهما غير منطبق على ما نحن فيه . أما الأول فواضح ، اذ لاعلائية لعدم الشيء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني فضلاً عن تأخره ، فضلاً عن أن يكون بنحو العلية النامة . وأما الثاني فالمتضايقان هما التقدم والتأخر ، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم . وأما العدم فليس مضايقاً للوجود ولا لتأخره حتى يكون التعبد به تعبداً بمضايقه »^(١) .

لكن لا يبعد أن يكون المستثنى من عدم حجية الأصل المثبت بنظر المصنف هو

حدوثه في الزمان الثاني ، فانه^(١) نحو وجود خاص .

(١) أي : فان الحدوث في الزمان الثاني نحو وجود خاص ، وهذا تغليب لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعة في المثال ، وقد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث ، وأن استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت كل ما ياباه العرف من التفكيك بين التعبدتين والتنزيلين ، فلا تعم هذه الكبرى المستثناة كل استلزام عقلي حتى اذا لم يكن بيئناً ، كما لا تختص بالموردين المتقدمين في الأصل المثبت من العلة والمعلول والمتضايقين . وربما يشهد لما ندعيه كلامه في الحاشية في توجيه تمسك جمع من القدماء بالاصول المثبتة ، قال : (قده) : « ثم انه لا يبعد أن يكون ذلك - أي كون التلازم بين الشيتين بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل - منشأ عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في مقام ، وعدم العمل بها في مقام آخر . وحمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الواسطة وعدمه كما ترى يكذبه ملاحظة أن الواسطة في موارد عملهم في غاية الوضوح ... »^(١) .

وعليه فتطبيق الكلية المستثناة على بابي العلة والمتضايقين المتقدمين في التنبيه السابع لعله لكونهما أظهر مصاديقها ، لتحديد تلك الكبرى بالموردين ، لوضوح أن من تلك الفروع التي عنونها شيخنا الأعظم هو استصحاب حياة الملفوف بالكساء لاثبات ضمان الجاني ، مع أن موضوع الضمان هو قتل الحي ، والحياة المستصحبة ليست علة للقتل ولا مضايقة له ، فيتعين ارادة الملازمة بين التعبدتين كتلازمهما واقعاً ، لا مطلقاً أنحاء الملازمة ، والا كان النزاع في الأصل المثبت لفظياً ، ولا خصوص العلة والتضايق .

وعلى هذا فلا مانع من دعوى اقتضاء أصالة عدم الاسلام يوم الخميس للتعبد بتأخره عنه ، والا كان عدم ترتيب آثار التأخر نقضاً لنفس اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس . فلا يرد على ما في المتن اشكال الا منع المبنى بما تقدم في تعليقه التنبيه الثامن .

نعم^١ لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب^٢ بناء^٣ على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق^٤.

الحدوث بالمعنى المزبور ليترتب على الحدوث آثاره الا على القول بالأصل المثبت .

(١) استدراك على قوله : «ولا آثار حدوثه» وغرضه جواز ترتيب آثار حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس بناء على كون الحدوث من الموضوع المركب لا المقيد ، بأن يقال : « ان الحدوث هو الوجود في زمان لاحق ، والعدم في زمان سابق » ، فان علم بوجود حادث يوم الجمعة واستصحاب عدمه يوم الخميس فقد أحرز الحدوث بكلا جزأيه أحدهما بالوجدان والاخر بالتعبد ، فيترتب الأثر الشرعي حينئذ على الحدوث من دون اشكال المثبتية .

ثم ان الشيخ الأعظم (قدّه) تعرض أيضاً لتركب الحدوث بقوله : « الا أن يقال : ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم ، واذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث » وقوله : « هو الوجود المسبوق بالعدم » ظاهر في كون الحدوث من الموضوعات المقيدة التي لا تثبت بالأصل الا على القول بالأصل المثبت ، لامن الموضوعات المركبة التي تثبت بالأصل من دون لزوم اشكال المثبتية ، الا أنه أوضح مرامه بما ذكره بعد هذا الكلام كما لا يخفى .

(٢) أي : باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس .

(٣) قيد لقوله : « لا بأس » يعني : لا بأس بترتيب آثار الحدوث بناء على أن

الحدوث عبارة ... الخ . وضمير « بترتيبها » راجع الى « آثار حدوثه » .

(٤) هذا أحسن تعبير لتأدية الموضوع المركب ، بخلاف ما تقدم من عبارة

لشيخ (قدّه) فانه كما مر آنفاً ظاهر في الموضوع المقيد ، فلاحظ . ثم ان لازم

تركب الموضوع كون الأثر مترتباً على كلا جزأي الموضوع كما هو لازم لجميع

وان لوحظ^١ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك

الموضوعات المركبة ، فمعنى آثار الحدوث حينئذ آثار العدم السابق والوجود اللاحق ، نظير ترتب الحرمة والضمان على الغصب المركب من الاستيلاء على مال وعدم اذن مالكة ، فان ترتب هذين الاثرين على الغصب المحرز أحد جزأيه أعني الاستيلاء بالوجدان والآخر وهو عدم الاذن بالاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت أصلاً .

(١) معطوف على قوله : « فان لوحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان » وهذا اشارة الى الصورة الثانية ، وهي كون الشك في التقدم والتأخر ملحوظاً بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه .

ثم ان الحادثين المعلوم حدوثهما والمشكوك تقدم أحدهما على الآخر تارة يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولاً ، وأخرى يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً . وأما اذا علم تاريخ كسل منهما فهو خارج عن موضوع البحث ، لعدم تصور الشك حينئذ في التقدم والتأخر ، فالكلام يقع في مقامين : الأول في مجهولي التاريخ ، والثاني في كون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله .

أما المقام الأول فأقسامه أربعة ، لأن الاثر الشرعي اما يترتب على الوجود المحمولي أو الوجود النعتي ، أو العدم المحمولي أو العدم النعتي ، ولا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام الأربعة قبل توضيح المتن ، فنقول : ان الوجود المحمولي هو نفس الوجود المحمول الأولي على الماهية ، وهو مفاد « كان » التامة ، حيث يكون فاعلها موضوعاً للنقضية ومفاد « كان » أعني الوجود محمولاً ، فمعنى « كان زيد » أنه موجود ، فزيد مبتدأ و« كائن » وما بمعناه من أسماء العموم خبره . وفي قبال هذا الوجود المحمولي العدم المحمولي الذي هو مفاد « ليس » التامة ، وان لم تستعمل « ليس » في اللغة العربية الا ناقصة ، لقول ابن مالك : « والنقص في فتى وليس زال دائماً قفي » وعلى كل فحمل المعدوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولي مثل « زيد معدوم » .

في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه (هـ) كما اذا علم بعروض

والوجود الربطي هو مفاد « كان » الناقصة الواردة على المبتدأ والخبر والموجبة للربط بينهما كقولنا « كان زيد قائماً » حيث ان القيام المحمول على زيد أمر زائد على نفس وجوده، والدال على هذا الربط هو الفعل الناقص . وفي قبال هذا الوجود الربطي العدم الربطي الذي هو مفاد « ليس » الناقصة ، كقولنا : « زيد ليس بقائم » حيث ان مدلوله سلب ربط الاتصاف بالقيام عن زيد .

ولا يخفى أن التعبير عن الوجود بمفاد كان الناقصة بالوجود النعني وعن العدم بمفاد ليس الناقصة بالعدم النعني لا يخلو من مسامحة، لأن الوجود النعني انما يطلق على وجود العرض الذي هو موجود لنفسه في غيره بغيره، الا أن وجوده المحمولى نعت للغير . وحيث ان النسب والارتباطات معان حرفية ولا استقلال لها في الوجود كما تقدم في المعاني الحرفية - والمفروض أن مدلول الأفعال الناقصة اما ايجاد الربط واما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد كان الناقصة بالوجود الربطي وعن مفاد ليس الناقصة بالعدم الربطي، فتعبرنا عنهما بالنعني جرى على اصطلاح بعض الأعظم . اذا عرفت هذا فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة ونقول : القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولى وله صور :

الأولى : أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر .

أما الأول فهو : كتقدم رجوع المرتهن عن الاذن على البيع ، وتقدم العيب على العقد ، فان رجوع المرتهن عن اذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع ، كما أن

(*) كان على المصنف والشيخ (قدهما) التعرض لصور الحادث المضاف الى الزمان، لجريان الصور المتصورة في الحادث المضاف الى حادث آخر في الحادث المضاف الى أجزاء الزمان أيضاً ، من كون الأثر مترتباً على تقدمه على زمان خاص أو تأخره عنه أو تقارنهما ، ولعل عدم التعرض له انما هو للاستغناء عنه بذكر أقسام الحادث المضاف الى حادث آخر أو لقلّة الفروع المتفرعة عليها.

تقدم العيب على العقد يوجب الخيار، ونحو ذلك من النظائر، فإن أحد الحادئين وهو رجوع المرتهن وعيب المبيع في هذين المثالين لا يترتب عليه الأثر الاعلى وجوده بنحو خاص وهو التقدم على حادث آخر وهو البيع ، اذ لأثر لرجوع المرتهن عن الاذن بعد البيع ، وكذا لأثر لحدوث العيب في المبيع بعد البيع .
 وأما الثاني أعني التأخر فهو : كملافة الثوب المتنجس للماء ، فإن أثر هذه الملافة وهي الطهارة مترتب على الملافة بنحو خاص وهو تأخرها عن كرية الماء ، فلا أثر للملافة قبل حصول الكرية ، ولا مع التقارن بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام : « إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء » حيث انه يستفاد من رجوع الضمير الى الكر أن الماء المفروض كونه كراً لا ينفعل بالملافة ، فيعتبر في عدم تنجسه بالملافة سبق الكرية ، فصورة التقارن داخلية في المفهوم الدال على الانفعال، وهذا الاستظهار مما أفاده أيضاً شيخنا الأعظم (قده) في طهارته ، ونظائر هذا المثال في الفقه كثيرة .

وأما الثالث أعني التقارن فهو : كمحاذاة الرجل والمرأة في الصلاة مع وحدة زمان شروعهما في الصلاة ، فإن المانع بناء على القول بها مترتبة على الحادئين وهما صلاتا الرجل والمرأة مع تقارنهما شروعاً وعدم حائل بينهما ، ولا فصل عشرة أذرع كذلك . وكتفان عقدي الاختين زماناً لرجل ، فسان بطلانها مترتب على تقارنهما ، اذ مع اختلافهما زماناً يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر .
 وكتفان عقدي المرأة وبنتها لرجل . وكتفان عقدي الفاطميتين له بناء على حرمة الجمع بينهما وبطلان عقديهما كما نسب السى بعض المحدثين . الى غير ذلك من أمثلة الحادئين اللذين يترتب الأثر وهو البطلان أو غيره على تقارنهما ، فإن الأثر في أمثلة النكاح المزبورة مع تقارن الحادئين وهما العقدان فيها هو البطلان ، اذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر .
 وحكم هذه الأقسام الثلاثة جريان الاستصحاب في الحادث الذي يكون وجوده

حكيمين^١ أو موت متوارثين^٢ وشك في المتقدم والمتأخر منهما .
فان كانا مجهولي التاريخ فتارة كان الاثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو
خاص من^٣ التقدم أو التأخر أو التقارن^٤ ، لالاخر^٥ ، ولاله^٦

المحمولي موضوع الأثر ، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاص أو عدم تلك
الخصوصية، ويكون هذا الاستصحاب رافعاً لموضوع الأثر كما سيأتي بيانه ان شاء
الله تعالى .

(١) كما اذا علم بصدور حكيمين لموضوع يكون أحدهما ناسخاً والاخر منسوخاً
ولم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالتأخر الناسخ ويترك المتقدم المنسوخ .

(٢) كموت أب وابن ، وتحقق جمعيتين في أقل من فرسخ مع الجهل بتاريخ
الموتين والجمعيتين، فان تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، وكذا تقارن
الجمعيتين في أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، والمانعية أثر شرعي يترتب على
تقارن الحادثين .

(٣) بيان لـ « نحو خاص » وكذا قوله: « أو التأخر أو التقارن » وقوله : « كان
الأثر الشرعي لوجود أحدهما ... الخ » اشارة الى الصورة الأولى المذكورة بقولنا:
« الأولى أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحدهما بنحو خاص ... الخ » .
(٤) قد عرفت آنفاً بعض الأمثلة للتقارن وضديه ، فلاحظ .

(٥) يعني : لا يكون الأثر الشرعي للحادث الاخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم
أو التأخر أو التقارن، وغرضه أن الحكم الشرعي مترتب على أحد الحادثين بأحد
أنحاء وجوده ، وغير مترتب على الحادث الاخر أصلاً .

(٦) يعني : ولا يترتب الأثر الشرعي على الحادث المذكور أولاً بنحو آخر
من أنحاء وجوده الثلاثة . هذا ما يظهر من العبارة ، لكن ليس هذا معنى صحيحاً
لها ، ضرورة أنه ليس للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثة وهي التقدم وأخواه،
فحق العبارة أن تكون هكذا: « ولاله بجميع أنحاءه » أو « ولاله بمطلق وجوده » .

بنحو آخر ، فاستصحاب^(١) عدمه بلا معارض^(٢) ، بخلاف ما اذا كان^(٣) الاثر لوجود كل منهما كذلك^(٤) أو لكل^(٥) أنحاء وجوده ، فانه

(١) هذا حكم الصورة الاولى وهي كون الاثر الشرعي مترتباً على أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم وأخويه بنحو الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامة مع عدم ترتب الاثر على الحادث الاخر ، فان الاستصحاب يجري في عدم الحادث بلا معارض ، اذ لا أثر للحادث الاخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الاثر الشرعي ، كما اذا كان أحد المتوارثين كافراً ، فان استصحاب عدم موت مسلمهما الى زمان موت الاخر الكافر جار ، ويترتب عليه الاثر وهو ارث المسلم منه ، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر الى زمان موت المسلم ، لعدم أثر شرعي له حتى في ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم ، حيث ان الكافر لا يرث المسلم .
وبالجملة : فالأصل يجري في أحد طرفي المعلوم بالاجمال ان لم يترتب الاثر الاعلى أحدهما .

(٢) لما عرفت من عدم جريان الأصل في الحادث الاخر حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الحادث الذي يترتب عليه الاثر ، وضمير «عدمه» راجع الى «أحدهما» .

(٣) هذه هي الصورة الثانية أعني ما اذا كان النحو الخاص في كل من الحادثين موضوع الاثر .

(٤) أي: بنحو خاص بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر ، ففي هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولي التاريخ بنحو خاص أثر شرعي في قبال ما تقدم من كون الاثر لوجود أحدهما بنحو خاص ، وضمير «منهما» راجع الى الحادثين .

(٥) معطوف على « لوجود » وهذا اشارة الى الصورة الثالثة وهي ما اذا كان كل من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعي ، وضمير «وجوده» راجع الى «كل منهما» .

حينئذ^(١) يعارض ، فلامجال لاستصحاب العدم في واحد ، للمعارضة^(٢) باستصحاب العدم في آخر ، لتحقيق^(٣) أركانها في كل منهما هذا^(٤) إذا

(١) أي : حين ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص أو ترتب الأثر على كل واحد من أنحاء وجود كل منهما ، وغرضه أنه في هاتين الصورتين لامجال لجريان استصحاب العدم في شيء من الحادثين ، لمعارضته بمثله في الآخر ، إذ المفروض ترتب الأثر الذي هو شرط جريان الاستصحاب على كلا الحادثين ، والمانع الخارجي - وهو العلم بكذب أحد الاستصحابين - يوجب سقوطهما عن الاعتبار ، فانه لا يمكن التعبد الاستصحابي بعدم قسمة التركة الى زمان اسلام الولد الكافر وبعدم الاسلام الى زمان القسمة ، وضمير « فانه » راجع الى « استصحاب » ورعاية الإيجاز الذي يهتم به المصنف (قده) تقتضي أن تكون العبارة هكذا : « فانه حينئذ يعارض ، فلامجال له في واحد منهما مع تحقق أركانها في كل منهما » .

(٢) تعليل لقوله : « فلامجال » لكنه مستغنى عنه بقوله : « يعارض » فانه بمنزلة التعليل لـ « فلامجال » ولذا قرنه بقاء التفريع . وقوله : « في آخر » يراد به في حادث آخر .

(٣) تعليل لفردية كل من الحادثين لدليل الاستصحاب ووجود المقتضي لجريانه في كليهما ، غاية الأمر أن المانع وهو التعارض أوجب سقوطهما عن الاعتبار .
(٤) أي : ما ذكرناه - من صحة جريان الاستصحاب وعدم صحته للتعارض - انما هو فيما اذا كان الأثر الشرعي مترتباً على الوجود الخاص لأحد الحادثين أو كليهما وجوداً معمولياً له حالة سابقة تصحح الاستصحاب في مقابل الوجود النعتي الذي ليس له حالة سابقة كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى .

والحاصل : أن ما أفاده من قوله : « فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما » الى قوله : « وأما ان كان مترتباً على ما اذا كان منصفاً ... الخ » يرجع الى صور ثلاث :
أحدها : ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر ، واستصحاب العدم يجري فيها بلا مانع .

كان الاثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاداً كان التامة. وأما (١) ان كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد

ثانيتها: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص من التقدم وأخويه. ثالثتها: ترتب الأثر على كل من الحادثين بأثناء وجوده. والاستصحاب في هاتين الصورتين يسقط بالتعارض. وهذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولى الذي هو مفاداً كان التامة، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالاسلام مثلاً يوم الجمعة، فان الحادث الزماني لا بد وأن يقع في زمان، فان وجد يوم الجمعة ترتب عليه الأثر وهو كونه وارثاً، والافلايترتب عليه هذا الأثر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ. (١) هذا الإشارة الى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ، ومحصل ما أفاده: أنه لا يجري فيه الاستصحاب اذا كان الأثر مترتباً على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التفارن، لاعلى نفس تلك الصفات التي هي عبارة عن خصوصية الوجود المتصف بها الذي هو مفاداً كان التامة.

وبعبارة أخرى: قد يكون التقدم ونحوه عنواناً مشيراً للوجود كالخيط المحيط بشيء، ويقال: ان الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظر الى دخل الخيط في شيء من الحكم والموضوع، بل النظر فيه مقصور على الحكاية عن الموضوع. وقد يكون التقدم ونحوه نعتاً للموضوع بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل في الحكم، ويدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً.

والأول يكون من قبيل الوجود المحمولى الذي هو مفاداً كان التامة، والثاني من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاداً كان الناقصة.

والوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صورته من اعتبار التقدم والتأخر والتفارن وترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما ليس لأجل تعارض الأصلين فيما اذا ترتب الأثر على كل من الحادثين ولا المثبتية، بل لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق، حيث ان اتصاف موت زيد

ضديه^(١) الذي كان مفاد كان الناقصة^(٢)

بكونه مقدماً على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقاً حتى يستصحب ، وذلك لأن الموضوع وهو « موت زيد المتصف بكونه متقدماً على موت عمرو » لم يكن متيقناً في زمان سابق حتى يتعبد ببقائه في ظرف الشك ، حيث انه في حال حياة زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، وعدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياة - انما هو من السالبة بانتفاء الموضوع .

وأما التمسك باستصحاب العدم الأزلي كما في مثل قرشية المرأة بأن يقال : « ان موت زيد حال الحياة كما لم يكن بنفسه كذلك لم يكن وصفه أعني تقدمه على موت عمرو ، وبعد حصول اليقين بموت زيد يشك في انتقاض عدم تقدمه فيستصحب كاستصحاب عدم قرشية المرأة بعد العلم بوجودها » فهو ممنوع ، للفرق بين المقام وعدم القرشية ، لأن مفروض الكلام كون موضوع الأثر الشرعي اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو ، لعدم اتصافه بالتقدم ، ومن المعلوم أن استصحاب العدم الأزلي انما يثبت عدم الاتصاف بالتقدم ، ولا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو الا بناء على الأصل المثبت . هذا ما أفاده سيدنا الأعظم الفقيه الاصفهاني (قده)^(١) .

أقول: ما أفاده من أن استصحاب العدم الأزلي لا يثبت الاتصاف بالعدم بل يثبت عدم الاتصاف متين، لكنه مبني على القول بأصل جريانه في العدم الأزلي كما التزم به المصنف . لكن التحقيق عدم جريانه .

(١) وهما التأخر والتقارن ، وضمير « ضديه » راجع الى التقدم .

(٢) قد عرفت في مدخل البحث بعض الكلام في مفاد كان التامة والناقصة ، ونز يدك هنا بياناً فنقول : ان مفاد كان الناقصة هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلف الذي يعبر عنه بالجعل المتعدي لاثنين كقوله تعالى : « جعل لكم الأرض فراشاً » في قبال الوجود النفسي ، وهو الجعل البسيط الذي هو افاضة نفس الشيء

فلا " مورد هاهنا " للاستصحاب^(٣) ، لعدم^(٤) اليقين السابق فيه.

بلا ارتياب (٥) .

المعبر عنه بلسان الادباء بالجعل المتعدي لواحد كخلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور .

وقوله : « الذي » صفة لما يستفاد من الكلام وهو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه ، فان هذا الاتصاف مفاد كان الناقصة ، لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولي ، فان اتصاف زيد مثلاً بالعدالة صفة زائدة على أصل وجوده الذي هو أول محمولات الماهية ، وغيره من العوارض كالعدالة والفقاهة والغنى ونحوها محمولات مترتبة ، لترتيبها على المحمول الأولي للماهية وهو الوجود .

(١) جواب قوله : « وأما » وبيان لحكم القسم الثاني وهو كون الأثر مترتباً على الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد كان الناقصة ، وقد أوضحناه آنفاً بقولنا : « لا يجري الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صورته... الخ » وحاصله : أن استصحاب كون الحادث المنصف بالتقدم على حادث آخر لا يجري ، لعدم تيقنه سابقاً .

(٢) أي : في صورة ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصة .

(٣) أي : استصحاب عدم كون الوجود متصفاً بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد ليس الناقصة .

(٤) تعليل لقوله : « فلا مورد » وحاصله : أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لاختلال ركنه الأول وهو اليقين السابق ، وذلك لأن عنوان التقدم وضديه من العناوين المنتزعة عن الذات ومن الخارج المحمول ، فهي من قبيل لوازم الماهية غير المنفكة عنها في عالم تقررهما ، وليست من الإضافات الخارجية المسبوقة بالعدم حتى يجري فيها الاستصحاب ، فلا يقين بعدمها حتى يستصحب كذا قيل .

(*) وعليه فعدم جريان الاستصحاب فيما ترتب الأثر على مفاد كان الناقصة

.....

الأصل في الأعدام الأزلية فواضح .

وأما بناء على جريانه فيها كما هو مختار الماتن في بحث العام والخاص ، حيث تمسك بأصالة عدم القرشية لادراج الفرد المشتبه في عموم « كل امرأة ترى الحمرة الى خمسين الا أن تكون امرأة من قريش » فعدم جريانه هنا لأجل عدم الحالة السابقة كما أفاده الماتن .

وقد يدعى التهافت بين المقام وما ذكره في بحث العام والخاص ، ضرورة أن موضوع الأثر وان كان وجوداً خاصاً بخصوصية التقدم أو التقارن أو التأخر، الا أن نقيض هذا الوجود ليس عدماً خاصاً، بل عدم الخاص، وهو متحقق بسلب الربط ولو بسلب موضوعه ، فاستصحاب عدم الربط جار في نفسه ، فان نقيض الوجود الربط عدم الربط لا لعدم الربط لثلا يكون له حالة سابقة^(١) .

والحاصل: أن الأصل كما يجري في نفي اتصاف هذه المرأة بالقرشية كذلك يجري في عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالان كما كان . وحيث ان مختاره اعتبار الأصل في الأعدام الأزلية فلا يلزم في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجود الموت في زمان مع عدم الاتصاف به ، بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً . فما في المتن من اختلال ركن اليقين السابق لايتجه مع فرض الالتزام بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي .

لكن الظاهر أن ماتقدم منه في الايقاظ اجراء الأصل في العدم الأزلي المحمولي ولم يقصد ترتيب أثر العدم النعتي عليه ، حيث قال هناك : « فلا أصل يحرز به أنها قرشية أو غيرها ، الا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القريش تجدي في تنقيح أنها ممن لاتحيض الا الى خمسين » وعليه فنقيض الوجود الخاص وان كان عدم الخاص الصادق على السالبة بانتفاء الموضوع ، الا أن

وأخرى " كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر ،

(١) معطوف على قوله : «فتارة كان الاثر الشرعي ... الخ» وغرضه بيان حكم ما لو كان الاثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر ، وهذا القسم أيضاً كسابقه على نحوين :

أحدهما : أن يكون العدم نعتياً ، وهو مفاد ليس الناقصة .

ثانيهما : أن يكون العدم محمولياً ، وهو مفاد ليس التامة .

أما الأول : فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لاثبات اتصاف وجود الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر ، وذلك لعدم اليقين السابق الذي هو أحد موضوع الأثر حسب الفرض هو اتصاف الحادث بعدم تقدمه على الآخر ، لعدم اتصافه به كي يثبت بأصل العدم الأزلي ، فلا تهافت ظاهراً بين كلمات المصنف في المقامين .

وأما توجيه كلام الماتن هنا بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي وحقائق سيدنا الفقيه الاستاد قدس سرهما من : أن وصف التقدم والتأخر من العناوين المنتزعة عن الذات ومن الخارج المحمول ، فهي من قبيل لوازم الماهية غير المنفكة عنها في عالم تفررها ، وليست من الاضافات الخارجية المسبوقه بالعدم حتى يجري فيها الاستصحاب فلا يقين بها حتى تستصحب^(١) .

فلا يخلو من خفاء ، اذ ليس في كلمات المصنف ما يشعر بأن المانع من اجراء الاستصحاب هو كون هذه الاضافات من لوازم الماهية ، مع أنها ليست من لوازمها ، بل من لوازم الوجود ، ضرورة أن مثل التقدم والتأخر انما ينتزع من الشيء بعد وجوده الخارجي ، فاذا تحقق الحادثان خارجاً ولو حظ أحدهما بالنسبة الى الآخر أطلق عليهما المتفاران ، أو على أحدهما المتقدم وعلى الآخر المتأخر ، ومن المعلوم أن مقولة الاضافة من المقولات التسع العرضية التي تعرض الجواهر الموجودة ، لا الماهيات حتى تكون من لوازمها .

فالتحقيق^(١) أنه أيضاً^(٢) ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتباً على ثبوته المتصف^(٣)] على ثبوته للحادث بأن يكون الاثر

ركني الاستصحاب ، مثلاً اذا كانت طهارة الثوب المتنجس الملاقى للماء مترتبة على ملاقاته متصفة بعدمها آن حدوث كرية الماء ، لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقة ولوقبل كريته ، فلا يمكن احراز هذا الوصف العدمي للملاقة بالاستصحاب ، ضرورة أنه لا يقين بوجود الملاقة متصفة بهذه الصفة السلبية حتى يستصحب ، الا بناء على السالبة بانتفاء الموضوع ، بل يجري استصحاب عدم الاتصاف المزبور ، لكونه معلوماً سابقاً .

(١) هذا اشارة الى حكم النحو الأول المذكور بقولنا : « أما الأول فحكمه

عدم جريان الاستصحاب فيه ... الخ » .

(٢) يعني : مثل صورة الوجود النعتي الذي تقدم منه بقوله : « وأما ان كان مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه » وغرضه أن العدم النعتي كالوجود النعتي في عدم جريان الاستصحاب ، لاشتراكهما في عدم اليقين السابق ، لما عرفت من عدم يقين ملاقة الثوب المتنجس للماء متصفة بعدم كونها في آن حدوث الحادث الاخر وهو الكرية ، ومع عدم جريان الاستصحاب لاثبات اتصاف هذه الملاقة بعدم تحققها آن حدوث الكرية لا يحكم بطهارة الثوب ، لعدم ترتبها على مطلق الملاقة للماء ، بل على ملاقة خاصة ، فيحكم بنجاسته لاستصحابها .
(٣) نعت لـ « ثبوته » و اشارة الى النحو الأول وهو كون العدم نعتياً ، المذكور بقولنا : « أحدهما : أن يكون العدم نعتياً وهو مفاد ليس الناقصة » .

ثم ان ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضية موجبة معدولة المحمول كما عرفت في مثال ترتب طهارة الثوب على ملاقاته للماء المتصفة بعدم كونها في آن حدوث الكرية ، لترتبتها على ملاقاته له بعد حدوث الكرية ، ومن المعلوم أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد « كان » الناقصة ، الا أن المحمول متضمن لمعنى سلبي لـ « لـ » نعتاً للموضوع ، وحيث ان الاتصاف بالوجود والعدم منوط بتحقيق

للحادث المتصف [بالعدم في زمان حدوث^(١) الاخر ، لعدم^(٢) اليقين بحدوثه كذلك^(٣) في زمان ، بل^(٤) قضية الاستصحاب عدم حدوثه

الموضوع ، فقبل وجوده لا اتصاف بالعدم في زمان الاخر ولا بوجوده فيه ، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده في المتن وكذا في الحاشية^(١) ، فراجع .
وكيف كان فالمقصود بقوله : «على ثبوت المتصف بالعدم» هو ما ذكرناه من كون موضوع الأثر سالبة بنحو العدم النعتي ومفاد «ليس» الناقصة ، لا السلب المحصل لظهور الثمرة في لحاظ النفي بين هذه القضايا في جريان الاصول وعدمه كما تقرر في مسألة اللباس المشكوك ، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمرة هنا ، فلاحظ وتأمل .

(١) هذا يبين المراد بقوله : « في زمان الاخر » اذ مقتضى اطلاق هذه العبارة هو اعتبار اتصاف الملافة في المثال المزبور بعدم كونها في زمان الكرية مطلقاً ، وهذا خلاف المقصود الذي هو ترتب الأثر أعني طهارة الثوب المتنجس على ملاقاته للكر ، لا على الملاقة المتصفة بعدم كونها في مطلق أزمنة كرية الماء ، بداهة أن هذه الملاقة لا تؤثر في طهارة المتنجس ، لأن مرجعها الى اتصافها بعدم تحققها في شيء من أزمنة الكرية ، فالمراد من الاتصاف بالعدم هو ما أوضحه بقوله : « في زمان حدوث الاخر » وحاصله : اتصاف الملاقة بعدم كونها في آن حدوث الكرية لافي جميع آناتها .

(٢) تعليل لقوله : « فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب » وحاصله : عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجري فيه الاستصحاب ، اذ لم يعلم أنه وجد متأخراً عن زمان حدوث الاخر حتى يتصف بالعدم ، أو وجد متقدماً عليه أو مقارناً له حتى لا يتصف به ، وضميراً « ثبوت » بحدوثه « راجعان الى أحدهما .
(٣) أي : متصفاً بالعدم في زمان من الأزمنة .

(٤) يعني : بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفاً بالوصف المزبور ، لأنه متيقن سابقاً ، (فاذا فرضنا) العلم بعدم الحادثين وهما في المثال الكرية

كذلك^(١) كما لا يخفى . وكذا^(٢) فيما كان مترتباً

والملاقاة يوم الأربعاء، والعلم بحدوثهما يومي الخميس والجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما مع فرض ترتب الأثر الشرعي - وهو طهارة الثوب المتنجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومة حال حدوث الكرية، إذ لو كانت الملاقاة قبل حدوث الكرية أو آن حدوثها - المندرج في مفهوم « إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء » كما تقدمت الإشارة إليه عند شرح قول المصنف : « وان لوحظ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً - لم يترتب عليها الأثر وهو طهارة الثوب، (أمكن) استصحاب عدم حدوث الملاقاة بهذا الوصف العدمي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث ان الملاقاة بوصفها العدمي كانت معدومة يوم الأربعاء ولولا جل عدم تحقق أصل الملاقاة فيه، وبشك يسوم السبب في انتفاض هذه الملاقاة الموصوفة بالوصف العدمي، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، ومقتضاه عدم طهارة الثوب المزبور، لأن الاستصحاب يحرز عدم تحقق المطهر وهو وجود الملاقاة حال عدم حدوث الكرية. (١) أي : متصفاً بعدم حدوثه في زمان حدوث الآخر، وضمير «حدوثه» راجع الى «أحدهما» هذا تمام الكلام في حكم النحو الأول وهو كون العدم نعتياً . وأما النحو الثاني فسيأتي .

(٢) هذا إشارة الى النحو الثاني وهو ما اذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان الآخر محمولياً، وهو مفاد ليس التامة - بمعنى عدم تقيدهما بالآخر ولا دخل عنوان انتزاعي كالا اجتماع والتقارن في موضوع الأثر - وهذا هو ضابط الموضوع المركب، حيث يقوم كل من العرضين بمعروضه، ولا يدل الدليل على دخل أمر انتزاعي كعنوان الاجتماع في موضوع الأثر .

وحكم هذا النحو هو : عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لكن لالعدم اليقين السابق كما كان في الفرض المتقدم، بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب وهو احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن كما سيأتي .

ولا بأس لتوضيحه أو لا بد ذكر مثال ثم تعقبه ثانياً ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب . أما المثال فهو كما اذا وقع بيع من الراهن ورجوع من المرتهن عن اذنه في البيع ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، والمفروض اناطة صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن اذنه في البيع ، فلا بد هنا من فرض أزمنة ثلاثة للبيع والرجوع عن الاذن ، أحدهما : زمان العلم بعدمهما معاً كيوم السبت . ثانيها : زمان حدوث أحدهما كيوم الأحد .

ثالثها : زمان حدوث الآخر كيوم الاثنين ، فيوم السبت زمان العلم بعدم كل من البيع والرجوع ، ويوم الأحد زمان العلم الاجمالي بحدوث أحدهما ، ويوم الاثنين زمان العلم الاجمالي أيضاً بحدوث الآخر ، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر ، اذ لم يعلم أن البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدماً على الرجوع عن الاذن ويترتب عليه آثار الصحة ، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر وهو الرجوع عن الاذن ، أو وقع يوم الاثنين حتى يكون باطلاً ، لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر وهو الرجوع عن الاذن الواقع يوم الأحد ، والمفروض اناطة صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الاذن ، هذا .

وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الاذن مع كونه متيقناً يوم السبت فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعني احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وتوضيحه منوط بالإشارة الى أمرين :

أحدهما : أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك ، ومحمولها النهي المستفاد من « لا » الدالة على الزجر عن النقص ، ومن المعلوم أن ترتب كل محمول على موضوعه يتوقف على احراز ذلك الموضوع بوجه من الوجوه ، والا فنفس الخطاب قاصر عن اثبات موضوعه فـ « أكرم العالم » مثلاً يدل على وجوب اكرام كل من اتصف بالعلم على نحو القضية الحقيقية ، ولكنه لا يتكفل اثبات عالمية

.....

زيد أو غيره كما هو واضح .

وكذا في المقام، فإن أحرز من الخارج صدق النقص على رفع اليد عن اليقين السابق كان ذلك منهياً عنه ، وان لم يحرز صدقه فلا سبيل لإثبات أن رفع اليد عنه نقض بمجرد النهي عن النقص المستفاد من المحمول ، لعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه كونه من أفرادهِ وان قيل بجواز التمسك به في فردهِ الذي يشك في كونه فرداً للمخصص .

ثانیهما: أن التعبد الاستصحابي يكون بعنوان الإبقاء، أما إبقاء للمتيقن السابق وأما إبقاء لليقین ، وهو يقابل النقص الذي معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقین، ومن المعلوم أن لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقة لكونه متيقناً ، ولولا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابي تعبداً بالوجود لا بإبقاء ما تيقنه فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلل فاصل بين المشكوك والمتيقن ، كما إذا تيقن بوجوب شيء في الساعة الأولى وتيقن بعدمه في الساعة الثانية وشك في وجوبه في الساعة الثالثة، فإنه ليس شكاً في بقاء الوجوب المتيقن في الساعة الأولى، وإنما هو شك في وجوده الحدوثي لا البنائي، ولو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جريباً عملياً على الوجوب المتيقن في الساعة الأولى كما هو واضح .

وعلى هذا فإن أحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدق عنوان الإبقاء على ترتيب الأثر عليه، كصدق النقص المنهني عنه على رفع اليد عنه . وان أحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق الإبقاء والنقص قطعاً كما عرفت في المثال . وان لم يحرز اتصاله به ولا انفصاله عنه لم يمكن التمسك به « لاتنقض » للحكم ببقائه تعبداً ، لأنه تمسك بالدليل في شبهة المصادقية ، لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده لا لإيجاد الموضوع .

إذا عرفت هذين الأمرين فلنعد الى تطبيقهما على المثال المتقدم ، فنقول : ان زمان اليقین بعدم الرجوع كما مر آنفاً هو يوم السبت ، فاذا

على نفس^١ عدمه في زمان الاخر واقعاً وان كان^٢ على يقين منه

استصحبنا يوم الاثنين - الذي هو زمان اليقين بوجود الحادثين وظرف الشك في التقدم والتأخر - عدم الرجوع لم يحرز اتصال زمان شكه بزمان اليقين ، حيث ان زمان الشك هو يوم الاثنين ، فحينئذ ان كان حدوث الرجوع يوم الاثنين اتصل زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت . وان كان حدوثه يوم الأحد انفصل زمان الشك - وهو يوم الاثنين - عن زمان اليقين ، لتخلل اليقين بالخلاف في يوم الأحد المتخلل بين يومي السبت والاثنين . ومع عدم احراز الاتصال لا تحرز مصداقته لعموم مثل « لانتقض اليقين بالشك » فالتمسك به حينئذ في المقام تشبث به في الشبهة المصداقية ، اذ لو كان الرجوع في المثال يوم الأحد كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، والاستصحاب انما يجري عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له ، لاما اذا دار الأمر بين كونه نقضاً أو انتفاضاً ، فانه شبهة مصداقية لدليل « لانتقض » .

(١) أي : بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدماً محمولياً كالوجود المحمولى في كونه أول محمول يحمل على الماهيات كـ « الانسان موجود أو معدوم » . وقوله : « واقعاً » قيد لـ « الاخر » أي : بترتب الأثر على عدم أحد الحادثين في زمان الوجود الواقعي - لا التبدي - للحادث الاخر .

(٢) وصلية ، يعني : لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة وان كان أول ركنيه وهو اليقين بعدمه موجوداً . والوجه في عدم جريانه ما مر آنفاً من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وضمير « منه » راجع الى « عدمه » وقوله : « وان كان على يقين منه ... الخ » اشارة الى ما أفاده الشيخ (قده) من جريان الاستصحاب وسقوطه بالتعارض ان كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين بالاضافة الى الاخر ، قال بعدم منع اجراء أصالة التأخر لعدم اليقين به : « وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الاخر فهي معارضة بالمثل ، وحكمه التساقط مع ترتيب الأثر على كل واحد من الأصلين » .

في آن "قبل زمان اليقين" بحدوث أحدهما ، لعدم^(٣) احراز اتصال
 زمان شكه^(٤) وهو زمان حدوث

ومحصل وجهه هو : اجتماع أر كان الاستصحاب من اليقين والشك في كل
 واحد من الحادثين مع ترتب الأثر الشرعي عليهما ، فالمقتضي لجريانه في كل
 منهما موجود ، الا أن وجود المانع من جريانه فيهما وهو التعارض أو بسقوطهما .
 وبالجملة : فمختار الشيخ جريان الاستصحاب في الحادثين وسقوطه بالتعارض ،
 ومختار المصنف عدم جريانه في نفسه للأجل المعارضة ، فعدم جريانه عند الشيخ
 انما هو لوجود المانع وعند المصنف لعدم الشرط . وتظهر ثمرة هذا الخلاف فيما
 اذا كان الأثر لأحد الحادثين دون الآخر ، فان الاستصحاب يجري فيه ويترتب عليه
 الأثر بناء على مختار الشيخ ، ولا يجري فيه بناء على ما اختاره المصنف .
 (١) وهو الان الذي يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت في المثال المزبور ، فانه
 يكون قبل يوم الأحد الذي هو زمان اليقين الاجمالي بأحد الحادثين فيه ، اذ المفروض
 العلم الاجمالي بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الاذن في يوم الأحد .
 (٢) أي : اليقين الاجمالي بحدوث أحد الحادثين ، كما عرفت في مثال البيع
 ورجوع المرتهن .

(٣) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في النحو الأخير وهو كون الأثر مترتباً
 على عدم أحد الحادثين محمولاً في زمان الآخر ، وقد عرفت توضيحه بقولنا :
 « وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الاذن ... الخ » .
 (٤) الموجود في كلمات المصنف هنا وفي الحاشية في بيان المانع عن جريان
 الاستصحاب في القسم الرابع هو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، ولكن
 الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته قدس الله أسرارهم ارادة اتصال المشكوك
 بالمتيقن ، لاتصال زمان نفس الوصفين ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الشك واليقين من الأمور الوجدانية الحاضرة لدى النفس عند
 التفاتها اليها ، فيدور أمرها بين الوجود والعدم ، ولا يعرضها الشك ، وانما يعرض

الآخر^١ بزمان

وصفا اليقين والشك على الأمور الخارجية، فهي اما متيقنة أو مظنونة أو مشكوكة. وعليه فنفس قول المصنف : « لعدم احراز اتصال زمان شكه » شاهد على ارادة اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية فيه من أن المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير ومنفصل عنه على تقدير آخر .
وأما نفس الشك واليقين فهما اما موجودان قطعاً واما معدومان كذلك، ولا معنى لشك النفس في أنها متيقنة أو شاكة .
ثانيهما : أن المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين والشك زماناً ، واختلاف المتيقن والمشكوك كذلك كالعدالة المتيقنة يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت ، على خلاف قاعدة اليقين ، لتعدد زماني الشك واليقين فيها واتحاد زمان المتيقن والمشكوك .

وعلى هذا فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زماناً لا اتصالهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحاً في جريانه .

نعم ظاهر بعض الأخبار كقوله عليه السلام : « من كان على يقين فشك فلم يبيض على يقينه » وان كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك ، واتصال الشك به لمكان الفاء ، فمع عدم احراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجري الاستصحاب لاختلال شرطه . الا أن هذا التعبير ناظر الى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشيء ثم الشك فيه ، لأن سبق اليقين واتصال الشك به زماناً معتبر في الاستصحاب ، لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد، لامكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث والبقاء .

(١) وهو يوم الاثنين في المثال المذكور، لما مر من أن أحد الحادثين - وهما البيع والرجوع - حدث يوم الأحد ، والحادث الآخر وجد لا محالة يوم الاثنين ، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذي يكون زمان العلم بوجودهما أيضاً .

يقينه^(١) ، لاحتمال^(٢) انفصاليه عنه باتصال^(٣) حدوثه به .
وبالجمله: كان بعد ذلك الان^(٤) (X) الذي قبل زمان اليقين بحدوث

(١) وهو يوم السبت في المثال، حيث انه زمان اليقين بعدم الرجوع . وقوله « بزمان » متعلق بـ « اتصال » يعني : لعدم احراز اتصال زمان الشك في أحد الحادثين- كالرجوع في المثال- بزمان يقينه وهو يوم السبت، وذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت ، فلم يتصل حينئذ يوم الاثنين الذي هو زمان الشك في تقدمه على البيع وتأخره عنه بزمان اليقين بعدمه أعني يوم السبت لتخلل يوم الأحد الذي هو زمان حدوث الرجوع بين يومي السبت والاثنين .

(٢) تعليل لقوله: « لعدم احراز اتصال... الخ » وحاصله : أن وجه عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذي هو زمان الشك ، ومن المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الرجوع ، ومع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذي هو شرط جريان الاستصحاب .

(٣) متعلق بـ « انفصاليه » والباء للسببية ، يعني : لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه كالرجوع بزمان الشك في تقدمه وتأخره وهو يوم الاثنين ، فلم يتصل زمان شكه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت، وضمير « حدوثه » راجع الى « الحادث » وضمير « به » الى « زمان شكه » .

(٤) وهو يوم السبت الذي يعلم بعدم كلا الحادثين فيه، والأولى ذكر الضمير العائد الى الموصول بأن يقال : « الذي هو قبل » .

(X) وان شئت قلت : ان عدمه الأزلي المعلوم قبل الساعتين وان كان في الساعة الاولى منهما مشكوكاً، الا أنه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم والآثر، وانما الموضوع هو عدمه الخاص وهو عدمه في زمان حدوث الاخر المحتمل كونه الساعة الاولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه ، فلم يحرز اتصال

أحدهما زمانان^١ أحدهما زمان حدوثه، والآخر^٢ زمان حدوث الآخر وثبوته الذي^٣ يكون ظرفاً للشك في أنه^٤ فيه أو قبله، وحيث^٥ شك في أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز^٦ اتصال زمان الشك بزمان

(١) أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور، وهو زمان العلم الاجمالي بحدوث أحد الحادثين، والآخر يوم الاثنين كما سيجيء. وقوله: « زمانان » اسم « كان » وضمير « أحدهما » الأول راجع الى الحادثين، والثاني راجع الى « زمانان » وضمير « حدوثه » راجع الى « أحدهما ».

(٢) يعني: والزمان الآخر وهو يوم الاثنين في المثال زمان حدوث الحادث الآخر.

(٣) صفة لـ « زمان حدوث الآخر » وهذا يبين زمان حدوث الآخر، يعني: ذلك الزمان كيوم الاثنين في المثال يكون ظرفاً للشك في أن الحادث الذي يراد استصحاب عدمه هل حدث في الزمان الثاني وهو يوم الاثنين أو في الزمان الأول وهو يوم الأحد؟

(٤) يعني: في أن الحادث المستصحب عدمه حدث في الزمان الآخر وهو يوم الاثنين أو في الزمان الذي قبله وهو يوم الأحد، فضمير « فيه » راجع الى « الآخر » المراد به الزمان الآخر، وكذا ضمير « قبله » المراد به « أحدهما » يعني: أحد الزمانين.

(٥) هذا تقريب اشكال عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وضمير « بهما » في الموضعين راجع الى الحادثين.

(٦) جواب « حيث » وقد عرفت تقريب عدم احراز الاتصال المزبور مفصلاً. زمان شكه بزمان يقينه، ولا بد منه في صدق « لانتقض اليقين بالشك » فاستصحب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر الا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم والتأخر، فتدبر.

شرطية احراز اتصال زماني الشك واليقين ٦٢١

اليقين ، ومعه^(١) لامجال للاستصحاب ، حيث^(٢) لم يحرز معه كون
رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا^(٣) الشك من^(٤) نقض اليقين بالشك
لا يقال^(٥) : لاشبهة في اتصال مجموع

(١) يعني : ومع عدم احراز الاتصال المزبور لامجال للاستصحاب .

(٢) تعليل لقوله : « لامجال » وحاصله : أنه مع عدم احراز الاتصال المزبور
لايجري الاستصحاب ، لعدم احراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب. توضيحه:
أنه اذا فرض كون رجوع المرتهن عن الاذن يوم الأحد، فلامجال لاستصحابه يوم
الاثنين ، لانقضاء اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بحدوثه يوم الأحد، فلا يصدق في يوم
الاثنين نقض اليقين بالشك ، ومع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون
الشبهة موضوعية ، ولا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه كما ثبت
في محله . وضمير « معه » راجع الى ما يستفاد من العبارة من عدم احراز الاتصال.
(٣) هذا وقوله : « عن اليقين » متعلقان بـ « رفع » و « بعدم » متعلق بـ « اليقين »
والمراد بقوله : « بهذا الشك » هو الشك في التقدم والتأخر بالنسبة الى حادث
آخر ، وضمير « حدوثه » راجع الى الحادث المشكوك تقدمه على الآخر
وتأخره عنه .

(٤) خبر « كون » وحاصله : ما مر آنفاً من أنه مع عدم احراز اتصال زمان
الشك بزمان اليقين لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك ،
لا احتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذي هو أجنبي
عن موضوع الاستصحاب ، ومع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.
(٥) غرض هذا القائل دفع اشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين
واثبات احراز اتصالهما ، توضيحه : أن زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على
الآخر وتأخره عنه هو مجموع الزمانين اللذين هما في المثال يوما الأحد
والاثنين ، ومن المعلوم اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم وهو يوم السبت.

الزمانين^(١) بذلك الان^(٢)، وهو^(٣) بتمامه زمان الشك في حدوثه، لاحتمال^(٤)

وعليه فشرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز، فلا اشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجهة وان كان ساقطاً في كلا الحادئين بالتعارض كما ذهب اليه الشيخ (قده).

وبعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كل من البيع ورجوع المرتهن، ويوما الأحد والاثنين ظرف وجرد الحادئين، للعلم الاجمالي حسب الفرض بحدوثهما في اليومين، والشك من يوم الأحد في انتقاص عدم كل منهما بالوجود للعلم الاجمالي بوجود أحدهما، كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على الآخر، لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الاجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا يتيقن بعدمهما ولا بوجودهما فيه كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه، بل يشك فيه، إذ لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين، لعلمه الاجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين، لأن علمه بحدوث أحدهما اجمالي لاتفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كل منهما يوم الأحد، وقد استمر هذا الشك الى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعة من الزمان متيقناً قد صار مشكوكاً فيه في قطعة أخرى من الزمان متصلة بالقطعة الاولى.

وحيث تحققت شرط جريان الاستصحاب وهو احراز اتصال المتيقن بالمشكوك فالمقتضي لجريانه موجود، وتصل النوبة الى المانع أعني المعارضة.

(١) وهما في المثال المزبور يوماً الأحد والاثنين كما مر آنفاً.

(٢) وهو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادئين.

(٣) أي: ومجموع الزمانين بتمامه - من مبدئه ومنتهاه - زمان الشك في حدوث

الحادث المستصحب، وضمير «حدوثه» راجع الى الحادث.

(٤) تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث

المستصحب عدمه، وحاصل التعليل كما مر بيانه: أنه لما كان حدوثه في كل من اليومين محتملاً فلأمحالة يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث

شرطية احراز اتصال زمني الشك واليقين ٦٢٣

تأخره عن الآخر ، مثلاً^(١) اذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها^(٢) وحدث^(٣) الآخر في ساعة الثالثة كان^(٤) زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما^(٥) كما لا يخفى .
فانه يقال^(٦) :

الذي يستصحب عدمه .

(١) قد عرفت توضيح هذا بما مر آنفاً من التمثيل بالبيع ورجوع المرتهن عن الاذن فيه ، وفرض أزمته ثلاثة لهما من أيام السبت والأحد والاثنين ، فاذا كان الأثر الشرعي مترتباً على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر وهو رجوع المرتهن عن الاذن ، فان كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان اليقين بعدم البيع وهو يوم السبت ، وان كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم البيع ، فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

(٢) أي : بعد الساعة الاولى التي هي زمان اليقين بعدم كلا الحادثين ، فالساعة الثانية هي زمان العلم الاجمالي بحدوث أحدهما .

(٣) معطوف على « حدوث » يعني : وصار على يقين من حدوث الحادث الآخر في ساعة ثالثة ، لكن بلا تعيين المتقدم والمتأخر منهما كما هو مفروض البحث .
(٤) جواب « اذا كان » وحاصله : أن مقتضى العلم الاجمالي بحدوث أحدهما في الساعة الثانية وحدث الآخر في الساعة الثالثة هو كون زمان الشك في حدوث كل من الحادثين تمام الساعتين ، اذ لا يعلم تفصيلاً زمان حدوثهما ، فلا محالة يصير مجموع الساعتين زمان الشك في حدوث كل منهما ، وهو كذلك كما يشهد به الوجدان ، لقبام احتمال حدوث كل منهما في كل واحدة من الساعتين .

(٥) حتى يشكل بعدم احراز اتصال زمان الشك باليقين .

(٦) هذا جواب القائل المزبور المدعي لاتصال زمان الشك بزمان اليقين .

نعم^(١)، ولكنه^(٢) إذا كان بلحاظ اضافته الى أجزاء الزمان، والمفروض^(٣)

وتوضيح هذا الجواب : أن الأثر الشرعي ان كان مترتباً على عدم الحادث في زمان معلوم تفصيلي كعدم بيع الراهن يوم الاثنين فلانع حينئذ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدمه الى يوم الاثنين ، لاتصال زمان اليقين بزمان الشك، وأما اذا كان مترتباً على عدمه في زمان حدوث الاخر الذي هو زمان اجمالي مردد بين زمانين كيومي الأحد والاثنين فلايجري فيه الاستصحاب،

لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عرفت فسي مثال بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الأذن ، حيث ان الرجوع ان كان يوم الأحد اتصل زمانه الذي هو زمان الشك في وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت ، وان كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت ، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع في زمان حدوث الرجوع عن الأذن بالشك فيه .

(١) حاصله : أن اتصال مجموع الزمانين كيومي الأحد والاثنين بزمان اليقين وان كان مسلماً ، لكنه كذلك بلحاظ اضافة الحادث الى أجزاء الزمان ، حيث انه بهذا اللحاظ يتصل زمان الشك في كل من الحادثين بزمان اليقين بعدمه، لوضوح أن العلم الاجمالي بحدوث أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور يوجب الشك في أن الحادث المعلوم اجمالاً هو هذا أو ذاك ، وهذا الشك مستمر الى يوم الاثنين الذي هو ظرف حدوث الاخر .

فالنتيجة : أن الشك في كل منهما متصل بيقينه . وأما بلحاظ اضافته الى حادث آخر فاتصال زمان الشك في الحادث - الذي يكون في زمان عدم حدوث الاخر موضوعاً للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدم آنفاً .

(٢) يعني : ولكن الاتصال الذي ادعاه هذا القائل انما يكون بلحاظ اضافة الحادث الى أجزاء الزمان، والمفروض أنه ليس كذلك، اذ الملحوظ اضافة الحادث الى حادث آخر .

(٣) الواو للحالية ، يعني: والحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالاضافة الى

أنه بلحاظ اضافته الى الاخر ، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته^(١) أوقبله ، ولاشبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ^(٢) انما هو خصوص ساعة

حدث آخر ، وأنه حدث في زمان ثبوته أوقبله . وضمير «أنه» راجع الى الاتصال ، وضميرا « اضافته ، أنه » راجعان الى « الحادث » وقوله : « اذا كان » خبر «ولكنه» .
(١) هذا الضمير وضمير « حدوثه » راجعان الى « الاخر » والمراد بهذين اللفظين واحدهو زمان وجوده . ولايمكن ارادة المعنى الظاهر من زمان الحدوث وهو آن انتقاص العدم بالوجود ، وذلك لكون المفروض عدم تقارن الحادثين في الوجود ، للعلم الاجمالي بتقدم أحدهما على الاخر . فكأنه قيل : « وأنه حدث بعده أو قبله » .

(٢) أي : بلحاظ اضافة الحادث الى الحادث الاخر ، لابالضافة الى أجزاء الزمان ، وغرضه من قوله : « ولا شبهة » بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين كما يدعيه الفائل المزبور ، وذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الاخر من حيث التقدم والتأخر لا يحدث الا في الزمان الثاني كيوم الاثنين في المثال الذي هو ظرف تحقق الحادث الاخر ، بداهة أن يوم الأحد الذي هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك في التقدم على الحادث الاخر وتأخره عنه ، وانما يعقل ذلك بعد حدوثهما معاً ، وليس زمان اليقين بثبوتهما الا يوم الاثنين ، فيحدث الشك في التقدم والتأخر يوم الاثنين لاقبله ، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك في التقدم والتأخر لامجموع يومي الأحد والاثنين .

وعليه فان كان زمان حدوث الحادث الذي يصاد استصحابه يوم الأحد كان زمان شكه وهو يوم الاثنين منفصلا عن زمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت . وان كان زمان حدوثه يوم الاثنين كان زمان شكه وهو هذا الزمان متصلا بزمان يقينه وهو يوم السبت ، لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما ، وحيث ان هذا الاتصال لا يحرز فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ .

ثبوت الاخر^١ وحدوثه لا الساعتين^٢ .
فانقدح^٣ أنه لا مورد هاهنا^٤ للاستصحاب، لا اختلال أركانه^٥ .
لأنه^٦ مورد ، وعدم جريانه انما هو

(١) لما عرفت من تقوم الشك في تقدم حادث على آخر وتأخره عنه بوجود كلا الحادثين ، وهو منوط بمجيء الزمان الثاني الذي هو ظرف وجود الاخر .
(٢) يعني : لاجتماع الزمانين اللذين تحقق فيهما الحادثان كما هو مدعى القائل المزبور .

(٣) هذه نتيجة ما ذكره من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وأن عدم جريان الاستصحاب هنا انما هو لاجل اختلال شرطه وهو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وضمير « أنه » للشأن .

(٤) أي : في الصورة الأخيرة وهي كون الأثر مترتباً على العدم المحمولي لأحدهما في زمان حدوث الاخر .

(٥) الأولى افراده بأن يقال : « ركنه » اذ لم يذكر في وجه عدم جريان الاستصحاب الا عدم احراز الاتصال المزبور .

(٦) يعني : لأن المقام مورد الاستصحاب وعدم جريانه فيه انما هو لاجل المعارضة بجريانه في الحادث الاخر ، وضمير « مورد ، جريانه » راجعان الى « الاستصحاب » وضمير « هو » راجع الى « عدم » و« عدم » معطوف على ضمير « أنه » أي : وأن عدم جريانه انما هو ... الخ .

(*) لا ريب في اعتبار احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب ، لكن المقام أجنبي عن فرض الشبهة الموضوعية سواء أكان مقصود المصنف (قده) اتصال زمان الشك بزمان اليقين أم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن .

وتوضيحه منوط ببيان أمر ، وهو : أن التعبد الاستصحابي تعبد ببقاء المستصحب المتيقن سابقاً للمشكوك لاحقاً ، بمعنى أن تمام الموضوع في ظرف التعبد هو

بالمعارضة^(١) كمي يختص^(٢) بما كان الاثر لعدم كل^(٣) في زمان الاخر ،
والا^(٤) كان الاستصحاب فيما له الاثر جارياً .

(١) يعني : بسبب المعارضة مع الاستصحاب الجاري في الحادث الاخر ،
وهذا تعريف بما تقدم من كلام الشيخ عند شرح عبارة المصنف (قدّه) : « وكذا
فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الاخر واقعاً وان كان على يقين منه » حيث
ان الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما وأسقطهما بالمانع وهو التعارض ، والمصنف
لم يجرحهما ، لفقدان الشرط وهو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، ومن
المعلوم تقدم الشرط رتبة على المانع .

(٢) يعني : كمي يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضة بما اذا كان
الآثر الشرعي مترتباً على عدم كل من الحادثين في زمان الاخر ، حيث ان الاستصحاب
يجري فيهما ويسقط بالتعارض ، اذ لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في
زمان الاخر جرى فيه الاستصحاب بلا مانع ، اذ لا أثر للحادث الاخر حتى يجري
فيه الاستصحاب ويعارضه .

(٣) أي : كل من الحادثين في زمان الحادث الاخر كموت الأب والابن ، فان
لعدم موت كل منهما في زمان موت الاخر أثراً شرعياً وهو التوريث .

(٤) أي : وان لم يكن الأثر لعدم كل منهما في زمان الاخر بأن كان الأثر لأحدهما
دون الاخر كان الاستصحاب في الحادث الذي له الأثر جارياً ، لعدم معارض له
حينئذ . هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لمباحث مجهولي التاريخ . وأما
المقام الثاني فسيأتي .

كونه مشكوكاً فيه سواء أكان له ثبوت واقعي أم لا ، وليس التعبد بلحاظ ثبوته
الواقعي فقط بدون دخل الشك فيه ، والا لزم الغاء عنوان الشك المأخوذ في أخبار
الاستصحاب ، ولا بلحاظ كل من الواقع والشك ، على أن يكون كل منهما جزء
الموضوع .

والدليل على هذه الدعوى تطبيق كبرى الاستصحاب في الصحيحة الثانية من

صحيح زرارة على اجزاء الصلاة الواقعة عن الطهارة الخبئية المستصحبة مع انكشاف الخلاف ووقوعها في الثوب المتنجس بدم الرعاف ، ولو أعاد زرارة صلاته لكان من نفض اليقين باليقين لا بالشك ، الا أنه عليه السلام حكم عليه بعدم الاعادة لمجرد أنه افتتح الصلاة عن الطهارة المستصحبة ، وحيث ان المفروض انكشاف الحال بعد الصلاة وأنه لم يكن للطهارة ثبوت واقعي أصلاً ، فلا بد أن يكون تمام الموضوع في ظرف التعبد ثبوت المستصحب في أفق الشك لافي أفق الواقع ونفس الأمر . بل وكذا الحال في ركن اليقين ، فان الثبوت الواقعي للمستصحب ليس ركناً في الاستصحاب ، بل ثبوته في أفق اليقين به ، فلا عبرة بواقع المستصحب في الاستصحاب ، اذ المقوم لركنيه ثبوته بنفس اليقين والشك كثبوت المراد والمشتاق بثبوت الارادة والشوق كغيرهما من الصفات الوجدانية التعلقية . وحيث كان موضوع التعبد الاستصحابي المتيقن سابقاً من حيث انه متيقن والمشكوك لاحقاً من حيث انه مشكوك ، لاذات المتيقن والمشكوك ، فاللازم اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن ، ولا دخل لآخر فيه ، فلو انفصل زمان ذات المشكوك عن زمان ذات المتيقن ، لم يكن قادحاً في الاستصحاب بعد ما عرفت من عدم كون الثبوت الواقعي مناطاً لتحقق ركني الاستصحاب .

اذا اتضح ما ذكرناه فنقول : انه لا بد في تطبيقه على المقام - وهو كون موضوع الارث موت المورث عن وارث مسلم - من فرض أزمنة ثلاثة : أحدها زمان اليقين بعدم الموت والاسلام كيوم السبت مثلاً ، وثانيها وثالثها زمانا اليقين بحدوث كليهما كيومي الأحد والاثنين مثلاً ، للعلم الاجمالي بتحققهما فيهما والجهل بالمتقدم والمتأخر منهما . والمدعى اجتماع أركان الاستصحاب في كل من الحادئين .

أما تحقق اليقين والشك فواضح ، لتيقن عدم كل منهما يوم السبت والشك في بقائه يوم الأحد .

وأما اتصال المشكوك بالمتيقن فكذلك، لما عرفت من اقضاء أدلة الاستصحاب للتعبد ببقاء المتيقن من حيث انه متيقن لابتداء المتيقن واقعاً، والمفروض أن كلا من عدم الاسلام وعدم الموت متيقن يوم السبت، وقد شك في انتقاض عدم كل منهما من زمان حدوث العلم الاجمالي بوجود أحدهما وهو يوم الأحد، فالمتيقن في أحد الحادثين عدم الاسلام والمشكوك فيه هو عدم الاسلام في زمان الموت، وفي الآخر عدم الموت والمشكوك فيه عدم الموت في زمان الاسلام، ومبدأ زمان الشك في كل منهما هو يوم الأحد ومنتهاه يوم الاثنين، ومجموع هذا الزمان متصل بيوم السبت، ولم يتخلل بين المتيقن والمشكوك فاصل، اذ المتعبد به هو بقاء المستصحب المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً، فلا بد من أن يكون الفاصل هو اليقين التفصيلي بخلاف ما تيقنه يوم السبت، بأن يقطع باسلام الوارث يوم الأحد بالخصوص، والمفروض عدم حصول هذا اليقين، وانما حصل علم اجمالي بتحقق الحادثين في يومين، وهو لا يوجب انفصال المشكوك بما هو مشكوك عن المتيقن.

نعم يحتمل أن يتخلل بين اليقين بعدم الاسلام والشك فيه احتمال حدوث الاسلام يوم الأحد، فينفصل زمان اليقين بعدمه أعني يوم السبت عن زمان الشك فيه أعني يوم الاثنين.

وكذا الحال في جانب الموت، وهذا هو الذي دعا المصنف الى منع التمسك بالأصل.

لكن هذا الفصل انما يجدي لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بعدم الاسلام بذاته أي مع الغض عن كونه متيقناً، اذ عليه يكون احتمال حدوث الاسلام يوم الأحد قادحاً في الاتصال.

لكنك قد عرفت أن مدلول أخبار الباب عدم نقض المتيقن من حيث انه متيقن بالمشكوك من حيث انه مشكوك، ولو كان يوم الأحد ظرف اليقين بالاسلام لم يكن مجال للاستصحاب، لأنه من نقض اليقين باليقين، الا أن المفروض عدم هذا اليقين،

فلا بد من التعبد ببقاء عدم الاسلام المتيقن من يوم السبت الى زمان اليقين بالاسلام وهو يوم الاثنين .

والحاصل: أن المناط في جريان الاستصحاب اتصال المشكوك المتعبد ببقائه بالمتيقن ، ولا دخل لاتصال غير ما هو مورد التعبد وانفصاله . وعلى هذا الضابط يدعى الاتصال المعتبر في الاستصحاب هنا ، فموضوع الأثر في هذا القسم الرابع مؤلف من عدم أحد الحادثين بمفاد ليس النامة في زمان وجود الحادث الآخر بنحو الاجتماع في الوجود لا التقييد ، وذلك كعدم الموت في زمان اسلام الوارث الذي يترتب عليه ارث الولد ، فيوم السبت زمان اليقين بعدم الحادثين ، ومن يوم الأحد يشك في عدم الاسلام كما يشك في عدم الموت ، ولا مانع من استصحاب كل منهما الى يوم الاثنين الذي تيقن فيه بانتقاض العدمين بالوجود ، فيحكم باستمرار عدم الاسلام الى يوم الاثنين كما يحكم بعدم الموت الى يوم الاثنين ، لأنه لو التفت يوم الأحد الى يقينه بالعدمين يوم السبت فاما يتيقن بالاسلام بخصوصه واما يتيقن بعدم الاسلام واما يشك في الانتقاض ، والمفروض بطلان الأولين ، فيتعين الثالث ، فيستصحب هذا العدم الى يوم الاثنين الذي هو زمان اليقين بالاسلام ، وكذا الكلام في جانب الموت .

وبهذا البيان ظهر أن قول المحقق الاصفهاني في مقام التطبيق: «انه لو التفت الى بقاء العدم في زمان الحادث الاخر في الزمان الثاني فاما أن يتيقن به أو يتيقن بخلافه أو يشك فيه»^(١) لا يخلو من مسامحة، ضرورة أن المكلف في الزمان الثاني انما يشك في عدم الاسلام في نفسه، لافي عدمه في زمان الحادث الاخر، اذ ليس هذا العدم الخاص مسبقاً باليقين في يوم السبت حتى يتعبد ببقائه يوم الأحد .

مضافاً الى : أن الزمان الثاني ظرف تحقق أحد الحادثين لكليهما ، فالشك في عدم الاسلام الى زمان الموت وكذا في عدم الموت الى زمان الاسلام انما يحصل في الزمان الثالث الذي هو ظرف انتقاض العدمين بالوجود ، لا الزمان

الثاني الذي هو ظرف الشك في وجود كل منهما بالخصوص، والعلم الاجمالي بانتقاض أحدهما فيه .

وكيف كان يفرض الشبهة الموضوعية لاتصال الشك باليقين محال ، لتوقفه على احتمال وجود الاسلام المتيقن يوم الأحد ، ومن المعلوم أن الأمور الوجدانية وادراكات النفس يدور أمرها بين الوجود والعدم ولا يتطرق فيها الشك ، وانما يتحقق في الخارجيات التي تصير معلومة أو مشكوكة أو مظنونة .

والنتيجة : أن ما أصر عليه المصنف هنا متناً وهامشاً وفي الحاشية من منع التمسك بالأصل في القسم الرابع، لعدم احراز الشرط وهو اتصال الزمانين وكونه شبهة موضوعية لأخبار الاستصحاب قد عرفت منعه بما أفاده بعض أعظم تلامذته بتوضيح منا .

وهذا بناء على ارادة اتصال زمان المشكوك بالمتيقن واضح بما تقدم . وأما بناء على ارادة اتصال زمان نفس الوصفين كما هو ظاهر كلامه فيكفي في رده ومنع الشبهة المصدقية فيه أن الناقض لليقين السابق هو اليقين الفعلي بالخلاف، وأما احتمال وجود اليقين الفعلي بالخلاف فمعناه الشك في ادراك نفسه، وهو محال كما سبق .

ولا بأس بتكميل البحث حول شبهة اتصال الشك باليقين بما أفيد في توجيه كلام الماتن (قده) تارة: بأن الشك في حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض الا بعد العلم بالموت ، ولا علم بالموت الا في الزمان الثالث وهو يوم الاثنين ، والمفروض العلم بوجود الاسلام فيه أيضاً ، فيكون المقام مما انفصل فيه زمان الشك عن زمان اليقين ، لأن يوم السبت زمان اليقين بعدم الاسلام ، وزمان الشك يوم الاثنين ، ويوم الأحد فاصل بينهما ، فليس هنا احتمال الفصل حتى يقال بعدم تصور الشبهة الموضوعية في الامور الوجدانية .

وأخرى: بأن اليقين الاجمالي بحدوث أحدهما في الزمان الثاني يوجب احتمال

انتقاض اليقين السابق بعدم كل منهما ، كما أن اليوم الثالث ظرف اليقين بانتقاض كليهما ، هذا .

لكنك خبير بما في كل منهما . أما في الأول فلأنه خلاف تصريح المصنف من الاشكال من ناحية عدم احراز الاتصال لاحراز الانفصال كما صريح هذا التوجيه ، فليس هذا توجيهاً لكلام المصنف .

مضافاً الى : عدم اناطة الاستصحاب بسبق اليقين على الشك كما تكرر التنبيه عليه ، لكفاية اجتماعهما زماناً وحدثهما في آن واحد .
وهنا كذلك ، اذ في الزمان الثالث وهو يوم الاثنين يتيقن بحدثهما فعلاً وبعدمهما في يوم السبت ، ويشك في حدوث الاسلام في زمان الموت ، فيستصحب ، واتصال الشك باليقين انما ينثلم بتخلل اليقين بالخلاف ، وهو غير متحقق حسب الفرض .

وأما في الثاني فلأن اليقين الناقض بنظر المصنف هو اليقين التفصيلي خاصة ، واستدل عليه بوجوه تعرضنا لها في أوائل بحث الاشتغال وسيأتي بعضها في آخر هذا الفصل ، فلا يقدح العلم الاجمالي في اتصال زمان الشك باليقين ، واللاقضى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ولو لم تلزم مخالفة عملية ، لفصور المجعول حينئذ عن شموله للأطراف ، وهذا كله خلاف مبناه المتكرر في مواضع من كلماته .

هذا كله فيما يتعلق بكلام المصنف من شبهة عدم احراز الاتصال المانعة عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، وقد عرفت الجواب عنها .
لكن الظاهر عدم جريانه فيهما لمانع آخر أبداه شيخنا المحقق العراقي ووافقه بعض أجلة تلامذته كسيدنا الاستاد قدس سرهما .

ومحصله : أن شأن الاستصحاب جر المستصحب وامتداده في زمان الشك في بقائه ، لا الى زمان اليقين بالانتقاض ، لدلالة « لاتنقض اليقين بالشك » على

الحكم بدوام ماتيقتن بثبوته ظاهراً، وهذا المعنى منوط بكون الشك في بقاء شيء متمحضاً في استمراره في عمود الزمان كالشك في الحياة والعدالة .
وعلى هذا، فان كان منشأ الشك في البقاء الشك في بقاءه في عمود الزمان جرى الاستصحاب فيه، مع الجزم بأن الزمان المتأخر الذي حكم فيه بامتداد المستصحب وبقائه هو زمان وجود الاخر ، كما في فرض العلم بتاريخ أحدهما المعين ، فانه لو حكم ببقاء مجهول التاريخ الى ذلك الزمان يجزم بمقارنة بقاءه التعبدي لزمان وجود الاخر .

وان كان منشأ الشك في البقاء الشك في زمان حدوث الاخر وتقدمه وتأخره لم يجز الاستصحاب، كما اذا علمنا بأن زيدا مات يوم الجمعة، وشك في بقاء حياته الى زمان الخسوف، للشك في تقدم الخسوف على الجمعة وتأخره عنها. والوجه في عدم جريانه هو ظهور دليله في الغاء الشك في خصوص الامتداد ، والمفروض أن الشك في هذا الفرض ليس في امتداد المستصحب ، بل في أمر آخر وهو مقارنته مع حادث آخر أو تقدمه عليه أو تأخره عنه . وكلما كان منشأ الشك كلا الأمرين أو الأمر الثاني خاصة لم يجز الاستصحاب ، اذ ليس شأنه الغاء الشك فيه من جهة اقتران حيثية بقاءه ولو تعبدأ في زمان مع زمان وجود غيره .

وحينئذ فمع تردد الزمان الذي هو ظرف وجود الاخر بين الزمانين زمان الشك في وجود بديله الذي هو الزمان الثاني ، و زمان يقينه الذي هو الزمان الثالث يكون الشك في مقارنة البقاء التعبدي للمستصحب مع زمان وجود الاخر على حاله . فلو أريد من الابقاء ابقاؤه الى الزمان الثاني فلا يجزم حينئذ بتطبيق كبرى الأثر على المورد، الا بفرض جرّ المستصحب في جميع محتملات أزمنة وجود الاخر التي منها الزمان الثالث، وهو أيضاً غير ممكن، لأن الزمان الثالث زمان انتقاص اليقين بكل منهما بيقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب الى الزمان الذي هو زمان انتقاص يقينه بيقين آخر؟ ومجرد كونه زمان الشك في حدوثه أو حدوث غيره

وأما «لو علم بتاريخ أحدهما فلا يخلو»

(١) هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولي التاريخ» فالأولى أن يقال: «وان كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله» وكيف كان فقد أشار بهذه العبارة الى المقام الثاني المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ أحدهما، كما اذا علم بتاريخ الموت وأنه يوم السبت وشك في تاريخ الاسلام وأنه يوم الجمعة أو يوم الأحد لا يجدي في امكان الجر الى هذا الزمان بعد كونه زمان انتقاص يقينه كما هو واضح . وحيث اتضح ذلك نقول : ان المقام من هذا القبيل ، فاذا شك في حياة الوارث أو اسلامه الى زمان موت المورث مع العلم بهما وجهل تاريخهما كان منشأ الشك كلا الأمرين أي الشك في أصل بقاء حياة الوارث أو عدم اسلامه في الزمان الثاني ، والشك في حيثية مقارنة بقاء المستصحب ولو تعبدأ فيه لزمان موت المورث بلحاظ تردد حدوثه بين الزمانين .

وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في مثله على وجه يجدي في ترتيب الأثر المترتب على البقاء المقارن لزمان وجود الغير ، لأن ما يمكن جره بالاستصحاب انما هو جر عدم اسلام الوارث أو حياته الى الزمان المتأخر عن زمان يقينه الذي هو الزمان الثاني .

ولكنه لا يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد، لعدم احراز كون البقاء التعبدي مقارناً مع زمان وجود الغير . وما يثمر في التطبيق انما هو جر المستصحب الى الزمان الثالث ، وهو ممتنع ، لأنه زمان انتقاص اليقين بكل واحد منهما ييقين آخر، فكيف يمكن جر المستصحب الى مثل هذا الزمان الذي هو زمان انتقاص يقينه . هذا محصل ما أفاده (قدسه) ثم تعرض لبعض المناقشات والجواب عنه ،

وقال في آخره : « فتدبر فيما قلناه بعين الانصاف ، فانه دقيق وبالقبول حقيق »^(١) فراجع تمام كلامه قدس الله نفسه الزكية وجزاه عن العلم وأهله خير الجزاء . وعليه فالمانع من جريان الاستصحاب في المجهولين هذا، لاما أفاده الماتن .

(١) نهاية الابتكار ، ٢٠٧/٤ الى ٢٠٩ ، حقائق الاصول ، ٥٠٢/٢

أيضاً^(١) أما أن يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن^(٢) فلاشكال في استصحاب عدمه^(٣) لولا

ومحصلة: أن ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور جار هنا، لأن الأثر الشرعي تارة يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محمولياً بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، وأخرى يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما باحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعني، وثالثة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم المحمولي، ورابعة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم النعني، فالصور أربع نتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف (قده) لها .

(١) يعني: كمجهولي التاريخ، فإن الصور المتصورة هناك تتصور هنا أيضاً.
 (٢) هذا إشارة إلى الصورة الأولى وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود الخاص المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، كما إذا كان ارث الوارث من الميت المسلم مترتباً على اسلامه بوجوده الخاص، وهو تقدمه على موت المورث، حيث ان ارثه مترتب على اسلامه في زمان حياة المورث لاعلى اسلامه في زمان موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه الى زمان موت المورث، اذ المفروض عدم أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه .
 (٣) هذا إشارة إلى حكم الصورة الأولى وهي كون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، وحاصله: جريان استصحاب عدمه الخاص وان كان تاريخ حدوثه معلوماً . اذ لامنافاة بين العلم بوجوده المطلق وعدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم الذي هو مورد الاستصحاب كما مر في اسلام الوارث، فان المعلوم هو اسلام الوارث يوم الجمعة، وأما وجود الاسلام قبل قسمه فغير معلوم، ولا مانع من استصحاب عدمه، وبه يرتفع موضوع الأثر، لفرض موضوعية الوجود الخاص من الاسلام للأثر، وباستصحاب عدمه الأزلي ينتفي موضوع الأثر .

وحيث كان المقتضي لجريان الأصل موجوداً فلا بد أن يكون المانع منه هو

المعارضة^(١) باستصحاب العدم في طرف الآخر^(٢) أو طرفه^(٣)

المعارضة المتوقفة على كون الأثر للطرفين ، أو لوصفين في طرف واحد كما سيظهر .

(١) هذا إشارة الى كون الأثر مترتباً على وجود كل من الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم والتأخر والتفان كاسلام الوارث قبل القسمة، والقسمة قبله، حيث ان لكل منهما متقدماً على الآخر أثراً شرعياً، فان الاسلام قبل القسمة يوجب ارث المسلم عن الميت المسلم منفرداً ان لم يكن أحد في مرتبته، ومشاركاً ان كان وارث آخر في مرتبته . وكذا القسمة قبل الاسلام، فانها توجب ملكية المقتسمين من دون مشاركة من يسلم معهم بعد القسمة ، فانه يجري الاستصحاب في عدم الاسلام في الزمان الواقعي للقسمة وبالعكس ، ويسقط بالتعارض ، اذ المفروض ترتب الأثر على وجود كل منهما متقدماً على الآخر .

(٢) يعني : في طرف الحادث الآخر كما عرفت في مثال الاسلام والقسمة .
(٣) معطوف على « طرف » وضميره راجع الى « أحدهما » يعني : لولا المعارضة باستصحاب العدم الجاري في الحادث الآخر، أو الجاري في حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين من التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه بحيث يكون ذا أثر شرعي بكلا نحويه من التقدم والتأخر ، فالمراد معارضة استصحاب العدم في نحوين من أنحاء حادث واحد كالتقدم وضديه .
والأولى في افادة هذا المعنى أن يقال : « لولا المعارضة باستصحاب العدم في بعض أنحاء أو في الحادث الآخر » .

وكيف كان فالاستصحاب يجري فيه ويسقط بالتعارض، كملاقاة المتنجس للماء، فانها قبل الكرية تنجس الماء، وبعدها تطهر المتنجس ، فالملاقاة بكلا وصفيهما وهما التقدم والتأخر ذات أثر شرعي ، وهو انفعال الماء أو طهارة المتنجس .

وعليه فتعارض الاستصحابين يكون في صورتين :

احدهما : ما اذا ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص .

كما تقدم^(١)، واما^(٢) يكون مترتباً على ما اذا كان متصفاً بكذا^(٣) فلا مورد للاستصحاب أصلاً لافي مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى ، لعدم^(٤) اليقين بالاتصاف به سابقاً منهما .

ثانيتها : ما اذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم وأخويه في أحد الحادئين .

(١) يعني : في مجهولي التاريخ ، حيث قال : « بخلاف ما اذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل ... الخ » .

(٢) معطوف على قوله : « اما أن يكون الأثر » والضمير المستتر في « يكون » راجع الى الأثر ، وهذا اشارة الى الصورة الثانية وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادئين أو كليهما نعتياً كما هو مفاد « كان » الناقصة بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التفارن .

(٣) أي : التقدم وضمه ، وحكم هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب فيها لافي مجهول التاريخ ولا في معلومه ، لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق في كليهما ، ضرورة أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقناً سابقاً ، فان الاسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حالة سابقة حتى يستصحب ، من غير فرق في ذلك بين معلوم التاريخ ومجهوله ، بدهاء أن العلم بحدوث معلوم التاريخ انما هو بالنسبة الى الزمان كيوم الجمعة ، وأما بالاضافة الى تقدمه على الحادث الاخر فهو مشكوك فيه ولا يقين بذلك ، والمفروض أنه هو الملحوظ هنا .

(٤) تعليل لقوله : « فلا مورد للاستصحاب أصلاً » وقد عرفت توضيحه ، وضمير « به » راجع الى « بكذا » المراد به أحد الأوصاف من التقدم والتأخر والتفارن ، وضمير « منهما » راجع الى مجهول التاريخ ومعلومه .

وبالجملة : فاذا علم بموت الأب يوم الجمعة ولم يعلم زمان موت الابن وأنه

واما^(١) يكون مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان
الآخر^(٢)، فاستصحاب العدم^(٣) في مجهول التاريخ منهما كان^(٤) جارياً،
لاتصال^(٥) زمان شكه (هـ) بزمان يقينه ،

كان يوم الخميس أو يوم السبت ، والمفروض أن موت كل منهما متصفاً بتقدمه
على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعي ، وموت كل منهما بهذا الوصف
ليس له حالة سابقة فلا يجري فيه الاستصحاب ، فعدم جريان الاستصحاب فيهما
انما هو لفقدان ركنه ، لالوجود المانع وهو التعارض .

(١) معطوف على « واما يكون » وهو اشارة الى الصورة الثالثة ، وهي كون
الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين محمولياً الذي هو مفاد « ليس » التامة
في الزمان الواقعي للآخر ، وضمير « عدمه » راجع الى « أحد الحادثين » .
(٢) قيد لقوله : « عدمه » أي : عدمه الكائن في زمان الحادث الآخر .
(٣) هذا اشارة الى حكم الصورة الثالثة وهو جريان استصحاب العدم في
مجهول التاريخ دون معلومه .

أما جريانه في مجهول التاريخ فلتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق
والشك اللاحق فيه مع وجود شرطه وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، مثلاً
اذا كانت قسمة التركة يوم الأربعاء معدومة يقيناً ، وشك في تحققها يوم الخميس
أو يوم الجمعة ، وعلم بوجود الاسلام يوم الجمعة وبعده قبله ، فحينئذ يتصل زمان
الشك في القسمة وهو يوم الخميس بزمان اليقين بعدمها أعني يوم الأربعاء ، فلا مانع
من استصحاب عدمها الى يوم الجمعة . وهذا مختار الشيخ (قده) أيضاً ، حيث انه
ذهب الى جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ .

(٤) خبر « فاستصحاب » وضمير « منهما » راجع الى « الحادثين » .
(٥) تعليل لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، وقد عرفت توضيح
(*) أورد عليه سيدنا الاستاد (قده) « بأن شبهة عدم الاتصال جارية في جميع

دون معلومه^(١) ، لانتهاه^(٢) الشك فيه في زمان ،^(٣) وانما^(٤) الشك فيه باضافة

اتصال زمان شك الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه . وأما عدم جريانه في
المعلوم التاريخ فلما سيأتي .

(١) يعني : يجري الاستصحاب في المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ ،
فكلمة « دون » بمعنى « لا » وهو عطف على « في مجهول التاريخ » والأولى أن
يقال : « في مجهول التاريخ منهما دون معلومه كان جارياً » .

(٢) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في المعلوم التاريخ ، ومحصله : انتفاء
ثاني ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء في عمود الزمان فيه ، وذلك لأن
الاسلام في المثال قبل يوم الجمعة معلوم العدم، وفي يوم الجمعة معلوم الحدوث،
ومع العلم بكل من زمني عدمه ووجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجري فيه
الاستصحاب . وضمير « فيه » راجع الى « معلومه » .

(٣) يعني : في شيء من الأزمنة التفصيلية، لأن زمان تاريخ الحادث المجهول
لا يخلو اما أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارناً له . فان كان قبله فعدم
المعلوم مقطوع به، وان كان بعده أو مقارناً له فوجوده مقطوع به لامشكوك فيه ،
فلاشك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة .

(٤) يعني : وانما الشك في الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور الا باضافة زمانه
موارد العلم الاجمالي بالانتقاض، ومنها المقام، حيث ان مجهول التاريخ لما كان
معلوم الوجود المردد بين ما قبل معلوم التاريخ وما بعده كان زمان الشك في عدمه
وهو زمان حدوث معلوم التاريخ غير محرز الاتصال بزمان اليقين به ، لاحتمال
انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده^(١) .

لكنك عرفت في مجهولي التاريخ أن المستصحب ليس هو الواقع ، بل
وجوده المشكوك بوجود نفس الشك ، ولا يحتمل الفصل باليقين التقديري ،
فراجع .

زمانه (هـ) الى الآخر ،

الى الحادث الآخر ، حيث انه لم يعلم أن الاسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقق قبل زمان القسمة أو بعدها ، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالاضافة السى عدمه المضاف الى حادث آخر ، لالى عدمه الاستقلالي الذي لاشك فيه ، ولذا قال : «لانتفاء الشك فيه في زمان» وغرضه من قوله : «وانما الشك فيه ... الخ» بقرينة نفي الشك عن عدمه المطلق هو الاشارة الى نحوين من اضافة عدم معلوم التاريخ الى الحادث الآخر ، وهما : كون العدم ملحوظاً محمولياً وهو مفاد ليس التامة ، وكونه ملحوظاً نعتياً وهو مفاد ليس الناقصة ، وهذه هي الصورة الرابعة أعني كون العدم نعتياً .

وبالجملة : فلم يذكر الصورة الرابعة صريحاً ، وانما ذكرها بعنوان عام وهو العدم المضاف الى حادث آخر الشامل للصورة الرابعة وهي العدم النعتي والثالثة وهي العدم المحمولي .

فان لوحظ هذا العدم المضاف محمولياً بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدم على الحادث آخر وتأخره عنه أو مقارنته له موضوعاً للحكم الشرعي جرى الاستصحاب فيهما ، لكن يسقط بالتعارض .

وان لوحظ هذا العدم نعتياً بأن يكون متصفاً بوصف التقدم أو ضديه ، فلا يجري فيهما الاستصحاب ، لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف .

(*) قيل : ان المراد بـ « باضافة زمانه ... الخ » بيان خصوص صورة اتصاف المعلوم التاريخ بزمان المجهول التاريخ . لكنه خلاف الظاهر ، حيث ان اضافة زمانه الى زمان الآخر تصدق على كل من الاتصاف وعدمه ، فان الشك فيه في كلا الموردین يكون في قبال عدم الشك في الحادث المعلوم بالاضافة الى الأزمنة التفصيلية .

وبالجملة : فالشك سواء كان بنحو الاتصاف الذي هو مفاد النعتية أم بنحو آخر كما هو مفاد المحمولية يكون في مقابل نفي الشك في الأزمنة التفصيلية ، فارادة

وقد عرفت^(١) جريانه فيهما^(٢) تارة وعدم جريانه كذلك^(٣) أخرى .
فانقذح^(٤) أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا

(١) أشار بهذا الى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر .
(٢) أي : في الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما فيما اذا كان الأثر مترتباً على وجود كل منهما محمولياً بنحو خاص من التقدم وصدية، فان الاستصحاب يجري فيهما ، لكنه يسقط بالتعارض .

(٣) أي : في الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتياً، فان عدم جريانه حينئذ انما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف ، فأول ركني الاستصحاب فيهما مفقود .

(٤) هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولي التاريخ والمختلفين، وتعريض بشيخنا الأعظم (قده) حيث انه اقتصر في مجهولي التاريخ على جريان أصالة العدم فيهما ، ولم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعي من حيث الوجود المحمولي والنعتي ، وكذا العدم بمفاد ليس التامة والناقصة ، مع أنه لا بد من جريان الاستصحاب في أحدهما بلا مانع اذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر ، ودون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث ، والا يجري الاستصحاب فيهما أو في نحوي ذلك الحادث ويسقط بالتعارض ، فاطلاق كلامه في جريان أصالة العدم في مجهولي التاريخ لا يخلو من الغموض .

واقنصر (قده) أيضاً في الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم في المجهول دون المعلوم ، مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم وصدية محمولياً ، وبين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتياً ، بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني .

صورة الاتصاف فقط من العبارة المذكورة تكون بلاقرينة، فإضافة الحادث المعلوم التاريخ السى زمان المجهول التاريخ تكون تارة بنحو العدم المحمولي وأخرى بنحو العدم النعتي .

مختلفين ، ولا بين^١ مجهوله ومعلومه في المختلفين^٢ فيما^٣ اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من اضافة أحدهما الى الآخر بحسب

وغرض المصنف (قده) بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما من مجهولي التاريخ والمختلفين ، وهو أحد أمور ثلاثة :
 أولها : اختلال أول ركني الاستصحاب أعني اليقين السابق فيما اذا كان الأثر مترتباً على اتصاف الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر .
 وثانيها : اختلاف شرطه وهو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما اذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محمولياً في زمان الآخر .
 وثالثها : وجود المانع وهو التعارض فيما اذا كان كل من الحادثين موضوعاً للأثر ، أو كان أحدهما لأكثر من وصف واحد من التقدم وصدية موضوعاً للحكم على ما تقدم مفصلاً . وضمير «أنه» للشأن ، وضمير « بينهما » راجع الى الحادثين .
 والأولى بايجاز العبارة وسلاستها أن يقال : « لافرق بين الحادثين مجهولي التاريخ ومختلفيه » .

(١) معطوف على « بينهما » يعني : لافرق في أحكام الحادثين بين مجهولي التاريخ ومختلفيه .

(٢) أي : المختلفين من حيث عدم المحمولى والنعتي ، فيجري الأصل في المعلوم والمجهول اذا أخذ عدم فيهما محمولياً ، ولا يجري في شيء منهما اذا أخذ عدم فيهما نعتياً . نعم بينهما فرق من هذه الحيثية ، وهي : ما اذا لوحظ عدم في زمان الآخر من دون اضافة خصوصية التقدم أو أحد ضديه ، حيث ان الأصل في هذه الصورة يجري في المجهول دون المعلوم ، لانتفاء الشك كما أفاده .

(٣) متعلق بـ « لافرق » يعني : لافرق بين الحادثين مطلقاً فيما اذا اعتبر في الموضوع خصوصية كالتقدم وصدية وشك في تلك الخصوصية ، فان كانت تلك الخصوصية بنحو الانصاف والنعتية لايجري فيها الاستصحاب ، وان لم تكن بنحو الانصاف جرى فيها الاستصحاب .

الزمان من التقدم^(١) أو أحد ضديه وشك فيها^(٢) كما لا يخفى .

كما انقدح أنه^(٣) لا مورد للاستصحاب

(١) بيان لقوله : « خصوصية » والمراد بـ « ضديه » هو التأخر والتفارق .

(٢) أي : في الخصوصية وهي التقدم أو أحد ضديه ، وقد عرفت أن تلك الخصوصية يخلف حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها وعدمه باختلاف لحاظ تلك الخصوصية من حيث المحمولية والنعتية .

وحاصل مرامه (قدّه) أن ما ذكر من جريان الاستصحاب وعدمه في الشك في الخصوصية المأخوذة في الموضوع جار في الحادثين مطلقاً من مجهولي التاريخ والمختلفين . وضمير « ضديه » راجع الى « التقدم » .

(٣) الضمير للشأن ، وقد أشار بهذا الى أن حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخص واحد كالطهارة والحدث ، والطهارة والنجاسة حكم الحادثين اللذين يترتب الأثر على العدم المحمولى لأحدهما في زمان الآخر وان افترقا موضوعاً لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا التفارق ، لامتناع وجودهما في آن بخلاف الحادثين ، لقيامهما بشخصين مع امكان تفارنهما وجوداً . ولكون الاستصحاب في الحادثين عديماً وفي الحالتين وجودياً .

وكيف كان فمحصل ما أفاده المصنف (قدّه) هنا هو : أنه اذا علم المكلف بصدور طهارة وحدث منه في ساعتين ، ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر ، وشك في الساعة الثالثة في حالته الفعلية من الطهارة والحدث - اذ لو حصلت الطهارة في الساعة الاولى فقد انتقضت بالحدث الصادر في الساعة الثانية ، فالحالة الفعلية هي الحدث ، ولو تحقق الحدث في الساعة الاولى فالحالة الفعلية هي الطهارة - فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء من هاتين الحالتين ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك في بقائهما ، وذلك لأن زمان الشك في بقائهما في المثال وهو الساعة الثالثة لا يجري فيه استصحاب الطهارة الا اذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعة الثانية حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك في بقائها ،

أيضاً^(١) فيما تعاقب حالتان متضادتان^(٢) كالطهارة والنجاسة^(٣) وشك في ثبوتهما^(٤) وانتفاهما^(٥)، للشك^(٦) في المقدم والمؤخر منهما، وذلك^(٧)

فاذا كان زمان اليقين بحصول الطهارة الساعة الاولى انفصل زمان الشك عن زمان اليقين ، لتخلل اليقين بالضد وهو الحدث بين الساعة الاولى والثالثة ، ومع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شيء من الحالتين ، فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيء منهما .

(١) يعني : كعدم مورديّة الحادثين للاستصحاب .

(٢) يستفاد من هذه الكلمة وجود القيد المزبورين - وهما وجوديتهما وامتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبين لتمييزهما عن الحادثين .

(٣) كالعلم بنجاسة ثوبه أو بدنه وكذا تطهيره في الساعة الاولى والثانية مع عدم العلم بالمتقدم منهما والمتأخر ، فان الاستصحاب لا يجري في بقاء شيء من الطهارة والنجاسة، لما تقدم في مثال الطهارة والحدث من عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك .

(٤) هذا الضمير وضمير « ثبوتهما » راجعان الى « حالتان » .

(٥) متعلق بـ « وشك » وعلة له ، يعني : أن الشك في البقاء ناش من الشك في المتقدمة والمتأخرة من الحالتين ، اذ مع العلم بالتقدم والتأخر لا يحصل الشك في البقاء كما هو واضح ، وضمير « منهما » راجع الى « حالتان » .

(٦) تعليل لقوله : « كما انقذح » وقد عرفت آنفاً توضيحه بقولنا : « فلا يجري الاستصحاب في شيء من بقاء هاتين الحالتين لعدم احراز ... الخ » .

(*) الاولى أن يقال : « في بقائهما » لكون الشك فيه لافي الثبوت ، اذ المفروض القطع بثبوتهما ، والشك انما يكون في بقائهما وارتفاعهما . كما أن الأنسب أن يقال : « وشك في بقاء واحد منهما لابعينه وارتفاعه » اذ ليس الشك في بقائهما معاً، كيف ؟ وهما ضدان يمتنع اجتماعهما، بل يعلم اجمالاً ببقاء أحدهما وارتفاع الآخر ، والشك يتعلق بخصوصية احدي الحالتين بقاء .

لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها^١ وترددها^٢ بين الحالتين ،

(١) أي : في ثبوت الحالتين والمراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتها .

وكيف كان فتوضيح عدم احراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو : أنه لو كان حدوث الطهارة في الساعة الثانية كان زمان اليقين بها متصلاً بزمان الشك في بقائها وهي الساعة الثالثة ، ولو كان حدوثها في الساعة الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلاً بالساعة الثالثة التي هي زمان الشك في بقائها، لتخلل الساعة الثانية التي هي ظرف حصول الحدث بين الساعة الأولى والثانية ، فدوران زمان اليقين بحصول الطهارة بين الساعة الأولى والثانية أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، ومع عدم احراز الاتصال لايجري الاستصحاب لأنه يجري ويسقط بالتعارض .

وبهذا التقريب ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام والحادثين، ضرورة كون المانع في الحادثين عدم احراز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين ، لأن المتيقن كان مثلاً عدم كل من الاسلام والموت يوم السبت ، وتردد حدوث كل منهما بين يومي الأحد والاثنين ، فزمان المتيقن معلوم وزمان الشك في البقاء غير معلوم. ولكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم احراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك ، لأن ظرف الشك هو الساعة الثالثة مثلاً ، ويدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعة الأولى والثانية .

وعلى كل حال فمناطق الاشكال في الجميع عدم احراز اتصال زماني اليقين والشك ، وعدم احرازه ملازم للشك في صدق الابقاء الذي هو موضوع التبعيد الاستصحابي .

(٢) معطوف على « عدم » وضميره راجع الى « الحالة » ومفسر لقوله : « لعدم احراز. . . الخ » يعني : أن وجه عدم احراز الاتصال المزبور هو تردد

وأنه ^(١) ليس من تعارض الاستصحابيين ، فافهم وتأمل في المقام ،
فانه دقيق (٥)

الحالة السابقة المتيقنة بين الحالتين، حيث ان الحالة المعلومة المتحققة في الساعة الثانية مرددة بين الحالتين وهما الطهارة والحدث، أو الطهارة والنجاسة ، ولأجل هذا التردد لا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك .

(١) معطوف على « أنه » في قوله : « كما انقذح أنه » وضمير « أنه » للشأن ويمكن أن يكون راجعاً الى تعاقب الحالتين ، يعني : وكما انقذح أن تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابيين كما نسب الى المشهور .

والوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابيين : أن التعارض في رتبة المانع المتأخرة عن الشرط ، والمفروض في تعاقب الحالتين عدم احراز شرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما ، وبدون احراز الشرط لا يجريان ، فلا تصل النوبة الى جريانه فيهما وسقوطه بالتعارض ، بل تجري هنا قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الغسل أو الوضوء ، لتوقف العلم بفراغ الذمة عن التكاليف المشروطة بالطهارة على ذلك .

(*) لا يخفى أنه بناء على كون معنى نفص اليقين بالشك عدم تخلل اليقين بالخلاف بينهما - اذ مع تخلله يندرج المورد في نفص اليقين باليقين لا بالشك - لا يجري الاستصحاب بدون احراز الاتصال المزبور ، لعدم احراز موضوعه ، فلا وجه للتشبه بعموم دليله كما اتضح ذلك في توارد الحالتين .

والظاهر أنه ليس من قبيل تعاقب الحالتين مسألة تردد حيض المرأة مع العلم بكونه ثلاثة أيام بين كونه في أول الشهر وبين أن يكون في الثلاثة الثانية أو الثالثة أو غيرهما من الثلاثات، فان استصحاب عدم الحيض يجري فيما عدا الثلاثة الأخيرة من الشهر ، لكون مجموع ما عدا هذه الأخيرة أزمنة الشك في انتقاض عدم الحيض ، وهي متصلة بزمان اليقين بعدم الحيض وهو ما قبل هذا الشهر، ضرورة عدم حصول اليقين بالحيض قبل الثلاثة الأخيرة، فشرط جريان الاستصحاب وهو

احراز الاتصال موجود في جميع تلك الثلاثات وجداناً .
 نعم لامجال لجريان الاستصحاب في الثلاثة الأخيرة، للعلم الاجمالي بانتقاض
 عدم الحيض اما فيها واما في احدى الثلاثات المتقدمة ، فان هذا اليقين بالانتقاض
 مانع عن التبعد الاستصحابي ببقاء عدم الحيض في خصوص الأخيرة دون ما قبلها،
 لخلوها عن العلم بالانتقاض حين جريان الاستصحاب فيها . فالميزان في جريان
 الاستصحاب هو عدم تداخل اليقين بالخلاف بين زمانى اليقين والشك ، اذ مع
 تداخله يندرج في نقض اليقين باليقين، ويخرج عن مورد الاستصحاب . وفي مثال
 الحيض لا يحصل اليقين بالخلاف الا في الثلاثة الأخيرة دون ما قبلها .

وبالجملة : فالشك في تحقق الحيض من أول الشهر مستمر الى الثلاثة الأخيرة
 من دون حصول العلم بخلافه ، فأزمة الشك - وهي ما عدا الثلاثة الأخيرة - متصلة
 بزمان القطع بعدم الحيض ، وهذا الاتصال محرز وجداناً ، اذ ليس الشك في
 انتقاض عدم الحيض في تلك الأزمنة الا بدوياً .

فالمتحصل : أن مقايسة الحالتين وهما الحدث والطهارة بمسألة استصحاب
 عدم الحيض في جريان الاستصحاب كما في تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم
 الاصفهاني (قده)^(١) لم يظهر لها وجه ، لما عرفت من تداخل القطع بين زمانى
 القطع والشك فسي الحالتين المانع عن احراز الاتصال الذي هو شرط جريان
 الاستصحاب على ما أفاده الماتن ، بخلاف مسألة الحيض ، لعدم تداخل القطع
 بالخلاف فيها حين جريان الاستصحاب .

فالنتيجة : أن الاستصحاب لا يجري في مسألة تعاقب الحالتين ، ويجري في
 مثال الحيض المتقدم .

وكيف كان فلما كانت المسألة فقهية فلا بأس بالتعرض لها اجمالاً تبركاً وتزييناً
 للأصول بها ، فنقول وبه نستعين :

مسألة : اذا علم المكلف بوضوء ونوم أو غيره مما ينتقض الوضوء من موجبات الحدث الأصغر ، فله صور : احداها : أن يكون تاريخ كليهما مجهولا ، ثانيتهما : أن يكون تاريخ الوضوء مجهولا وتاريخ الحدث معلوماً ، ثالثتها : أن يجهل تاريخ الحدث ويعلم تاريخ الوضوء . والحصر في هذه الثلاثة عقلي ، اذ لا يعقل العلم بتاريخ كليهما مع الشك في التقدم والتأخر ، وتسمى هذه الصور الثلاث بتعاقب الحالتين تارة وتواردتهما أخرى ، ولا يختص هذا البحث بمسألة الوضوء والحدث ، بل يجري في كثير من أبواب الفقه ، نظير العلم بملاقاة الماء للنجاسة مع العلم بحدوث الكربة والشك في المتقدم منهما والمتأخر . والعلم بالجنابة والغسل مع الشك في التقدم والتأخر . والعلم بتحقق العقد من وليتين في النكاح أو غيره مع الشك المزبور . والعلم بموت المتوارثين مع الشك المذكور . وصلاة الرجل والمرأة متحاذيين مع العلم بعدم تقارنهما والشك في المتقدم والمتأخر بناء على مانعية محاذاتهما ، الى غير ذلك من النظائر .

وكيف كان ففي الصورة الاولى وهي الجهل بتاريخهما أقوال :

أحدها - « هو المشهور » كما في الروضة ، و« هو المشهور قديماً وحديثاً » كما في طهارة الشيخ الأعظم (قده) و« المنسوب الى الأصحاب » المشعر بالاجماع كما عن الذكرى - وجوب التطهير لما يأتي به مما يشترط فيه الطهارة ، لالاعادة ما أتى به ، لعدم الحاجة الى اعادته بعد تصحيحه بقاعدة الفراغ اذا حدث هذا الشك بعد الفراغ عنه . والظاهر المصرح به في بعض الكلمات أن الحكم المزبور المشهور وهو وجوب التطهير مطلق يشمل كلتا صورتى العلم بالحالة السابقة على الحالتين والجهل بها .

وهذا هو الأقوى ، من غير فرق في ذلك بين شرطية الطهارة ومانعية الحدث ، ضرورة أن اليقين بفراغ الذمة منوط باحراز ماله دخل في الأمور به سواء أكان ذلك شرطاً له أم مانعاً عنه ، فلا بد من احراز كل من الشرط وعدم المانع ولو بالأصل .

وبالجملة : فمقتضى قاعدة الاشتغال عقلاً هو لزوم الاحراز المزبور بعد انسداد باب الاستصحاب في كل من الطهارة والحدث ذاتاً في مجهولي التاريخ كما هو الأصح على ما تقدم وهو خبرة المصنف والمحقق العراقي وغيرهما ، أو عرضاً بسبب المعارضة كما هو مختار الشيخ الأعظم وغيره ، أو انكار حجية الاستصحاب رأساً كما هو مذهب بعض .

فلا وجه للاكتفاء بالشك في الطهارة في صحة المشروط بالطهارة أو عدم الحدث بعد اليقين بالاشتغال الذي يقتضي لزوم تحصيل العلم بالفراغ . فلا يصغى الى دعوى جواز الاكتفاء بالشك في الطهارة في صحة المشروط بها استناداً تارة الى : قاعدة المقتضي والمانع . اذ فيها أولاً : أجنبية المقام عن تلك القاعدة ، لأن موردها هو الشك في وجود المانع ، لا القطع به ، حيث ان المفروض هنا حصول العلم بوجود المقتضي والمانع معاً ، بل لنا أن نعكس الأمر ونقول : ان المقتضي لعدم جواز الدخول في المشروط بالطهارة وهو اليقين بالحدث موجود ، والمانع وهو الطهارة مشكوك فيه . وثانياً : بعد تسليم صغروية المقام لتلك القاعدة عدم الدليل على اعتبارها كما يبينه في ذيل أولى صحاح زرارة .

وأخرى الى : ادراجه في مسألة العلم بالطهارة والشك في الحدث التي يجري فيها استصحاب الطهارة . وذلك لما فيه من معارضته على تقدير جريانه بمثله وهو استصحاب الحدث ، اذ المفروض كونه معلوم الحدوث مشكوك البقاء كالطهارة . وثالثة الى : الأخذ بالحالة الأصلية وهي الطهارة ، اذ بعد تعارض الاستصحابين وتساقلهما يرجع الى تلك الحالة الأصلية ، فلا يجب التطهير لما يأتي به من المشروط بالطهارة ، وذلك لأن المرجع بعد تساقل الأصلين أصل ثالث لا الحالة الأصلية الساقطة ، ضرورة أنه بعد سقوطها يحتاج عودها الى سبب جديد ، لكونها حينئذ من الحوادث المحتاجة الى العلة على ما يقتضيه نظام العلة والمعلول ، وكذا

الحال في الحدث اذا فرض كونه هو الحالة الأصلية ، فان عوده بعد سقوطه منوط
بعلة جديدة .

وعليه فالأصل الثالث الذي يرجع اليه على كل حال هو قاعدة الاشتغال القاضية
بلزوم التطهير لما يشترط فيه الطهارة لأصالة البراءة ، لكون مجراها الشك في
الشرطية لافي وجود الشرط ، ولأدلة الشرطية كقوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم » الآية ، لكون موردها هو المحدث ، والمفروض أنه مشكوك
فيه ، فالتشبث بها يندرج في التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية كما لا يخفى .
هذا بالنسبة الى ما يشترط فيه الطهارة .

وأما الأحكام المترتبة على المحدث كحرمة الدخول في المساجد وحرمة
قراءة العزائم فتجري فيها البراءة ، لكون الشك فيها في نفس الحكم ، بخلاف
المشروط بالطهارة ، فان الشك فيه في المكلف به ، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال .
فلنخص من جميع ما ذكرنا : أن المشهور المنصور هو القول بوجوب التطهير
لكل ما يشترط فيه الطهارة ، لقاعدة الاشتغال .

ثانيها : ما عمن المعتبر وجامع المقاصد بل المنسوب الى المشهور بين
المتأخرين من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحالتين والعلم بها ،
بوجوب التطهير في الأول والأخذ بصد الحالة السابقة في الثاني .

والوجه في الأول ما مر في القول الأول من قاعدة الاشتغال ، وفي الثاني العلم
بانتقاض اليقين السابق على الحالتين باليقين بالصد ، اذ لو كان هو اليقين بالطهارة
فقد انتقض باليقين بالحدث ، والشك في انتقاض هذا اليقين بالطهارة ، فيستصحب
الحدث ، أو يستصحب الطهارة في صورة كون الحالة السابقة على الحالتين هي
الحدث .

وبالجملة : فشرط جريان استصحاب الضد موجود ، فيجري فيه بلا معارض ،
اذ لا يجري الاستصحاب في نفس الحالة السابقة ، للعلم بانتقاضها ، كما لا يجري

في مثلها ، لاحتمال تعاقب المتجانسين ، وذلك لعدم العلم بثبوتها ، لامكان عدم تعاقبهما ، فأول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت منتف .

ومرجع هذا القول الى اليقين باحدى الحالتين والشك في انتفاضها ، فلو كانت الحالة السابقة على الحالتين هي الحدث جرى استصحاب ضده وهو الطهارة ، وكذا العكس ، فيخرج عن مسألة اليقين بالحالتين والشك في المتقدم منهما ويندرج في مسألة اليقين باحدى الحالتين والشك في الاخرى ، ولذا قال في محكي الذكري بعد حكاية هذا التفصيل : « انه ان تم ليس خلافاً في المسألة ، لرجوعه اما الى يقين الحدث مع الشك في الطهارة ، أو الى العكس ، والبحث في غيره » وعن كشف اللثام « الجزم بأن اطلاق الأصحاب الحكم بوجود التطهير مقيد بعدم علمه حاله قبل زمانهما ، بل حكي عن المسالك تقييد عبارة الشرايع به ، فتأمل » .

أقول : الظاهر بطلان هذا التفصيل في نفسه ، ويلزمه عدم صحة تنزيل اطلاقات الأصحاب الحكم بوجود التطهير على من لم يعلم بحالته قبل الزمانين عليه ، وعدم صحة ارجاعه الى مسألة أخرى وهي العلم باحدى الحالتين والشك في الأخرى . توضيح ذلك : أن التفصيل المزبور مبني على كون أثر كل حالة مستنداً اليها ، وعدم كفاية وجود الأثر حينها وان لم يكن مسبباً عنها .

وبعبارة أخرى : الملحوظ هو الحدث المؤثر في عدم جواز الصلاة معه ، وكذا الوضوء المؤثر في جواز الصلاة به ، اذ يصح حينئذ أن يقال : ان المحدث قبل الحالتين يعلم بطرود وضوء رافع لذلك الحدث ويشك في ارتفاعه بعروض حدث رافع للطهارة ، لاحتمال عروضه بعد الحدث السابق على الحالتين ، ولا أثر للحدث بعد الحدث ، فتستصحب الطهارة التي هي ضد الحالة السابقة على الزمانين للقطع بثبوتها والشك في بقائه ، هذا .

وأنت خبير بما في هذا المبنى من الضعف ، لابتنائه على تقييد اطلاقات أدلة الاستصحاب بما اذا كان أثر المستصحب مستنداً الى نفسه وناشئاً عنه حتى لا تشمل

المستصحب الذي يترتب عليه الأثر بنحو القضية الحينية . ودون اثبات هذا التقييد
خرط القناد، بل اطلاق أدلته لا يقتضي أزيد من ترتب أثر شرعي على المستصحب
أداء لحق الاستصحاب الذي هو من الاصول العملية سواء أكان ذلك الأثر مستنداً
الى نفس المستصحب ومسبباً عنه أم مستنداً الى غيره .

وعليه فيجري استصحاب الحدث ، لأنه بعد وقوعه يعلم بعدم جواز الاتيان بما
يشترط فيه الطهارة وان لم يظهر أن هذا أثر له أو للحدث الواقع قبله . وكذا يجري
استصحاب الطهارة وان لم يعلم أن أثرها وهو جواز الاتيان بما يشترط فيه الطهارة
مستند الى نفس هذه الطهارة أو الى ما قبلها .

إذا عرفت هذا تعرف ضعف ما عن كشف اللتام من الجزم بصرف اطلاق حكم
الأصحاب الى صورة عدم العلم بحاله قبل الزمانين . مضافاً الى ما في مصباح
الفقيه من « ندرة الجهل بالحالة السابقة » فحمل اطلاقات الحكم بوجود التطهير
على الجاهل بحاله قبل الحالتين تنزيل للاطلاقات على فرد نادر .

وضعف تقييد عبارة الشرايع به كما عن المسالك . وضعف ارجاع المقام أعني
تيقن الحالتين مع الشك في المتقدم منهما الى صورة تيقن احدى الحالتين والشك
في الاخرى موضوعاً وحكماً .

أما الأول : فلأن المفروض في تلك المسألة هو تيقن احدى الحالتين والشك
في وجود الاخرى ، لافي تأثيرها بعد العلم بوجودها كما في طهارة شيخنا
الأعظم (قده) . وأما المفروض في هذه المسألة فهو اليقين بوجود كلا الحادثين
والشك في المتقدم منهما .

وأما الثاني : فلما تقدم من أن المعتبر في الاستصحاب هو كون المستصحب
المتيقن مما يترتب عليه الأثر سواء أكان مسبباً عنه أم لا ، فترتيبه عليه ولو بنحو
القضية الحينية كاف في صحة استصحابه ، فلا يكون تسبب الأثر عن المستصحب
معتبراً في جريان الاستصحاب . فعليه يجري كل من استصحابي الطهارة والحدث ،

لترتب الأثر بالنحو المزبور على كل منهما ، ضرورة أنه بعد تحقق الطهارة يعلم بجواز فعل المشروط بالطهارة ، كما أنه بعد وقوع الحدث يعلم بعدم جواز فعله .
وبالجملة : فالمستصحب هو نفس الطهارة والحدث ، لأثرهما المسبب عنهما حتى يجري الاستصحاب في ضد الحالة السابقة فقط ، ويحكم بالطهارة فيما اذا كانت الحالة السابقة قبل الزمانين هي الحدث ، أو بالحدث فيما اذا كانت هي الطهارة ، اذ لا موجب لجعل المتيقن خصوص الأثر المسبب عن الحالتين كما عرفت مفصلاً .

فالمتحصل : أن المعتبر في الاستصحاب هو وجود الأثر الشرعي عند وجود المستصحب وان لم يكن مسبباً وناشئاً عنه ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحادثين مع الجهل بتأريخهما سواء علمت حالته السابقة عليهما أم لم تعلم .
نعم قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيهما ، اما لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك كما عليه المصنف ، واما لعدم كون الشك فيهما في الامتداد كما عليه شيخنا العراقي .

ثالثتها : ما عن العلامة في بعض كتبه من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحادثين وبين العلم بها ، بلزوم التطهير في الأول ، والأخذ بالحالة السابقة في الثاني ، استناداً في الثاني الى سقوط الأصل في الطرفين ، لتكافؤهما والرجوع الى الحالة السابقة على الحالتين .

وأورد عليه ناؤه : بأنه لا مجال لاستصحاب الحالة السابقة مع العلم بارتفاعها ، ولذا قيل : ان اطلاق الاستصحاب عليه مسامحة . وأخرى : بأنه يحتمل تعاقب الوضوئين في صورة كون الحالة السابقة هي الطهارة ، أو تعاقب الحادثين في صورة كونها هي الحدث ، ومع هذا الاحتمال لا وجه للأخذ بالحالة السابقة .

لكن لا يرد عليه شيء من هذين الاشكالين بعد ملاحظة كلامه في المختلف وتبيين مراده ، قال (قدّه) في محكي المختلف : « اذا تيقن عند الزوال أنه نقض طهارة

وتوضاً عن حدث ، وشك في السابق ، فانه يستصحب حالة السابق على الزوال ، فان كان في تلك الحال متطهراً بنى على طهارته ، لأنه تيقن أنه نقض تلك الطهارة ثم توضاً ، ولا يمكن أن يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ، ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه ، فلا يزول اليقين بالشك .

وان كان قبل الزوال محدثاً فهو الان محدث ، لأنه تيقن أنه انتقل عنه الى طهارة ثم نقضها ، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها .

وأنت تسرى أن مفروض كلامه (قده) وقوع حالتين تؤثر كل واحدة منهما في ارتفاع أثر الاخرى مع العلم بالحالة السابقة عليهما ، ومرجع هذا الى العلم بالطهارة والشك في ارتفاعها ، أو العلم بالحدث والشك في ارتفاعه ، فيخرج عن مسألتنا وهو تعاقب الحالتين .

توضيحه : أنه اذا علم بكونه أول الزوال متطهراً ، ثم صدر منه وضوء ونوم مع فرض رفع كل منهما لأثر الاخر ، فلا محالة يحصل له العلم بأنه متطهر فعلاً ، حيث ان رافعية نومه للطهارة منوطة بوقوعه عقيب طهارته التي كانت أول الزوال كما أن رافعية وضوئه للحدث تقتضي وقوعه بعد النوم ، فحالته الفعلية بمقتضى الاستصحاب الجاري في بقائها هي الطهارة المماثلة لحالته السابقة قبل الحالتين . وكذا الحال فيما اذا كانت حالته السابقة على الحالتين هي الحدث ، حيث ان حالته الفعلية بناء على تأثير كل منهما في رفع أثر الاخرى هي الحدث . وهذا فرع آخر لارتباط له بمسألتنا وهي تعاقب الحالتين ، ولا ينبغي عد حكمه من أقوالها ، وذلك لخروجه عنها موضوعاً ، وحكمه هو الذي أفاده في المختلف بلا اشكال . وبعد الاحاطة بفرض المسألة يظهر عدم ورود شيء من الاشكالين على العلامة . ويؤيد اجنبية ما ذكره هنا عن مسألة تعاقب الحالتين بل يدل عليها أنه تعرض لهذا الفرع بعد أن اختار مذهب المشهور في تعاقب الحالتين ، فيفهم أن هذا الفرع مغاير لتوارد الحالتين موضوعاً وحكماً . هذا بعض الكلام في الصورة الاولى وهي

.....

الجهل بتاريخ الضوء والحدث .

وأما الصورة الثانية- وهي الجهل بتاريخ الضوء والعلم بتاريخ الحدث والشك في تقدمه على الحدث وتأخره عنه- فالحكم فيها أيضاً وجوب الضوء، أما لعدم جريان الاستصحاب فسي المجهول التاريخ وجريان استصحاب الحدث ، وأما لسقوطه بالمعارضة ووصول النوبة الى قاعدة الاشتغال الفاضية بلزوم الضوء لما يشترط فيه الطهارة .

وأما القول بعدم وجوب الضوء لأصالة تأخر الضوء، ففيه: أن أصالة التأخر معتبرة بالنسبة الى أجزاء الزمان، لأنه مقتضى الشك في امتداد المستصحب وبقائه الذي هو ظاهر أدلة الاستصحاب، دون الشك فيه بالاضافة الى حادث آخر ، فانه لا يصدق عليه الشك في بقاء المستصحب وامتداده، بل يصدق عليه الشك في حدوثه قبل الحادث الاخر أو بعده، وهذا أجنبي عن مفاد أدلة الاستصحاب كما لا يخفى .
وأما الصورة الثالثة- وهي العلم بتاريخ الضوء والشك في تاريخ الحدث- فعن المشهور جريان الاستصحاب فيها وسقوطه بالتعارض، ووجوب الضوء للمشروط بالطهارة بناء منهم على عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله فسي جريان الاستصحاب .

لكن الظاهر أنه يجري الاستصحاب فسي الضوء ، فيبني عليه ، ولا يجري في الحدث المجهول تاريخه .

أما جريانه في الأول فلاجتماع ركنيه فيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فان الشك يكون في ارتفاع الضوء بالحدث، وان كان منشأ الشك الجهل بتاريخ وقوع الحدث .

وأما عدم جريانه في الثاني فلعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه ، لاحتمال وقوع الحدث قبل تاريخ الطهارة ، فتخلل اليقين بها بين زمانين اليقين بالحدث والشك فيه . وعليه فيجري استصحاب الضوء بلا مانع .

الثاني عشر^(١): أنه قد عرفت^(٢) أن مورد الاستصحاب لا بد^(٣) أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك^(٤)، فلا^(٥) اشكال فيما كان

التنبيه الرابع عشر: استصحاب الامور الاعتقادية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل تاسع التنبيهات هو التعرض لحال الامور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيهما وعدمه، ثم التنبيه على المناظرة التي جرت بين بعض اعلام الامامية وبعض أهل الكتاب من جريان استصحاب نبوة بعض الأنبياء السابقين عليهم السلام وبيان ما هو الحق في ذلك، وأن الامور الاعتقادية التي منها النبوة كالأفعال الجوارحية في جريان الاستصحاب فيها أولاً.

(٢) يعني: في الأمر العاشر، حيث قال: «انه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً... الخ».

(٣) وجه اللابدية أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العملية الشرعية توقف جريانه لامحالة على تحقق أمرين، أحدهما: كون المستصحب مما تناله يد تشريع الشارع من حيث انه شارع، أو موضوعاً لحكم الشارع، اذ لو لم يكن كذلك لم يعد أصلاً تعدياً.

ثانيهما: ترتب الأثر العملي على هذا الحكم، اذ لو لم يكن مورداً لابتلاء المكلف وعمله كان التعبد به لغواً، وخرج الاستصحاب عن كونه أصلاً عملياً مجعولاً وظيفته للشاك في مقام العمل.

(٤) أي: شرعي، وبالجملة: فلا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له.

(٥) هذه نتيجة اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، فان الأحكام الفرعية المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكماً شرعياً من دون فرق بين كونه نفسياً وغيرياً، واستقلالياً وضمنياً، والزامياً وترخيصياً.

المستصحب من الاحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفية الخارجية^(١) أو اللغوية^(٢) اذا كانت ذات أحكام شرعية .

(١) هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية ، والمراد بالصرفية هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلاً وان جعلها موضوعات لأحكام كالماء والحنطة واللحم والتمر وغيرها ، في قبسالم ماهيات المخترعة كالصلاة والصوم والحج ، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع .

(٢) كما اذا فرض كون لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به حقيقة لغة في مطلق وجه الأرض ، وشك في نقله الى معنى آخر عند نزول الآية المباركة الامر بالتيمم بالصعيد، فانه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه . ومثل لفظ « الصعيد » ألفاظ « الانية والغناء والمفازة » وغيرها اذا كان لها معان لغوية وشك في بقائها حين تشريع أحكام لها ، فان استصحابها لترتيب أحكامها عليها بلا مانع . واشكال المثبتة اما غير لازم ، لترتب الأحكام الشرعية على نفس تلك المعاني بلا واسطة، واما غير باطل لكون هذا الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلاً لفظياً، ومثبتات الاصول اللفظية معتبرة كما ثبت في محله .

كذا أفاده في حاشية الرسائل . وحيث ان مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوي عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملي المستند الى مثل « لا تنقض » فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشين من « أن استصحاب الظهور يحقق موضوع الحجية التي هي من المجعولات ، فيحصل للمعنى اللغوي فردان كل منهما حجة ، أحدهما ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفية في معنى، وثانيهما ما هو ظاهر تبعداً بمعنى الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى ، ودليل حجية الظاهر يشمل كلا منهما » وذلك لما فيه من أن حجية ظواهر الألفاظ هو السيرة العقلانية الممضاة على العمل بالظواهر ، ومن المعلوم أن المتبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلي . واستصحاب الظهور

وأما الامور الاعتقادية^(١) التي كان المهم فيها شرعاً هو

السابق قاصر عن اثباته ، والفرد الادعائي للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متبعاً عندهم حتى يندرج في دليل حجية الظواهر على حد اندراج الظهور الفعلي فيه ، وذلك لأن دليل حجية الظواهر وهي السيرة العقلانية لبي ، فلا اطلاق له حتى يشمل كلامن الظهور الفعلي والتعدي ، فموضوع الحجية هو خصوص الظهور الفعلي . وبالجملة : فما أفاده المصنف (قده) في الحاشية من « أن الأصل الجاري هنا أصل لفظي وهو أصالة عدم النقل ولا ربط له بالاستصحاب » في غاية المتانة ولا وجه لاثبات الظهور التنزيلي كما في بعض الحواشي أصلاً .

(١) توضيحه : أن الامور الاعتقادية على قسمين :

الأول : أن يكون المطلوب فيها شرعاً مجرد الالتزام بها وعقد القلب عليها من دون لزوم تحصيل اليقين بها كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والمجنة والنار ، فان الواجب منها علينا هو التسليم لها والاعتقاد بها على ما هي عليه ، فتأدى هذه المطلوبة بأن نعتقد بما اعتقده امامنا الصادق صلوات الله عليه ، وفي هذا القسم يجري كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي .

أما الأول فكما اذا شك في بقاء سؤال النكيرين أو وحشة القبر أو ضغطته في بعض بقاع الأرض ، لكرامة من دفن فيها من نبي أو امام صلوات الله عليهما ، فانه يجري الاستصحاب في جميع ذلك ، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله ، فان هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه ، اذ لافرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي وعمل جانحي بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما كما سيأتي .

وأما الثاني فكما اذا فرض الشك في وجوب اعتقادنا بنبوة الأنبياء السابقين عليهم السلام ، لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الاسلام ، أو شك في وجوب الاعتقاد بالسؤال والضغطة والوحشة مع اليقين بها ، فان استصحاب وجوب الاعتقاد جار في جميعها بلا مانع .

الانقياد^(١) والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها^(٢) من الاعمال القلبية الاختيارية^(٣)

(١) هذا اشارة الى القسم الأول الذي يكون المطلوب فيه هو الالتزام والانقياد دون اليقين والمعرفة ، وقد مرتفصيله بقولنا : « الأول : أن يكون المطلوب فيها شرعاً .

(٢) أشار بهذا التفسير الى مغايرة الاعتقاد لليقين ، فان الثاني مقابل الجهل ، والأول مقابل الجحود والانكار ولومع اليقين كما يشهد به قوله تعالى : « جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم كفرأ وعلوأ » وكذا الوجدان ، فان بعض الناس مع علمه بأفضلية غيره منه لا يلتزم بذلك ولا يعقد قلبه عليه ، لجهات خارجية ، ومن هنا يقال : ان بعض خلفاء الجور مع تيقنه بامامة من عاصره من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لم يلتزم بما تيقنه ولم يؤد وظيفته بالنسبة اليه عليه السلام ، بل ظلمه وجفا عليه .

وبالجملة : فلا ينبغي الارتباب في مغايرة الاعتقاد لليقين كما هو المحكي عن أكثر المتكلمين أيضاً ، وأن النسبة بينهما عموم من وجه ، لاجتماعهما في الاصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها كلا من اليقين وعقد القلب ، وافتراقهما من ناحية الاعتقاد بخصوصيات البرزخ والحساب والميزان والحوض وكيفيات تعذيب العصاة . ومن ناحية اليقين بحصول العلم بنبوة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لأكثر أهل النفاق مع عدم اعتقادهم والتزامهم بذلك .

(٣) غرضه أن الانقياد والتسليم وعقد القلب تعد أعمالا وان كانت صادرة من الجوانح ، وهي اختيارية ، فيصح تعلق التكليف بها ، وكذا استصحابه لوشك في بقائه . وقد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين ، والا لاندرج في القسم الثاني الاتي .

وبالجملة : فجرى ان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد منوط بأمر ثلاثة :
أحدها : كون الاعتقاد عملاً اختيارياً وان كان قلبياً . ثانيها : مغايرته لليقين ،
اذ مع الاتحاد بندرج في الامور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها المعرفة .

فكذا^(١) الاشكال في الاستصحاب فيها حكماً ، وكذا موضوعاً^(٢) فيما^(٣) كان هنان يقين سابق وشك لاحق ، لصحة^(٤) التنزيل وعموم^(٥) الدليل .

ثالثها : عدم التلازم بين الاعتقاد واليقين ، اذ معه كما عن بعض المحققين لا يعقل الشك في بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم وهو اليقين .

(١) جواب « وأما الامور الاعتقادية » يعني : فلا اشكال في جريان الاستصحاب هنا كعدم الاشكال في جريانه في الموضوعات الصرفة واللغوية .

(٢) قد عرفت أمثلة كل مسن الاستصحاب الموضوعي والحكمي عند شرح قوله : « وأما الامور الاعتقادية » وضمير « فيها » راجع الى « الامور الاعتقادية » .

(٣) متعلق بقوله : « لا اشكال » وقيد لكل من الحكم والموضوع ، وهو اشارة الى التفصيل في متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذي لا يعتره شك في البقاء وبين غيره مما يمكن فيه الشك في البقاء .

(٤) تعليل لقوله : « فكذا لا اشكال » ومحصله : أن مقتضى لجريان الاستصحاب في هذا القسم من الامور الاعتقادية من كلتا مرحلتي الثبوت والاثبات موجود . أما مرحلة الثبوت فلبداهة صحة التنزيل فيها ، وجعل المشكوك فيه موضوعاً أو حكماً منزلة المتيقن ، فاذا شك في بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلاً مع اليقين ببقاء أصله صحح تنزيل المشكوك منهما منزلة المتيقن ، اذ لا مانع من صحة هذا التنزيل أصلاً . وأما مرحلة الاثبات فلا قصور فيها أيضاً بعد شمول عموم مثل « لا تنقض اليقين بالشك » لهذا القسم من الامور الاعتقادية كشموله للأحكام الفرعية .

فالنتيجة : أن الاستصحاب الموضوعي والحكمي يجري في هذا النوع من الامور الاعتقادية .

(٥) معطوف على « صحة » وهذا اشارة الى مقام الاثبات أي دليل الاستصحاب ، كما أن قوله : « لصحة التنزيل » اشارة الى مقام الثبوت وقد مر تقريب كليهما .

وكونه "أصلاً عملياً" إنما^٢ هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبدأقبالاً للامارات الحاكبة عن الواقعات ، فيعم^٣ العمل بالجوانح^٤ كالجوارح .
وأما^٥ التي كان المهم فيها

(١) أي: وكون الاستصحاب... الخ، وهذا اشارة الى ما قد يتوهم في المقام، وهو: أن الاستصحاب من الأصول العملية التي لاتجري في الأمور الاعتقادية، لمغايرتها للعملية .

(٢) هذا دفع التوهم المزبور، ومحصله: أنه لامنافاة بين كون الاستصحاب أصلاً عملياً وبين جريانه في الامور الاعتقادية، اذ المراد بالأصل ما يقابل الأمانة وهو ما جعل وظيفة للشاك في مقام العمل، بخلاف الأمانة فانها تحكي عن الواقع وترفع- ولو تعبدأ- الشك الذي هو موضوع الأصل. والمراد بالعمل كما مررت الاشارة اليه ما يعم العمل الجارحي والجانحي، لاما يقابل الاعتقاد كما هو مبني التوهم حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعية المتعلقة بالأعمال الجوارحية. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الامور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها عقداً للقلب عليها من دون لسزوم المعرفة بها، وكانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي فيه .

(٣) هذه نتيجة قوله: « وظيفة الشاك تعبدأ » وقد عرفت محصله .

(٤) كما في المقام، وقوله: « كالجوارح » يعني: الأفعال الجوارحية المتعلقة بها الأحكام الفرعية .

(٥) معطوف على قوله: « وأما الامور الاعتقادية » يعني: وأما الامور الاعتقادية التي يكون المهم فيها... الخ، وهذا اشارة الى القسم الثاني من الامور الاعتقادية، وتوضيحه: أنه اذا كان موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم الامور الاعتقادية بشرط اليقين بها لا مطلقاً كوجود الصانع وتوحيده والنبوة والمعاد- حيث ان موضوع وجوب الالتزام والاعتقاد بها هو معرفتها واليقين بها لانفس وجودها

شراً^١ وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا^٢ مجال له موضوعاً، ويجري^٣ حكماً،

واقعاً وان لم يتعلق بها معرفة، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول - فلا يجري الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور، إذ ليست هي بوجودها الواقعي موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم حتى تثبت بالاستصحاب، بل موضوعه المعرفة بها، وهي لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدي جريانه في الموضوع، فلو كان متيقناً بحياة امام زمانه لا يجري فيها الاستصحاب، إذ لا يثبت به المعرفة التي هي موضوع وجوب الاعتقاد الا ببناء على أمرين: أحدهما كفاية المعرفة الظنية في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها المعرفة، والاخر حجية الاستصحاب من باب الظن. وأما الاستصحاب الحكمي فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة بعد أن كان في زمان قاطعاً بوجوبه جرى فيه الاستصحاب وترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

(١) كمعرفة الله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقيح العقليين، فان وجوبها شرعي عندهم، لكنه عقلي عند العدلية، وقد مر تفصيل ذلك في الجزء الخامس. ويمكن أن يكون قوله: «شراً» اشارة الى وجوب تحصيل المعرفة ببعض الاعتقادات كالمعاد الجسماني، إذ بناء على وجوب تحصيل المعرفة به عندنا يكون وجوبه شرعياً لاعفياً، وعليه فليس قوله: «شراً» اشارة الى وجوب معرفة الباري عند الأشعري، بل غرض المصنف الاشارة الى أن وجوب معرفة بعض الأمور الاعتقادية عقلي وبعضها شرعي.

(٢) جواب «وأما التي» يعني: فلما مجال للاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع بها، وضميراً «بها، معرفتها» راجعان الى «الأمور».

(٣) يعني: ويجري الاستصحاب الحكمي، لصحة التنزيل ثبوتاً وعموم دليل الاستصحاب اثباتاً.

فلو كان^١ متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة^٢ في زمان ، وشك في بقاء وجوبه يستصحب^٣ . وأما^٤ لو شك (٥) في حياة

(١) هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمي في القسم الثاني من الامور الاعتقادية ، وعدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه .

(٢) هذا مثال للاستصحاب الحكمي ، وقد مر آنفاً توضيحه .

(٣) يعني : يستصحب نفس وجوب تحصيل القطع بذلك الشيء كبعض خصوصيات البعث والميزان على تقدير عروض الشك بعد القطع بوجوب تحصيل العلم بذلك . والوجه في جريان الاستصحاب الحكمي هو اجتماع أركانها فيه كما تقدم آنفاً .

(٤) مثال للاستصحاب الموضوعي الذي منعه بقوله : « فلامجال له موضوعاً » ومحصله : أنه لو شك في حياة امام زمان ونحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة فلا يجري فيها الاستصحاب ، لأن المطلوب لزوم المعرفة لاوجوب الاعتقاد بوجود الامام واقفاً حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابتة بالاستصحاب ، بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياة المعلومة ، ومن المعلوم أن استصحاب الحياة لا يوجب المعرفة بها ، بل لا يترتب على استصحابها الاالحياة الواقعية التي هي بعض موضوع وجوب الاعتقاد ، وبعضها الاخر هي المعرفة التي لا يثبتها الاستصحاب ، لبقاء الشك على حاله بعد جريانه أيضاً .

وبالجملة : فالاستصحاب الموضوعي لا يجري في الامور الاعتقادية التي يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها .

(*) كون بقاء حياة الامام عليه السلام من الامور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين بها غير ثابت . نعم نفس الامامة كالنبوة مما يجب تحصيل القطع به ، وأما بقاء حياة الامام كحياة النبي صلى الله عليهما فلا يجب تحصيل العلم به ، فالمثال لا يطابق الممثل .

امام زمان مثلاً فلا يستصحب^(١) لاجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه^(٢) ، ولا يكاد يجدي^(٣) في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً الا (٥) اذا كان حجة من باب افادته^(٤) الظن ، وكان^(٥) المورد مما يكتفى به

(١) يعني : فلا يستصحب حياة امام الزمان ، اذ لا يثبت الاستصحاب معرفة الامام حتى يترتب عليها حكمها وهو وجوب المعرفة ، بل لا بد من تحصيل اليقين بموته أو حياته .

(٢) يعني : مع امكان تحصيل اليقين بموت الامام أو حياته .

(٣) يعني : ولا يكاد يجدي الاستصحاب ، لما عرفت من عدم اثباته للمعرفة التي هي جزء الموضوع ودخيل فيه عقلاً أو شرعاً حسب اختلاف الموارد والأقوال كما مرت الاشارة اليه آنفاً ، الا اذا كان الاستصحاب حجة من باب الظن ، وكان الأمر الاعتقادي مما يكتفى فيه بالمعرفة الظنية أيضاً ، فحينئذ يجدي الاستصحاب المزبور ، لأنه يثبت المعرفة الظنية التي هي كالمعرفة العلمية على الفرض ، فاذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الامام عليه السلام مترتباً على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم والظن ، فاستصحاب حياته وان لم يكن موجباً لليقين بحياته ، ولذا لا يترتب عليه وجوب الاعتقاد المترتب على المعرفة اليقينية بحياته ، لكن يترتب عليه وجوب الاعتقاد بنسبه الذي موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به ولو كان هو الظن الذي يثبت بالاستصحاب .

(٤) أي: افادة الاستصحاب للظن ، والمستتر في «كان» راجع الى الاستصحاب.

(٥) معطوف على « كان » وغرضه أن جريان الاستصحاب في الأمر الاعتقادي

(*) لا يخفى أن الموضوع هو الامور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع

بها فلا يلائمه هذا الاستثناء، لخروجه عن تلك الامور موضوعاً، بل يعد هذا قسماً

ثالثاً للامور الاعتقادية ، وأجيباً عن القسم الثاني رأساً .

أيضاً^(١) . فالاعتقادات^(٢) كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها^(٣) من^(٤) أن يكون في المورد أثر شرعي^(٥) يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه^(٦) ،

منوط بشرطين : أحدهما حجية الاستصحاب من باب الظن ، ثانيهما كفاية المعرفة الظنية في ذلك الأمر الاعتقادي . وضمير « به » راجع الى « الظن » .

(١) يعني : كما يكتفى فيه بالقطع ، وذلك في كل أمر اعتقادي يكون الواجب فيه مطلق الاعتقاد الراجع الصادق على كل من العلم والظن المقابل للشك والوهم .
(٢) هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقادية ، وحكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها وعدمه ، وغرضه أن نسبة الأمور الاعتقادية الى الاستصحاب كنسبة الموضوعات اليه من دون تفاوت بينهما ، فكما أن جريانه في الموضوعات منوط بترتب الأثر الشرعي عليها ، فكذلك جريانه في الأمور الاعتقادية ، فكل مورد يترتب عليه أثر شرعي مع امكان موافقته في حال الشك يجري فيه الاستصحاب سواء أكان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح .
وبالجملة : فمجرد كون شيء أمراً اعتقادياً ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب فيه ، بل حال الامور الاعتقادية حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على اجتماع شرائطه .

(٣) أي : في الاعتقادات ، وضمير « جريانه » راجع الى الاستصحاب .
(٤) هذا اشارة الى شروط ثلاثة في جريان الاستصحاب في جميع الموارد : أحدها : أن يكون في المورد أثر شرعي ، ثانيها : التمكن من موافقته ، حيث انه أصل عملي ، ثالثها : بقاء الشك ، حيث انه موضوع للأصل المقابل للأمانة ، ومع اجتماع هذه الشروط يجري في الاعتقاد وغيره على حد سواء .

(٥) هذا اشارة الى الشرط الأول ، وقوله « يتمكن » اشارة الى الشرط الثاني وقوله : « مع بقاء الشك فيه » اشارة الى الشرط الثالث .
(٦) كما هو كذلك في القسم الأول من الأمور الاعتقادية ، وفي الشك في بقاء

كان " ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح .

وجوب المعرفة في القسم الثاني منها .
 (١) أي : سواء أكان الأثر الشرعي متعلقاً بأفعال الجوارح كالصلاة والحج وغيرهما ، أم بأفعال الجوانح كالامور الاعتقادية من الالتزام وعقد القلب والمعرفة .
 فصار المتحصل مما أفاده : أنه في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم وعمد القلب عليها يجري فيها الاستصحاب موضوعاً وحكماً ، وفي الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها هو القطع بها يجري فيها الاستصحاب حكماً لاموضوعاً .
 ولا يخفى أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه السى هنا من تقسيم الأمور الاعتقادية الى قسمين ، وجريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في القسم الأول وجريانه حكماً في القسم الثاني لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) كما يظهر من حاشيته على الرسائل أيضاً ، ولتقريره نذكر كلام الشيخ أولاً ثم موضع نظر المصنف فيه ثانياً ، قال (قده) في صدر التنبيه التاسع : « وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها ، لأنه ان كان من باب الأخبار فليس مؤداها الاحكم عملي كان معمولاً به على تقدير اليقين به ، والمفروض أن وجود الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك ، لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف ، وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين » .
 وأما نظر المصنف في بيانه : أن مقصود الشيخ بقوله : « وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها » اما أن يكون الأحكام الشرعية الاعتقادية في قبال الأحكام الشرعية العملية الفرعية كالصلاة ، واما أن يكون نفس المعتقدات أي الأمور التي لا بد من الاعتقاد بها . وعلى كل منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار بعدم امكان الحكم بوجود الاعتقاد عند الشك ، لزوال الاعتقاد .

وجه المنع : أن الشك في وجوب الاعتقاد لا يزيل نفس الاعتقاد ، والشك في

وقد انقدح بذلك^(١) أنه

الأمر الاعتقادي وان كان مزيلاً للاعتقاد بمعنى الايقان ، لكنه لا ينافي عقد القلب عليه والالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه المعرفة . ولأجله لا بد من التفصيل في الأمور الاعتقادية بين ما يكفي فيه عقد القلب عليها ولولم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ ، وبين ما يكون المطلوب فيها المعرفة واليقين بها ، فانه لا مانع من جريان الاستصحاب في القسم الأول حكماً وموضوعاً كما تقدم بيانه .

مضافاً الى : أن الاعتقاد ان كان بمعنى المعرفة اليقينية فلا وجه للتفصيل في الاستصحاب بين حجته بالأخبار وحجته بالظن ، اذ المفروض عدم الجدوى في الاستصحاب ، لعدم افادته المعرفة المطلوبة في الاعتقاد وان كان حجة من باب الظن . وأما دعوى شيخنا الأعظم بأن الاستصحاب حكم عملي فيردها ما في المتن من أنه في قبال الأمانة الكاشفة عن الواقع ، لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا يجري في الأحكام المتعلقة بأعمال الجوانح . وعليك بمزيد التأمل في كلمات الشيخ والمصنف هنا وفي الحاشية لعلك تستفيد منها أمراً آخر .

(١) أي : ظهر بما ذكر - من أن الاعتقادات كالموضوعات في توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعي - أنه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوة ... الخ . توضيحه : أنه يحتمل في النبوة المستصحة وجوه ثلاثة : أولها : أن يراد بها صفة كمالية نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء على النفس والافاق والفوز بمنصب الرياسة العامة الالهية ، وهذه المرتبة العالية من كمال النفس تستلزم تلقي المعارف الالهية من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر . والنبوي على هذا « فاعل » بمعنى مفعول ، باعتبار تلقيه للوحي ، فينبؤه تعالى بما شاء .

ثانيها : أن يراد بها منصب مجعول الهي كولاية الفقيه على القصر ، وولاية الأب والجد على الصغير ، وكالفضاوة والملكية وغير ذلك من الأحكام الوضعية ، فالنبوة على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسة مجلى المعارف - وان كانت هذه الصفة مما لا بد منها في اعتبار النبوة - بل بمعنى جعله مخبراً ومبلغاً عنه تعالى

وسفيراً الى خلقه ، فبيعته يثبت له منصب المخبرية والسفارة ، وللنبوة حينئذ معنى فاعلي لامفعولي ، لأنها بالمعنى الأول أمر واقعي ، لأن النبي ممن أنبأه الله تعالى بمعارفه ، لأمر اعتباري .

ثالثها : أن يراد بالنبوة المستصحبة أحكام شريعة يشك في منسوخيتها بشريعة أخرى . فهذه احتمالات ثلاثة لا بد من ملاحظة كل منها .

فان أريد بها المعنى الأول ، فلا يجري فيها الاستصحاب ، اما لاختلال ركن الشك في البقاء ، واما لاختلال شرط جريانه أعني كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي .

أما اختلال الشك فلأجل أن الشك في بقاء النبوة بمعنى المرتبة القدسية لا بد أن يكون اما لانحطاط نفسه المقدسة أو للموت أو لمجيء نبي آخر ، والكل غير معقول .

أما الأول - وهو الذي اقتصر عليه في المتن - فلان الانحطاط انما يتصور في الملكات الحاصلة للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهدة كملكة العدالة والجود والايثار ، فيحصل الضعف فيها ، بل ربما تزول بسبب تسويات النفس الأمارة بالسوء ، وحيث ان لملكة النبوة درجة التحقق ووصولها من مرتبة القوة والاستعداد الى مرتبة الفعلية المستلزمة لمقام الوحي ، فانحطاطها معناه العود والانقلاب الى القوة المستحيل عادة .

وأما الثاني فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخة فضلاً عن هذه الملكة الشامخة ، كيف والدينامزعة الآخرة ، والمعرفة بذر المشاهد ، فكيف يعقل زوالها بالموت ؟ وكيف تنقلب النفوس العالية الخاصة بالموت الى نفوس سافلة عامية ، مع أن الموت لو لم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها .

وأما الثالث وهو زوالها بمجيء نبي لاحق ولو كان أكمل فلو ضوح أن زيادة كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه .

لامجال له^(١) في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس^(٢) بمشابهة
يوحي اليها ، وكانت^(٣) لازمة (٥) لبعض مراتب كمالها ، اما^(٤)

وعليه فلا يعقل الشك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب ، هذا كله
في اختلال الشك في البقاء .

وأما اختلال شرط الاستصحاب ، فلوضوح أن النبوة بهذا المعنى أمر تكويني
لازم لمرتبة كمال النفس ، فلو فرض محالاً امكان انحطاط النفس عن تلك المرتبة
لايجري فيها الاستصحاب ، لعدم كونها مجعولاً شرعياً كما هو ظاهر ، ولا موضوعاً
لحكم شرعي مهم ، الا في مثل نذر شيء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفة
الكمالية لذلك النبي وعدم انحطاطها .

فان قلت : وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته ، فكيف لا يكون
لبقائها أثر شرعي ؟

قلت : وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى حتى يترتب
على استصحابها ، اذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لايجب أيضاً العمل بأحكام شريعته
مع العلم بحدوث شريعة أخرى ناسخة بسبب بعث نبي آخر ، فوجوب العمل
بالأحكام أثر بقاء النبوة بالمعنى الثاني أي المنصب الالهي الذي هو من سنخ الأمور
الاعتبارية ، وهذا كما سيأتي يجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه آثاره الشرعية .
هذا كله في حكم النبوة بمعنى الملكة القدسية الباقية ببقاء نفسه المظمتة في
العوالم والنشآت . وان أريد بها المعنى الثاني فسيأتي حكم الاستصحاب فيه .
(١) أي : للاستصحاب ، وضمير « انه » للشأن .

(٢) هذا اشارة الى النبوة بالمعنى الأول وهو ما ينشأ من كمال النفس .

(٣) معطوف على « كانت » يعني : وكانت النبوة لازمة لبعض مراتب كمال

النفس .

(٤) بيان لوجه قوله : « لامجال له » وقد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب

(*) ظاهر هذه الكلمة كصريحه في الحاشية : « فالنبوة صفة قائمة بنفس النبي

لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها ، أو لعدم كونها مجعولة ،

في النبوة بالمعنى الأول وجهين : على سبيل منع الخلو - متقدمين آنفاً بقولنا : «فإن أريد بها المعنى الأول فلا يجري فيها الاستصحاب... الخ» - الأول: عدم الشك في بقائها ، الثاني : كونها من الصفات التكوينية ، فلا يجري فيها الاستصحاب ولومع الشك في بقائها ، لاحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة العالية . وذلك لعدم كونها من المجعولات الشرعية ولأما يترتب عليه حكم شرعي ، ومن المعلوم توقف جريان الاستصحاب على تحقق أحدهما . وضميراً « فيها ، بها » راجعان الى « النبوة » .

(١) معطوف على « لعدم الشك » وهذا إشارة الى ثاني وجهي عدم جريان

غير قابلة للارتفاع « كون النبوة بمعنى كمال النفس من لوازم وجود شخص النبي ومما يستحيل انفكاكها عنه ، وقد علله المحقق الاصفهاني (قدس) بما ذكرناه في التوضيح من أنها درجة تحقق الكمال والمعرفة الشهودية ، لدرجة التخلق حتى يمكن زوالها .

لكن دعوى الاستحالة العادية هنا أولى من دعوى الاستحالة العقلية، إذ لا ريب في أن هذه المرتبة من الكمال الموجب لتلقي الوحي منه تعالى فضل منه وعطاء يحبوه من يشاء من خلقه ، فالنبوة بهذا المعنى أيضاً ملكة تعالى ينزعها ممن يشاء ويعطيها من يشاء ، فكما أن سلب الملكية الاعتبارية تحت حيلة قدرته تعالى ، كذلك سلب ذلك الكمال النفساني الحاصل بممارسة أشق المجاهدات التي يعجز عنها غيره .

والحاصل : أن دعوى كون النبوة بهذا المعنى كالزوجة للأربعة من لوازم الذات أو ككلمه وكيفه من العوارض اللازمة لوجوده في هذه النشأة لا يخلو اثباتها من تكلف ، فإن هذه الدرجة السامية كمال منة منه تعالى عليه كجماله واستواء خلقه مما يعقل زوالها وان لم تجر سنته على سلبها عن أوليائه ، فدعوى الاستحالة العادية أولى مما في المتن .

بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو^(١) فرض الشك في بقائها
 باحتمال^(٢) انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم^(٣) بقائها بتلك المثابة
 كما^(٤) هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات
 والمجاهدات ، وعدم^(٥) أثر شرعي

الاستصحاب الذي تقدم بقولنا : « الثاني : كونها من الصفات التكوينية » .

(١) وصلية ، غرضه أن الاستصحاب لا يجري في النبوة بالمعنى الأول ولو فرض
 الشك في بقائها الذي هو ثاني ركني الاستصحاب ، لما عرفت من عدم كون النبوة
 بهذا المعنى حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ، وضمير « بقائها » راجع الى
 « النبوه » .

(٢) الباء للسببية ، يعني : ولو فرض الشك في بقائها بسبب احتمال انحطاط
 النفس... الخ ، وغرضه بيان منشأ الشك في بقاء النبوة وهو احتمال انحطاط النفس .
 (٣) معطوف على « انحطاط » ويمكن عطفه على « بقائها » يعني : ولو فرض
 الشك في بقائها وارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النفس . والايجاز يقتضي أن تكون
 العبارة هكذا : « ولو فرض الشك في بقائها وارتفاعها باحتمال انحطاط النفس عن
 تلك المرتبة كما هو الشأن ... » .

(٤) أي : احتمال انحطاط النفس شأن سائر الصفات والملكات الحاصلة بالرياضات ،
 اذ مع حصول ضعف في تلك الرياضات المحصلة للملكات تنحط تلك الملكات عن
 المراتب العالية الحاصلة بالرياضات الشاقة .

(٥) معطوف على « عدم كونها مجعولة » يعني : أن المنع عن جريان الاستصحاب
 بالمعنى الأول انما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً له ،
 والمفروض اناطة جريانه بأحدهما . وعليه فالواو في « وعدم » بمعنى « مع »
 فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين : أحدهما عدم مجعولية المستصحب ،
 والاخر عدم ترتب أثر شرعي عليه .

مهم^١ لها يترتب عليها باستصحابها^٢ .
 نعم^٣ لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية^٤
 وان كان^٥ لا بد في اعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها كانت^٦

(١) احتراز عن غير المهم ، وهو الحاصل نادراً بعنوان ثانوي كالنذر وأخويه .

(٢) هذا الضمير وضميراً « لها ، عليها » راجعة الى النبوة .

(٣) استدراك على قوله : « وقد انقذ بذلك » وإشارة الى المعنى الثاني للنبوة ، وحاصله : أنه يمكن اجراء الاستصحاب في نفس النبوة بناء على كونها من المناصب المجعولة كالولاية والقضاة ونحوهما من الأحكام الوضعية المجعولة ، إذ المفروض كون النبوة بنفسها حيثئذ مجعولة لا شرعياً ، لصفة تكوينية غير قابلة للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأول الذي يعد من المعدات للنبوة التي هي من المناصب المجعولة ، لكن يشكل اجراء الاستصحاب في النبوة المجعولة الالهية من ناحية أخرى سيأتي بيانها .

(٤) أي : في كونها من المناصب المجعولة ، والإيجاز يقتضي اسقاط كلمة

« وكانت » .

(٥) كلمة « وان » وصلية ، وهذه الجملة معترضة ، يعني : أن هذا المنصب الرفيع وان كان الهياً ، ولكنه يحتاج الى محل قابل ، فالنبوة التكوينية توجد القابلية والأهلية لإفاضة المنصب الالهى الشامخ ، وضمير « اعطائها » راجع الى « النبوة » والمراد بالخصوصية كمال النفس بمرتبة يجعلها أهلاً لإفاضة النبوة الالهية ، وضمير « بها » راجع الى « الأهلية » .

(٦) جواب « لو كانت » يعني : لو كانت النبوة من المناصب المجعولة لكانت

بنفسها مورداً للاستصحاب ، لاجتماع أركانها ، إذ المفروض كون النبوة حيثئذ من المجعولات الشرعية ، وضمائر « بنفسها ، عليها ، آثارها » راجعة الى « النبوة » .

مورداً للاستصحاب بنفسها ، فيترتب ^١ عليها آثارها ولو كانت ^٢ عقلية بعد ^٣ استصحابها ، لكنه ^٤ يحتاج الى دليل (٥) كان هناك غير

(١) هذا متفرع على جريان الاستصحاب في النبوة التي تكون من المناصب المجعولة ، فان لازم صحة جريانه فيها هو ترتب آثار النبوة على استصحابها .
(٢) يعني : ولو كانت آثار النبوة عقلية كوجوب الاطاعة الذي هو حكم عقلي مترتب على الحكم مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً كما تقدم ذاك في التنبيه التاسع ، فيترتب هذا الحكم العقلي على النبوة الثابتة بالاستصحاب كترتبه على النبوة الثابتة بالقطع .

(٣) هذا الظرف متعلق بـ « فيترتب » وضمير « استصحابها » راجع الى النبوة .
(٤) استدراك على قوله : « لكانت مورداً » وبيان للاشكال الذي أشرنا اليه آنفاً بقولنا : « لكن يشكل اجراء الاستصحاب من ناحية أخرى » ومحصل الاشكال المانع عن جريان الاستصحاب في النبوة بمعنى المنصب الالهي هو لزوم الدور توضيحه : أن جريانه فيها منوط بحججته من غير ناحية بقاء النبوة ، اذ لو كانت منوطة ببقائها لزم الدور ، لتوقف بقاءها على الاستصحاب كما هو المقصود ، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوة كان دوراً موجباً لامتناع التمسك به لاثبات بقاء النبوة .

(* سواء أكان الاستصحاب أصلاً عملياً أم دليلاً اجتهادياً ، لافتقاره على التقديرين الى دليل شرعي على اعتباره ، فان كان ذلك الدليل من الشرع السابق لزم الدور . وان كان من الشريعة اللاحقة فلا يجدي في بقاء الشريعة السابقة ، لأن اعتبار الاستصحاب من الشريعة اللاحقة مستلزم لنسخ الشريعة السابقة ، وعدم شك في بقاءها حتى يجري فيه الاستصحاب . ولو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء لم يصح الاستناد اليه الا بعد الامضاء ، فيقع الكلام في أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق ، فان كان هو السابق لزم الدور ، وان كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ وعدم الشك في البقاء ، وهو خلف .

وتوهم كفاية حجية الاستصحاب في الشريعتين لصحة جريانه في النبوة فاسده

منوط بها ، والا^(١) لدار كما لا يخفى .
 وأما استصحابها^(٢) بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من
 اتصف بها فلا اشكال فيها [فيه] كما مر^(٣) .

(١) أي : وان لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوة لدار ، وقد عرفت تقريب
 الدور . هذا تمام الكلام في النبوة بمعنى المنصب المجعول .
 وان أريد بها بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال في جريان الاستصحاب
 فيها ، لكون المستصحب حكماً شرعياً .

فصار المتحصل من جميع ما ذكر : أن الاستصحاب لا يجري في النبوة بمعناها
 الأول ، لكونها من الصفات التكوينية الخارجية ، وكذا بمعناها الثاني ، لاستلزامه
 الدور . وأما بمعناها الثالث فيجري فيها بلا مانع على ما مرتفصليه في استصحاب
 عدم النسخ .

(٢) أي : استصحاب النبوة ، وهذا اشارة الى النبوة بمعناها الثالث ، وقد تقدم
 آنفاً بقولنا : « وان أريد بها بعض احكام شريعة . . الخ » وضمير « بها » راجع
 الى النبوة .

(٣) يعني : في التنبيه السادس في استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع
 السابقة . وضمير « فيها » راجع الى « استصحابها » فالأولى تذكير الضمير كما
 في بعض النسخ ، والأنسب بمقتضى السياق أن يقال : « وأما النبوة بمعنى بعض
 أحكام شريعة من اتصف بها فلا اشكال في استصحابها » .

لان ثبوتها في الشريعة اللاحقة لا يثبت اعتبار النبوة السابقة ، اذ لو كان دليل اعتبار
 الاستصحاب صالحاً لشموله للنبوة السابقة المشكوكه لزم من هذا العموم عدم
 اعتبار نفسه ، لأن بقاء اعتبار النبوة السابقة يقتضي بطلان النبوة اللاحقة الملزوم
 لبطلان العموم ، فالشك فيها يستلزم الشك في صحة العموم .

ثم لا يخفى^١ أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم الا اذا

(١) هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها ، وقبل الخوض فيه مهد له مقدمة ، وهي : أن الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة لاثبات الدعوى واقناع النفس ومعذوريته في بقاءه على الشريعة السابقة كما هو شأن البرهان الحقيقي ، وأخرى لالزام الخصم ودعوة المسلم الى اليهودية كما هو شأن البرهان الجدلي . وفي كليهما يعتبر أمور :

- الأول: اليقين بالثبوت والشك في البقاء ، ضرورة أنهما ركنا الاستصحاب .
- الثاني : كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي .
- الثالث : الاعتقاد بحجية الاستصحاب ، وقيام الدليل عليها .

فان هذه الأمور معتبرة في البرهان الذي يراد به اثبات الدعوى ، فان الاستصحاب مع فقدان أحد هذه الأمور لا يكون حجة ، فلا يصلح لاثبات الدعوى ، كما أنها معتبرة في البرهان الجدلي الذي يراد به الزام الخصم ، اذ مع فقدان كليها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجة على الخصم ويلزم به وتبطل به دعواه ، اذ لا بد في الزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد ، ومع انكاره لشرط من شرائطه واعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل الزامه به ؟ ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع جميع شرائط البرهان عنده ، كاجتماعها عند من يقنع به نفسه ويثبت به دعواه ، ولذا قال المصنف (قد ه) : « لا يكاد يلزم به الخصم الا اذا اعترف ... الخ » .

وبهذه المقدمة يتضح أنه لا مجال لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام ، لا لزاماً للخصم وهو المسلم ، ولا اقناعاً لنفسه .
أما الأول فلانتفاء الشرط الأول والثاني فيه ان أريد بالنبوة الصفة الكمالية القائمة بنفسه المقدسة التي من شؤونها تلقي المعارف الالهية والفيوضات الربانية ، وذلك لليقين ببقاء النبوة بهذا المعنى ، فلا شك في بقاءها حتى يجري فيها الاستصحاب . كما لأثر شرعاً لهذه النبوة ، فينتفي الشرط الثاني أيضاً وهو كون

اعترف بأنه على يقين فشك فيما^(١)صح هناك التعبد والتنزيل^(٢) ودل عليه

المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً له .

ولانتفاء الشرط الأول أيضاً - وهو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - ان أريد بالنبوة الشريعة، حيث ان ارتفاعها معلوم، لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكاً في ارتفاع شريعته حتى يجري فيها الاستصحاب ويلزمه الكتابي به. وأما الثاني وهو تثبت الكتابي باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام لاقتناع نفسه فلا مجال له، اذ لو أريد بالنبوة المنصب الالهي الذي لا بد من تحصيل اليقين به بالنظر الى المعجزات ودلائل النبوة فلا يجري فيها الاستصحاب، لأنه لا يوجب المعرفة .

ولو أريد بها الشريعة فالكتابي وان كان متيقناً بأصلها وشاكاً في بقائها، الا أن جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره، فان كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره عليها .
وبعبارة أخرى: حجية الاستصحاب وان كانت ثابتة في شريعة موسى عليه السلام، الا أن الكتابي حيث انه شاك في بقاء أصل شريعته عليه السلام، لاحتمال منسوخيته بشريعة الاسلام، فهو شاك أيضاً في حجية الاستصحاب بما أنها حكم من شرائع الكليم عليه السلام، ولاريب في أن اقناع النفس ببقاء شريعة مشكوك حالها منوط بدليل قطعي لا بما هو مشكوك في نفسه .
وان كان من هذه الشريعة لزم الخلف، اذ لازم اعتباره من هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة .

ولو أريد بالنبوة الكمال النفساني الحاصل بالرياضات فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لليقين ببقائها . مضافاً الى عدم ترتب أثر شرعي عليه .

(١) متعلق بـ « يلزم » أي : اذا كان المستصحب النبوة بالمعنى الثالث وهو

أحكام شريعة موسى عليه السلام .

(٢) غرضه أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشك لا يكفي في الزامه

الدليل^١ . كما^٢ لا يصح أن يقنع به الامع اليقين والشك ، والدليل^٣ على التنزيل .

ومنه^٤ انقدح أنه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى (٥)

بل لابد من كون المورد من موارد صحة التنزيل والتعبد في ظرف الشك، بأن لا يكون من الامور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها ، والا فلا يجري فيها الاستصحاب ، لأنه لا يوجب المعرفة ، فلا يصح التعبد والتنزيل في تلك الامور الاعتقادية ثبوتاً.

(١) هذا مقام الاثبات ، اذ مجرد امكان التعبد لا يثبت فعلية التعبد ، بل فعليته منوطة بدلالة الدليل عليها .

(٢) غرضه أن هذين الشرطين معتبران أيضاً فيمن يجري الاستصحاب لاقناع نفسه واثبات دعواه ، لما مر آنفاً من لزوم اجتماع الشرائط في البرهان مطلقاً حقيقياً كان أو جدلياً ، وضمير « به » راجع الى الاستصحاب أي يقنع الكتابي بالاستصحاب .

(٣) معطوف على « اليقين » يعني : ومع الدليل على التنزيل .

(٤) أي : ومن عدم جريان الاستصحاب في أحكام شريعة موسى عليه السلام ، وغرضه من هذه العبارة بعد تمهيد المقدمة المزبورة بيان ذي المقدمة الذي هو أحد الامور الداعية الى عقد هذا التنبيه ، والمراد بذلك الأمر هو ما جرى بين بعض أهل الكتاب وبين بعض السادة الاعلام - وهو السيد السند العلامة السيد محمد باقر القزويني على ما في حاشية المحقق الاشتياني أو السيد الأجل بحر العلوم ، أو العلامة السيد محسن الكاظمي ، أو السيد حسين القزويني قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة على ما في أوثق الوسائل ، أو جميعهم ، لا مكان تعدد الواقعة - من مناظرة ، وهي : أن الكتابي في مقام الزام المسلمين تمسك بالاستصحاب ، بتقريب : أنهم متيقنون بنبوة موسى

(*) قد نسبت هذه المناظرة والجواب عن استصحاب الكتابي الى جمع من

أصلاً لا إلزاماً للمسلم ، لعدم^١ الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة ،
واليقين^٢ بنسخ شريعته ،

عليه السلام ، فعليهم اثبات نسخها ، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه الى أن يثبت
نسخه . ومن هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه وبين التنبيه السادس كما نبهنا عليه
هناك ، فلاحظ .

(١) تعليل لعدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لالزام المسلم . ومحصل
التعليل كما مر آنفاً: عدم الشك في بقاء النبوة بمعنى الصفة الكمالية النفسانية ، ومع
العلم ببقائها لامورد للاستصحاب . مع أنه لا أثر لها شرعاً حتى تستصحاب .

(٢) معطوف على «عدم الشك» يعني : ولليقين بنسخ شريعته ان أريد بالنبوة
المستصحبة الشريعة ، اذ المسلم يقطع بنسخ شريعة موسى عليه السلام ، والافليس
أعلام أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم ، منهم العلامة الأوحد صاحب الكرامات
الباهرة الأورع الزكي المرضي السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي قدس سره ،
لكن صحة هذه النسبة لا تخلو من تأمل ، لأن المناظرة التي وقعت بينه وبين بعض
علماء اليهود في قرية «ذي الكفل» وضبطها بخصوصياتها تلميذه السيد الفقيه
الجليل صاحب مفتاح الكرامة (قده) ونقلها بعض أحفاد السيد بحر العلوم في مقدمة
رجالها المعروف بالفوائد الرجالية ليست ناظرة الى استصحاب نبوة موسى عليه السلام ،
بل ناظرة الى جهات أخرى ، والسيد قد تعرض لها وأجاب عنها وأفحم اليهودي
بالاحتجاج عليه بما وقع في التوراة من التحريفات والقبائح والشائعات والافتراء
على النبي لوط عليه السلام وبنتيه وغير ذلك مما يستقل بقبحه العقل .

وبالجملة : تلك المناظرة تتضمن فوائدهم مهمة أوجبت هداية عدة كثيرة من
جماعة اليهود الفاطنيين في قرية «ذي الكفل» وينبغي لأهل العلم مراجعة هذه المناظرة
والاستفادة من فوائدها التي أفادها السيد (قده) فيها شكر الله مساعيه الجميلة وجزاه
عن العلم والاسلام خير الجزاء^(١) .

والا^١ لم يكن بمسلم . مع^٢ أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك^٣ . ولا اقناعاً^٤ مع الشك ، للزوم^٥ معرفة النبي بالنظر^٦ الى حالاته ومعجزاته عقلاً^٧ ،

بمسلم . فعلى التفتيرين لا يلزم المسلم باستصحاب الكتابي ، اما للقطع بالبقاء ان أريد بالنبوة الصفة الواقعية الحاصلة بالرياضات ، لكن قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الذي مقصوده اثبات بقاء شرع موسى عليه السلام ، واما للقطع بالارتفاع ان أريد بالنبوة الشريعة كما تقدم تفصيله آنفاً .

(١) أي : وان لم يكن المسلم متيقناً بالنسخ لم يكن بمسلم .

(٢) هذا متمم لقوله : « لعدم الشك ... الخ » يعني : كيف يمكن الزام المسلم باستصحاب شريعة موسى عليه السلام القاطع بنسخها؟ مع أنه لا بد في الزام الخصم بالبرهان الجدلي - وهو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه وهو اليقين والشك اللذان هما ركنا الاستصحاب حتى يمكن الزام المسلم به .

(٣) والمفروض أنه لا يمكن للمسلم - من حيث انه مسلم - أن يكون متيقناً بشريعة موسى عليه السلام وشاكاً في بقائها ، بل هو متيقن بارتفاعها ، فينتفي الشك في البقاء الذي هو ثاني ركني الاستصحاب ، ومع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه .
(٤) معطوف على « الزاماً » وحاصله الذي تقدم تفصيله هو : أن الاستصحاب بالنسبة الى الكتابي وان أمكن جريانه ، لكونه شاكاً ، لكنه لا يجديه أيضاً بحيث يعول عليه في تكليفه ، لأن النبوة من الامور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها بالنظر الى معجزات النبي ودلائل نبوته ، ولا يكتفى فيها بالشك .

(٥) تعليل لقوله : « ولا اقناعاً » يعني : أن النبوة مما يجب تحصيل المعرفة بها .

(٦) متعلق بـ « معرفة » وقوله : « عقلاً » قيد أيضاً لـ « معرفة » والأولى أن

تكون العبارة هكذا : « للزوم معرفة النبي عقلاً بالنظر الى حالاته ومعجزاته » .

(٧) فلو فرض حجية الاستصحاب بنظر الكتابي فليس له أيضاً التمسك به في

وعدم^(١) الدليل على التعبد بشريعته لاعقلا ولا شرعاً^(٢). والانتكال^(٣) على قيامه في شريعتنا لا يكاد^(٤) يجديه الا على نحو محال .

اثبات بقاء النبوة المجعولة ، حيث ان معرفة النبي ليست بأقل من الأحكام العملية الفرعية التي لا يجوز استصحابها الا بعد الفحص واليأس عن الناسخ والمخصص والمقيد ، فلا وجه لاستصحاب النبوة قبل الفحص عن ورود شريعة أخرى وعدمه ، ومن المعلوم أن الكتابي لو تفحص ولم يكن ممن أعمى الله قلبه لاستبصر وأذعن بالحق . (١) معطوف على « لزوم » وهذا اشارة الى أن الكتابي اذا أراد التعبد بشريعة موسى عليه السلام فكلار كني الاستصحاب وهما اليقين والشك وان كانا موجودين ، لكن الشرط الثالث المتقدم بقولنا : « الثالث الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها ... الخ » مفقود ، لعدم دليل على اعتباره هنا لاعقلا ولا شرعاً . أما الأول فلأن البناء على الحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها ليس من المستقلات العقلية كحسن الاطاعة وقبح المعصية . ولو سلم كونه مما استقرت عليه سيرة العقلاء فاعتباره منوط بامضاء الشرع ، فيرجع ذلك الى الدليل الشرعي ، فان كان الامضاء من الشرع السابق فاستصحاب النبوة السابقة يتوقف على ثبوتها ، وثبوتها على استصحاب النبوة ، وهذا دور .

وان كان الامضاء من اللاحق لزم الخلف وهو ارتفاع النبوة السابقة بالنسخ .

وأما الثاني فهو عين ما ذكر في دليل امضاء بناء العقلاء .

(٢) قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلا وشرعاً على اعتبار الاستصحاب في جواز التعبد بالشريعة السابقة مع الشك فيها .

(٣) هذا اشارة الى دفع توهم ، وهو : عدم تسليم قوله : « ولا شرعاً » بتقريب أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب في شرعنا كاف في ثبوت الدليل الشرعي على اعتباره ، وضمير « قيامه » راجع الى الدليل .

(٤) هذا دفع التوهم ، وحاصله كما مر : أن اعتبار الاستصحاب في شريعتنا

ووجوب العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمراعاة^(٢) الشريعتين مالم^(٣) يلزم منه الاختلال ،

لايجدي الكتابي أصلا، اذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث ان اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة ، ضرورة أن حجية الاستصحاب من أحكامها ، فالاذعان بحجيته موقوف على تصديق أصل الشريعة، وتصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق ، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه، وهو ما أفاده بقوله : « محال » وضمير «يجديه» راجع الى « الكتابي » .

هذا تمام ما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لاثبات بقاء شريعتهم وعدم نسخها، وهو موافق للوجه الأول الذي اختاره الشيخ الأعظم في منع هذا الاستصحاب ، فانه (قده) بعد أن تعرض لأجوبة عديدة عن هذا الاستصحاب وناقش فيها أجاب عنه بوجوه خمسة ، قال في أولها : « ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو... فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الابد الفحص والبحث، وحينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين. وان أراد به الاسكات والالزام ، ففيه : أن الاستصحاب ليس دليلاً اسكاتياً ، لأنه فرع الشك ، وهو أمر وجداني كالقطع لا يلزم به أحد» فراجع .
(١) معطوف على « لزوم المعرفة » يعني : أن الكتابي الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذي لا يفيد الاحكاماً ظاهرياً ، بل عليه الفحص والنظر لتحصيل المعرفة مع الامكان ، وبدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب في أعماله ، بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الاجمالي وهو العمل بكلتا الشريعتين مالم يلزم منه اختلال النظام. والحاصل: أن الاستصحاب لايجدي الكتابي لا اعتقاداً ولا عملاً .
(٢) متعلق بـ « بالاحتياط » وقوله : « عقلا » قيد لـ « وجوب » و« في حال » متعلق بـ « العمل » ويمكن تعلقه بـ « وجوب » .

(٣) قيد لوجوب الاحتياط ، يعني : يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما

للعلم^١ بثبوت احدهما على الاجمال ، الا^٢ اذا علم بلزوم البناء على

لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام ، وضمير « منه » راجع الى « الاحتياط » .
 (١) متعلق بـ « وجوب العمل » وتعليل له ، يعني : يجب الاحتياط عقلاً لأجل العلم الاجمالي بثبوت احدى الشريعتين . وضمير « احدهما » راجع الى « الشريعتين » .

(٢) استثناء من وجوب الاحتياط عقلاً ، وحاصل الاستثناء : أنه اذا ثبت اعتبار الاستصحاب بالنسبة الى حجية الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره في عدم الحجية عند الشك في حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ، بل يعمل بما يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعة السابقة ، هذا . ولكنه مجرد فرض ، اذ لافرق في اعتبار الاستصحاب وعدمه بين موارد .

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده) : أن استصحاب النبوة لا يجري مطلقاً سواء أريد بها الصفة الكمالية التكوينية أم الموهبة الالهية التشريعية ، أم الأحكام الفرعية ، وسواء أريد بالاستصحاب الزام الخصم أم اقناع النفس ، لأنه بناء على ارادة الصفة التكوينية من النبوة لاشك في بقائها أولاً ، وعدم ترتب أثر شرعي عليها على تقدير الشك فيها ثانياً ، من غير فرق في ذلك بين قصد الالتزام والاقناع بالاستصحاب ، لاناظته في كلتا صورتين بالاشك في البقاء والأثر الشرعي . وبناء على ارادة الصفة التشريعية الالهية منها - وان كانت النبوة بنفسها حينئذ أثراً شرعياً قابلاً للاستصحاب - لكنه مع ذلك لا يجري فيها ، لا الزاماً للمسلم ، لليقين بارتفاعها ، مع وضوح أنه يعتبر في الزامه بالاستصحاب الجدلي من كونه متيقناً بالثبوت وشاكاً في البقاء ، ولا اقناعاً لنفسه ، لكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين والمعرفة بها ، ومن المعلوم أن الاستصحاب لا يوجب المعرفة ، بل هو حكم على الشك .

وبناء على ارادة الشريعة من النبوة وان كانت بنفسها حكماً شرعياً مورداً للاستصحاب ، الا أنه لا يجري فيها أيضاً ، لا الزاماً ، ليقين المسلم بارتفاعها

الشرعية السابقة ما لم يعلم الحال (٥)

بنسخها بهذه الشريعة، والا فليس بمسلم. ولا اقناعاً، للزوم الدوران كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق، لتوقف بقائه على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره على بقاء الشرع. وان كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف وهو ارتفاع الشرع السابق.

وبالجملة: فلامجال لاستصحاب الكتابي لاثبات نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام، لا اقناع نفسه، ولا لالزام خصمه.

(*) قد عرفت تفصيل ما أفاده المصنف (قده) في رد استصحاب الكتابي، ولا بأس بالتعرض لبعض الوجوه التي أفادها غيره في رده، وهو ما نسب الى مولانا أبي الحسن الرضا صلوات الله وسلامه عليه في جواب الجائليق مع توجيهه الذي ذكره الشيخ الأعظم (قده) أما جوابه عليه السلام فمضمونه هو ما أجاب به بعض السادة عن استصحاب الكتابي «من أنانؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى عليهما السلام أقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله، وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك».

وهذا الجواب بظاهره كما أفاده الشيخ مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى ابن عمران أو عيسى بن مريم عليهم السلام شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين اثبات نسخ شريعته، هذا.

وأما توجيه الشيخ (قده) لجواب الامام عليه السلام فهو الجواب الخامس في الرسائل، وحاصله: أن معاشر المسلمين لما علموا أن النبي السالف أخبر بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله وأن ذلك كان واجباً عليه، وكان الايمان به متوقفاً على اقراره بنبوته صلى الله عليه وآله وتبليغ ذلك الى أمته صح لهم أن يقولو: ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، والنبوة التقديرية لاتضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم. ولا بأس بهذا التوجيه، والافظاهر ما أجاب به بعض الفضلاء عنه مخدوش. وان شئت الوقوف على سائر الأجوبة فراجع الرسائل.

الثالث عشر^(١) أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام^(٢) ، لكنه^(٣) ربما يقع

التنبيه الثالث عشر : موارد الرجوع الى العام واستصحاب حكم المخصص

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل عاشر التنبيهات هو : أنه اذا خرج فرد من أفراد العام في زمان ، وشك فيه بعد ذلك الزمان ، فهل يجري فيه الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام ؟ وبعبارة أخرى : هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص ؟

وهذا البحث مما يترتب عليه ثمرة فقهية كمسألة فورية خيار الغبن كما عن ثاني المحققين (قده) تمسكاً بعموم «أوفوا بالعقود» حيث انه يدل على وجوب الوفاء بالعقد الذي هو كناية عن اللزوم في كل آن ، وقد خرج عنه آن الالتفات الى الغبن والتمسك من الفسخ ، فان لم يفسخ المغبون في آن الالتفات وشك في بقاء الخيار فيما بعده من الاتات يحكم بسقوطه ، لعموم «أوفوا بالعقود» كما أن القائل بعدم فورية خيار الغبن يستند الى استصحاب حكم الخاص وهو الخيار ، وجواز العقد الموجب لكون الخيار على التراخي .

(٢) لكونه دليلاً اجتهادياً حاكماً على الاصول التي منها الاستصحاب كما سيجيء انشاء الله تعالى . والتعبير بالمثل للإشارة الى عدم خصوصية للعام ، بل كل دليل اجتهادي وان كان اطلاقاً أو اجماعاً يقدم على الاستصحاب وغيره من الاصول العملية .

(٣) هذا هو المطلب الأصلي الذي عقد هذا التنبيه لبيان ، ومحصله : أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي خصص فيه العام أقوالاً :
منها : ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً .

ومنها : استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم (قده) .
ومنها : التفصيل بين المخصص اللبي واللفظي ، بالتمسك بالعام في الأول ،

عموم العام أو استصحاب حكم المخصص ٩٨٥

الاشكال^(١) والكلام فيما اذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان^(٢) مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام .

وبالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض (قد ه) .
ومنها: التفصيل بين كون الزمان مفرداً للعام وبين كونه مأخوذاً ظرفاً لاستمرار حكمه ، بالتثبت بالعام في الأول ، وبالاستصحاب في الثاني ، كما اختاره الشيخ الأعظم (قد ه) .

ومنها : تفصيل آخر ذهب اليه المصنف ، وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .
(١) منشأ الاشكال هو : أن التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأساً بحيث يمنع عن أصالة العموم مطلقاً ؟ أم لا يسقطه كذلك ، أم يسقطه في الجملة ، وقوله : « في أن » متعلق بـ « يقع » .

(٢) أي : زمان التخصيص كزمان اطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن . ولا يخفى أن تعبير المتن في تحرير محل النزاع أولى من التعبير المشهور « الرجوع الى العام أو استصحاب حكم المخصص » لوضوح أن البحث في المقام صغروي بمعنى : أن الغرض من عقد هذا البحث تمييز مورد الرجوع الى العام عن مورد الرجوع الى الاستصحاب ، وليس المقصود الحكم بالرجوع الى أحدهما مع صلاحية المورد للعام والاستصحاب ، لوضوح أنه مع وجود العام لا مجال للتمسك بالاستصحاب الذي يقدم عليه كل دليل اجتهادي ، فاذا كان الشك في التخصيص الزائد كان المرجع العموم بلا شبهة ، كما أنه اذا شك في بقاء حكم المخصص مع كون الزمان ظرفاً في كل من العام والخاص كان المرجع استصحاب حكم الخاص .

كما أنه قد لا يكون المورد صغري للتمسك بالعام ولا بالاستصحاب ، بل لا بد من تعيين الوظيفة بدليل آخر ولو كان أصلاً عملياً كما سيظهر ذلك كله ، وكان المقصود من هذا الكلام التنبيه على أن البحث في المقام لتعيين صغري مرجعية العموم والاستصحاب وعدم كون البحث كبروياً .

والتحقيق^١ أن يقال : ان مفاد العام تارة يكون بملاحظة

(١) اعلم : أن تفصيل المصنف (قده) في هذا التنبيه يفرض صور أربع أو أكثر - كما سيأتي في استدراكه بقوله : « نعم » - ناظر الى كلام شيخنا الأعظم في التنبيه العاشر ، حيث انه اقتصر على بيان صورتين : احدهما : ظرفية الزمان لاستمرار حكم العام ، وثانيتها : قيدته الموجبة لتكثر أفراد العام كما ستقف عليه . وكان الأنسب تقرير كلام الشيخ أولاً ثم التعرض لمورد نظر المصنف فيه ثانياً ، لكن حيث ان ما أفاده الشيخ مطوي في كلام المصنف مع تفصيل زائد عليه ابتكره ، فتوضيح المتن يغني عن التعرض لكلام الشيخ مستقلاً ، مع أنه سيأتي في آخر البحث نقل شيء من كلامه عند تعرض الماتن له ، وعليه فالأولى توضيح المتن مع ملاحظة ما حققه في حاشية الرسائل ، فنقول وبه نستعين :

ان الدليل الدال على ثبوت حكم لموضوع عام اما أن يتكفل لثبوتيه في جميع الأزمنة كقوله : « أكرم العلماء دائماً » واما أن يتكفل لثبوتيه في زمان خاص كقوله : « أكرم العلماء الى أن يفسقوا » بناء على اعتبار مفهوم الغاية ، وأما أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيًا وإثباتاً ، اما لاجماله كما اذا أمر بالجلوس الى الليل وتردد مبدؤه بين استتار القرص وذهاب الحمرة ، أو لقصور دلالة كقوله : « الماء اذا تغير تنجس » لعدم دلالة على بقاء النجاسة وارتفاعها بعد زوال التغير . وحكم هذه الصور واضح ، فالمرجع في الأوليين نفس الدليل ، لدلالتيه على العموم الأزمانى كما في الصورة الأولى ، وعلى الاختصاص بزمان العدالة في الصورة الثانية ، كما أن الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثة .

انما الكلام فيما اذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزمانى بدليل لفظي أو بمقدمات الحكمة ، وخرج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن العموم ، ولم يتكفل الدليل الخاص لكيفية خروجه وأنه خرج في بعض الأزمنة أو في جميعها ، فهنا صور يرجع في بعضها الى العام وفي بعضها الى استصحاب حكم المخصص وفي بعضها الى حجة أخرى غير العام والاستصحاب .

توضيحه : أن خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد ان كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً بحيث يكون لكل فرد في كل قطعة من ذلك الزمان حكم مستقل، كما اذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم الى عشرة أيام» وكان للعام عشرة أفراد، كان اكرام كل واحد منهم في كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط باكرامه في يوم آخر ، فاكرام زيد في اليوم الأول فرد من العام ، واكرامه في اليوم الثاني فرد آخر منه وهكذا، ولكل اكرام اطاعة ومعصية تخصه ، فيحصل في المثال مائة فرد مثلاً للعام ، ويكون عموم العام شاملاً لجميع هذه الأفراد في عرض واحد ، وينحل اليها على حد سواء ، غاية أن عموم العام بالنسبة الى ذوات العلماء عموم أفرادي ، وبالقياس الى قطعات الزمان عموم أزماني .

وان كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه الى آخر اليوم العاشر ، فيكون للعام العموم الأفرادي خاصة دون الأزماني ، فالاكرامات في المثال المتقدم عشرة بناء على الظرفية ، كما أنها مائة بناء على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة .

وهذا التفصيل هو الذي اختاره شيخنا الأعظم . والمصنف أجرى فرض ظرفية الزمان وقيدته في ناحية المخصص أيضاً، فمثل «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد والظرفية ، فيحصل من قسمة المخصص مع قسمة العام أربعة أقسام .

وعليه فصور المسألة أربع، فيؤخذ الزمان تارة قيداً لكل من العام والخاص كقوله : «الجلوس في المسجد في كل آن واجب ، والجلوس في وقت الزوال ليس بواجب» وأخرى ظرفاً للحكم فيهما كقوله : «يجب دائماً اكرام العلماء ، ولا يجب أبداً اكرام زيد العالم» وثالثة قيداً للعام وظرفاً للخاص كقوله : «أكرم العلماء في كل آن، ولا تكرم زيداً النحوي يوم السبت» وعلم من الخارج أن السبت ظرف لعدم وجوب اكرامه لا قيد له . ورابعة عكس ذلك، بأن يكون الزمان

الزمان ^(١) ثبوت ^(٢) حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام .
 وأخرى ^(٣) على نحو جعل كل يوم من الايام فرداً لموضوع ذلك العام .
 وكذلك مفاد مخصصه تارة ^(٤) يكون على نحو أخذ الزمان ظرف
 استمرار حكمه ودوامه ^(٥) ، وأخرى ^(٦) على نحو يكون مفرداً وماخوذاً

ظرفاً للعام وقيداً للخاص، كقوله : «أكرم العلماء مستمراً، ولا تكرم العالم البصري
 في شيء من الأيام» وسيأتي أحكام هذه الصور .

(١) الذي يكون بطبعه ظرفاً للزماني كالمكان الذي هو ظرف للمكاني، وتحتاج
 قيديته ثبوتاً واثباتاً الى مؤونة زائدة .

(٢) بالنصب خبر « يكون » وجملة « يكون » مع خبره خبر « ان » و « على
 نحو » متعلق بـ « ثبوت » يعني : ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار
 والدوام ، وضميراً « حكمه » لموضوعه « راجعان الى العام ، والمستتر في « يكون »
 الذي هو اسمه راجع الى « مفاد » وهذا اشارة الى كون الزمان ظرفاً لا قيداً مفرداً
 للعام، فاكرام كل فرد من أفراد العلماء في جميع الأزمنة يكون فرداً واحداً لأفراد
 بتعدد الأزمنة .

(٣) معطوف على « تارة » وهذا اشارة الى قيديته الزمان ومفرديته للعام .
 (٤) متعلق بـ « مفاد » يعني : وكذلك التحقيق أن يقال : ان مفاد مخصصه ... الخ،
 وضمير « مخصصه » راجع الى العام .

(٥) يعني : لم يلاحظ في الزمان الا ما هو مقتضى طبعه من الظرفية . وهذا هو
 القسم الأول من المخصص ، فزيد العالم مثلاً الخارج عن عموم «أكرم العلماء»
 فرد واحد في جميع الأزمنة .

(٦) معطوف على « تارة » وهذا اشارة الى القسم الثاني من المخصص وهو
 كون الزمان مفرداً فيه، وقد تقدم مثاله، وضمير «موضوعه» راجع الى «مخصصه» .

في موضوعه . فان كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الاول^(١)
فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة^(٢) ، لعدم^(٣)

(١) هذا شروع فسي بيان أحكام الأقسام الأربعة المتقدمة ، وإشارة الى حكم القسم الأول ، وهو كون الزمان في كل من العام والخاص مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم بحيث لا مدخلية للزمان فيه أصلاً ، والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع الى استصحاب حكم الخاص ، فاذا خرج وجوب اكرام زيد في يوم الجمعة عن وجوب اكرام العلماء ، وشك بعديومها في وجوب اكرام زيد وعدمه يستصحب حكم الخاص وهو عدم الوجوب ، ولا يتمسك بعموم العام ، إذ ليس الفرد الخارج الا فرداً واحداً ، وليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال : ان المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد ، والشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شك في تخصيصه بفرد آخر ، وهو من صغريات الشك في التخصيص الزائد الذي يرجع فيه الى العام . كما لا يتشبث بالخاص أيضاً ، لعدم كون الزمان مأخوذاً فيه الا بنحو الظرفية ، فلا يدل الا على انتفاء الحكم في زمانه وهو يوم الجمعة ، ولا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتاً ، فلا بد من الرجوع فيه الى الأصل وهو الاستصحاب .

(٢) أي : دلالة الخاص ، والمراد بغير مورد دلالة هو ما بعد زمان الخاص .
(٣) تعليل لقوله : « فلا محيص » يعني : أن الرجوع الى الاستصحاب دون العام انما هو لأجل عدم دلالة العام على حكم الخاص بعد الزمان المعلوم ، حيث ان دلالة عليه منوطة بأمرين : أحدهما : كون الخاص بعد ذلك الزمان فرداً مستقلاً للعام وموضوعاً على حدة لحكمه . والآخر بقاء حكمه وعدم انقطاع استمراره . والمفروض انتفاء كليهما .

أما الأول فللفرض عدم كون الزمان مفرداً للعام حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فرداً مستقلاً للعام . وأما الثاني فلانقطاع استمراره في الزمان المعلوم وهو زمان الخاص ، ومع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم وكذا الخاص - إذ المفروض عدم دلالة أيضاً الا على ارتفاع الحكم في الزمان المفروض

دلالة للعام على حكمه ، لعدم^(١) دخوله على حدة في موضوعه ،
وانقطاع^(٢) الاستمرار بها الخاص^(٣) الدال على ثبوت الحكم له في الزمان
السابق^(٤) من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق ، فلامجال^(٥)
الاستصحابه . نعم^(٦) لو كان الخاص غير قاطع لحكمه ،

ظرفاً له أيضاً - لامحيص عن الرجوع الى استصحاب حكم الخاص ، لاجتماع شرائطه
من اليقين والشك والحكم الشرعي ولو نفيًا .

(١) تعليل لـ « لعدم دلالة » وإشارة الى الأمر الأول المذكور بقولنا : « أحدهما
كون الخاص... الخ » وضميراً « دخوله ، حكمه » راجعان الى « الخاص » وضمير
« موضوعه » الى العام .

(٢) معطوف على « عدم » وإشارة الى الأمر الثاني المتقدم بقولنا : « والآخر
بقاء حكمه وعدم انقطاع استمراره ... الخ » .

(٣) الباء للسببية ، والمجرور متعلق بـ « انقطاع » وضمائر « له ، دلالة ، لاستصحابه »
راجعة الى « الخاص » .

(٤) أي : في زمان الخاص من دون دلالة على ثبوت حكم الخاص في الزمان
اللاحق وهو زمان الشك في ثبوت حكم الخاص أو العام ، وضمير « ثبوته » راجع
الى الحكم .

(٥) هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب ، لكن الإيجاز الذي يهتم به
المصنف (قدّه) يقتضي حذفه ، للاستغناء عنه بقوله : « فلا محيص » الذي هو
جواب قوله : « فان كان » .

(٦) هذا استدراك على ما أفاده في القسم الأول بقوله : « فلامحيص عن
استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة » ومحصل هذا الاستدراك - الذي هو
تقييد لحكم الشيخ بمرجعية استصحاب حكم المخصص فيما كان الزمان ظرفاً للعام -
هو : تعيين الرجوع الى العام فيما كان التخصيص في الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء

وبيانه : أن عموم وجوب الوفاء بكل عقد فسد يخصص بدليل خيارى المجلس والحيوان مما يكون متصلاً بالعقد ومانعاً من لزومه من أول زمان وقوعه ، وقد يخصص بدليل خيار الغبن بناء على دلالة على ثبوت الخيار من زمان العلم به ، إذ لو دل على افكشافه بالعلم لكان كخيار مجلس ونحوه متصلاً بالعقد .

فإن كان الخاص مخصصاً للعام من أول الأمر كخيارى المجلس والحيوان والقبض فى المجلس فى بيع الصرف حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام وهو اللزوم بعد زمان دلالة الخاص ، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتبايعين فى خيار المجلس ، وبعد انقضاء ثلاثة أيام فى خيار الحيوان ، وبعد حصول القبض فى بيع الصرف ، فالمرجع فى مورد الشك بعد زمان الخاص هو عموم العام لاستصحاب حكم الخاص ، فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شبر مثلاً وشك فى بقاء خيار المجلس ، أو شك بعد مضي ساعة من ثلاثة أيام فى بقاء خيار الحيوان أو من حصول القبض فى بيع الصرف ، فاللازم التمسك بعموم «أوفوا» والحكم بلزوم البيع ، ولا يتثبت بالاستصحاب ، وذلك لدلالة عموم وجوب الوفاء بكل عقد بالإضافة الى كل فرد من أفرادها على أمرين :

أحدهما : ثبوت وجوب واحد مستمر للوفاء ، أخذاً بمقتضى ظرفية الزمان للعام ، وثانيهما : كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجداني أول زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع فى الخارج ، وهو مقتضى اطلاق وجوب الوفاء بكل عقد ، ومن المعلوم أن الخاص كدليل خيار المجلس إذا كان مخصصاً فى الابتداء كان مانعاً عن دلالة العام على الثانى ويقدم عليه ، لتقدم كل خاص على عامه ، وأما دلالة العام على الأول فلا مانع لها ، فاللازم الأخذ به .

فإن قلت : دلالة العام على الأمر الأول لا تقتضى كون مبدأ ثبوته الزمان الثانى المتصل بزمان الخاص وهو آن الافتراق عن مجلس المعاملة ، إذ كان الاتصال المزبور شأن الإطلاق الذى هو المدلول الثانى ، لاشأن العام ، فكيف يحكم بأن

مبدأ اللزوم هو حين التفرق .

قلت : أجاب المصنف عن هذا الاشكال في حاشية الرسائل بما توضيحه :
أن التقييد يرجع لامحالة اما الى موضوع وجوب الوفاء أعني عقد البيع واما الى
الحكم . فان كان راجعاً الى الموضوع فلا اشكال، لأن العقد الذي يجب الوفاء به
هو العقد حال الافتراق عن المجلس، لانفس الايجاب والقبول الواقعين قبل الافتراق،
ومن المعلوم أن أول زمان وجود هذا الموضوع المقيد هو حال الافتراق عن
المجلس وقد حكم عليه باللزوم، فكأنه قال: «المراد من العقد الذي يجب الوفاء
به هو العقد حال الافتراق» فيثبت المطلوب وهو كون مبدأ اللزوم الافتراق، فيجب
الوفاء بهذا العقد حال الافتراق مطلقاً سواء تفرقا بشراً أم بأزيد منه ، لحجية اطلاق
المتعلق أعني العقد في كل من الشك في أصل التقييد وزيادته .

وان كان التقييد راجعاً الى الحكم أي تخصيص وجوب الوفاء بحسب الأزمان
فيرتفع الاشكال أيضاً ، لأن مقتضى اطلاق دليل وجوب الوفاء ثبوته لموضوعه
– وهو العقد – على نحو الاستمرار من أول زمان وقوع العقد بالأولية الحقيقية، و اذا
تعذر فبالأولية الاضافية ، فاذا لم يكن الزمان الأول مبدأه كان الزمان الثاني مبدأه
لامحالة ، وأما تأخيره عن هذا الزمان الثاني فلا وجه له ، للزوم الاقتصار في تقييد
اطلاق الحكم على مقدار يساعده الدليل، فالاية الشريفة دلت على وجوب الوفاء
بكل عقد في جميع الأزمنة من زمان اجتماعهما في مجلس العقد، ومن زمان افتراقهما عنه
بشراً أو أزيد، فاذا خرج زمان اجتماعهما في المجلس عن لزوم الوفاء بالعقد وشك
بعد افتراقهما بخطوة أو خطوتين في بقاء الخيار فلا بد من التمسك باطلاق وجوب
الوفاء ، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد ، اذ المتيقن من التخصيص هو
زمان عدم افتراقهما عن نفس المجلس ، هذا كله في التخصيص من الابتداء .

وان كان التخصيص في الأثناء كالتخصيص بدليل خيار الغبن، فلا وجه للرجوع
الى العام لاثبات فوروية الخيار ، وذلك لفرض أن وجوب الوفاء بالمعاملة الغبنية

كما^١ إذا كان مخصصاً له من الأول لما^٢ ضر به في غير مورد دلالة،
فيكون^٣ أول زمان استمرار حكمه بعد زمان

حكم وحداني مستمر، وقد انقطع بتشريع خيار الغبن في حق المغبون بعد التفاته إلى الغبن، ولا معنى لدخول الفرد في العام بعد خروجه عنه، ومن المعلوم أن الالتزام بوجود الوفاء بالعقد بعد الالتفات إلى الغبن وعدم الأخذ بالخيار ليس التزاماً بلزوم الوفاء المتحقق قبل العلم بالغبن، لانقطاع ذلك الواحد المستمر بمجرد الاطلاع على الغبن، فلو ثبت بعده لكان مماثلاً له مفصلاً عنه، وإثبات الحكم المماثل مع تخلل العدم معناه الالتزام بجعلين لوجوب الوفاء، أحدهما قبل ظهور الغبن، وثانيهما بعد ظهوره. والالتزام بهذين الحكمين خلف، إذ المفروض كون الزمان ظرفاً محضاً لحكم العام لا قيماً له حتى يتعدد الحكم بتبع تعدد موضوعه.

فتحصل: أن منع مرجعية العام فيما كان الزمان ظرفاً له إنما يصح فيما إذا كان التخصيص في الأثناء، فلو كان في الابتداء أو الانتهاء لزم التمسك به.

(١) بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام، بأن يكون مانعاً عن حدوث حكم العام، وضميراً « حكمه، له » راجعاً إلى العام.

(٢) جواب « لو » يعني: لو كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لما ضرّ الخاص بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص، كما إذا ورد « أكرم العلماء تمام الشهر » ثم قال: « لا تكرم زيدا في اليوم الأول » فيتمسك بالعام لا كرام زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر لدلالة الخاص على أن مبدأ هذا الأكرام الوجداني المستمر من اليوم الثاني لا الأول. وكذا الحال إذا ورد المخصص في الأخير، كما إذا قال: « لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر » فالعام حجة من أول الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(٣) هذه نتيجة كون الخاص مخصصاً للعام من أول الأمر، وحاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس

دلالتة^(١) ، فيصح^(٢) التمسك بـ «أوفوا بالعقود» ولو خصص بخيار المجلس ونحوه^(٣) ، ولا يصح^(٤) التمسك به فيما اذا خصص بخيار لافي

البيع ، وبعد ثلاثة الحيوان ، حيث ان عموم وجوب الوفاء قد خصص بخياري المجلس والحيوان ، ففي زمانيهما - وهما زمانا كونهما في المجلس والأيام الثلاثة في الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد ، لكونهما زمانا دلالة الخاص عليهما .

(١) أي : دلالة الخاص ، وضمير « حكمه » راجع الى العام .

(٢) هذا متفرع على كون الخاص مخصصاً للعام من الأول ، وحاصله : أنه في صورة تخصيص العام من الأول يتشبه في زمان الشك - وهو غير زمان دلالة الخاص - بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص ، لما مر آنفاً من أن للعام عموماً أزمانياً كما أن له عموماً أفرادياً ، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى ، فكما يتشبه بالعام في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأفرادى ، فكذلك يتمسك به في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى .

(٣) كخيار الحيوان وخيار الغبن بناء على ثبوته حين العقد ، وكون العلم بالغبن كاشفاً عنه لاشترطاً له .

(٤) معطوف على « يصح التمسك » يعني : يصح التمسك بـ «أوفوا» ولا يصح التمسك به فيما اذا خصص «أوفوا» بخيار لافي أوله بل في أثناءه ، بأن انقطع استمرار وجوب الوفاء كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعدمضي مدة من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما ، وبخيار التأخير المتحقق فيما اذا باع شيئاً ولم يقبض الثمن ولم يسلم المبيع ، فانه يلزم البيع ثلاثة أيام ، فان جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعة ، والا فللبائع الخيار في فسخ البيع ، وبعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثة بـ «أوفوا» لانقطاع حكمه . ففرق بين التخصيص في الأول وبينه في الأثناء ، وهو : أن اطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان وان كان مقتضياً لثبوت اللزوم من الأول ، الا أن الخاص منعه عن ذلك بمقدار دلالتة ، وأما

في غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين فلا مانع منه ، ويكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام .

وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء ، فإنه قاطع لاستمرار حكمه ، والمفروض أن الزمان ظرف لا قيد له حتى يكون الموضوع أو المتعلق فرداً مستقلاً كي يرجع الشك في خروجه عن العام الى الشك في التخصيص الزائد ويتمسك فيه بالعام ، بل لا محيص حينئذ عن الرجوع الى استصحاب حكم الخاص .

(١) يعني : لافي أول العقد كخيار المجلس ، بل في أثناءه كالخيارات الحادثة بعد العقد . ونظيره في التكاليفيات ما اذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر ولا تكرم زيدا في اليوم الخامس عشر» فلا دلالة للعام على حكم اكرام زيد في ما بقي من الشهر ، لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاص في الأثناء .

(٢) لعله اشارة الى أنه بناء على ظرفية الزمان لكل من العام والخاص - كما هو المفروض - لافرق بين تخصيص العام من الأول وبين تخصيصه في الأثناء في عدم حجية العام فيما بعد زمان التخصيص ، لما قد يقال تارة : من امتناع التمسك بالعام مطلقاً اذا كان الحكم واحداً شخصياً لا واحداً نوعياً ، اذ كما يمتنع تقييده في الأثناء حذراً من لزوم الخلف ، لاستلزام بقاءه بعد التخصيص تعدد الحكم والمفروض وحدته ، فكذا يمتنع تقييده في الأول ، لامتناع تبعض البسيط ، لفرض أن المجموع حكم واحد شخصي ، وهذا الواحد الحقيقي كما يستحيل تعدده كذلك يستحيل تبعضه . وعليه فلا فرق في امتناع التقييد بين الابتداء والأثناء ، ولو قيد امتنع التمسك بالعام الدال على استمرار حكم واحد شخصي لكل فرد من أفرادهِ^(١) .

وأخرى : من الفرق بين استفادة العموم والاستمرار من دليل خارجي واستفادته من نفس دليل الحكم ، فإنه على الأول بتجه التفصيل بين التخصيص في الأثناء والابتداء ، كما اذا دل العموم على اثبات الحكم للفرد في الجملة ، ودل دليل آخر

على استمراره ، بأن يقول الجاعل : « ان حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر » ،
 فاذا خصص حكم هذا الفرد من الأول جاز الرجوع الى العموم ، لدلالة التخصيص
 على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص ، بخلاف
 تخصيصه في الأثناء ، لانقطاع الاستمرار . بخلافه على الثاني أعني ثبوت الاستمرار
 بنفس الدليل الأول الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام ، لاستفادة اللزوم
 والاستمرار معاً من آية وجوب الوفاء بالعقود ، ولا فرق في امتناع التمسك بالعام
 بين ورود التخصيص من الأول وفي الوسط ، لأن الحكم المستمر المدلول عليه
 بالاية الشريفة قد انقطع ، والمصنف يعترف بأن الحكم لو انقطع احتاج اثباته الى
 دليل ، ولا يكفي الدليل الأول لاثباته^(١) . (*) .

(*) لكن الظاهر متانسة تفصيل الماتن بين الابتداء والأثناء ، واندفاع كلا
 الاشكالين ، أما أولهما فبأن المفروض تكفل العام لأحكام شخصية لموضوعات
 كذلك ، واطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصية يقتضي اتصاله بنفس زمان
 انعقاد العقد ، وورود المخصص في الابتداء يزاحم هذا الاطلاق ويقدم عليه لأقوائته ،
 ونتيجة الجمع بين الدليلين أن مبدأ هذا الواحد الشخصي هو ما بعد زمان دلالة
 الخاص من دون لزوم تبعض البسيط أصلاً ، وانما يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص
 الى زمان افتراق المتبايعين أو غيره ، وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء ، فانه قاطع
 لاستمرار الحكم .

وأما ثانيهما فبما ذكرناه في توضيح كلام المصنف (قسده) فان دليل أصل
 لزوم العقد واستمراره وان كان هو الاية الشريفة لا غيرها ، الا أن دليل وجوب الوفاء
 هو الاية المباركة ، ودليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو اطلاقها الأزمانى ، وحينئذ
 فالفرق بين دليلى خيارى المجلس والغبن هو : أن الأول مانع عن الحكم المستمر ،
 والثاني رافع استمرار الحكم ، ومن المعلوم أن قاطع الاستمرار ورافعه يكون

وان كان^١ مفادهما على النحو الثاني^٢ فلا بد من التمسك بالعام
بلا كلام، لكون^٣ موضوع الحكم يلاحظ

(١) معطوف على قوله: «فان كان مفاد كل من العام والخاص» وإشارة الى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهو كون الزمان مفرداً وقيداً لكل من العام والخاص، ومحصله: أن الزمان ان كان قيداً لكل منهما كما اذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلاً فلا بد حينئذ من التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه كالساعة الثانية من النهار، بداهة أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لكونه شكاً في التخصيص الزائد، اذ المفروض أن للعام عموماً أزمانياً كعمومه الأفرادي كما تقدم توضيحه في شرح قوله: «والتحقيق». وضمير «مفادهما» راجع الى العام والخاص.

(٢) وهو كون الزمان مفرداً لكل من العام والخاص.

(٣) تعليل لقوله: «فلا بد من التمسك بالعام» وحاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كل ما ثبتت فرديته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحج» يشمل كل فرد من أفراد المستطيع، واذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضر ذلك بدلالته على وجوب الحج على سائر الأفراد. ففي المقام اذا كان الزمان مفرداً للعام لا يضر خروج فرد منه في زمان بدلالة العام على حكمه في غير زمان الخاص، اذ المفروض فردية ذلك الزمان أيضاً للعام، فيشمله حكمه، فالمراد بالحكم هو حكم العام.

بعد ثبوت أصل الحكم، اذ لو لم يجب الوفاء من أول الأمر لم يصدق قطع الاستمرار ورفع، فلا يجوز التمسك بالعام في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأول فانه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآية هو الحكم المستمر، وهذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد الى التفرق عن مجلس المعاملة، وعليه فلا يرد على المصنف ما أفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول وغيره.

هذا الزمان^(١) من أفرادهِ ، فله^(٢) الدلالة على حكمه ، والمفروض^(٣) عدم دلالة الخاص على خلافه .
وان كان^(٤) مفاد العام

(١) أي : ما بعد زمان الخاص ، فان الجلوس في الساعة الثانية في المثال المزبور أيضاً من أفراد الجلوس في كل آن ، فيتمسك بالعام أعني قوله : « اجلس في كل آن في المسجد » .

(٢) هذا متفرع على فردية ما بعد زمان الخاص للعام ، اذ لازم فرديته له دلالة العام عليه كدلالته على سائر أفرادهِ ، وضمير « فله » راجع الى العام ، وضمير « حكمه » الى « موضوع » المراد به ما بعد زمان الخاص كالجلوس في الساعة الثانية .

(٣) غرضه أن المقتضي لكون ما بعد الخاص محكوماً بحكم العام وهو دلالة العام عليه موجود ، والمانع عنه مفقود ، اذ المانع لا بد أن يكون هو الخاص ، وذلك منحصر بمقدار دلالته وهو زمان الخاص كالساعة الأولى في المثال المزبور ، وليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص ، لعدم المفهوم لدليل الخاص . وعليه فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص ، وضمير « خلافه » راجع الى « العام » ويمكن رجوعه الى « حكمه » .

(٤) معطوف على « فان كان » وإشارة الى القسم الثالث من الأقسام الأربعة وهو ما اذا كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص ، وحاصله : أنه لا يرجع فيه الى العموم كما لا يجري فيه الاستصحاب ، فلا بد في تعيين الوظيفة من الرجوع الى حجة أخرى . أما عدم مرجعية العام فيه فلغرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادهِ ، وقد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذي كان الزمان قيداً له . وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه فلتعدد الموضوع ، حيث ان زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان ، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع

على النحو الاول^(١) والخاص على النحو الثاني^(٢) فلا^(٣) مورد للاستصحاب ، فانه^(٤) وان لم يكن هناك دلالة

في زمان خاص الى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب الذي هو ابقاء حكم ثبت لموضوع قطعاً في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم ، اذ لا يصدق هذا الامسح ووحدة الموضوع في حالتي اليقين والشك ، فمع تعدد الموضوع يكون قياساً ، لاستصحاباً ، مثلاً اذا ورد « أكرم العلماء دائماً » بنحو يكون الزمان ظرفاً محضاً لاستمرار حكم كل واحد من أفرادها ، ثم ورد « لا تكرم زيدا يوم الجمعة » مع كون الزمان قيماً له ، لدخله في ملاك النهي عن اكرامه ، ففي يوم السبت وما بعده لا يتمسك بالعام ، لانقطاع حكمه ، ولا باستصحاب حرمة الاكرام ، لكون موضوعه لتقيده بالزمان مغايراً لحرمة الاكرام في يوم آخر على تقدير حرمة فيه ، ومن المعلوم أجنبية ذلك عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع بل وبوحدة المحمول أيضاً .

(١) وهو كون الزمان ظرفاً للعام لامفرداً له .

(٢) وهو كون الزمان قيماً ومفرداً للخاص .

(٣) جواب « وان كان » وقد عرفت وجه عدم مورديته الخاص للاستصحاب وهو تعدد الموضوع ، ضرورة أنه مسع قيديته الزمان للخاص يكون الموضوع المقيد بزمان الخاص مغايراً للموضوع المقيد بغير زمان الخاص ، ومن المعلوم تقوم الاستصحاب بوحدة الموضوع ، وعدم جريانه مع تعدده كما تقدم آنفاً .

(٤) الضمير للشأن ، وغرضه أن عدم جريان استصحاب الخاص في هذا القسم

ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه ، اذ المفروض عدمه ، حيث انه دائر بين العام والخاص ، ومن المعلوم عدم دلالة شيء منهما على حكم ما بعد زمان الخاص .

أما العام فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص ، وعدم كون ما بعد الزمان فرداً آخر للعام حتى يدل على حكمه ، اذ المفروض كون الزمان ظرفاً للعام ، لامفرداً له . وأما

أصلاً^١ ، إلا^٢ أن انسحاب الحكم الخاص الى غيره مورد دلالتة من^٣ اسراء حكم موضوع الى آخر ، لاستصحاب^٤ حكم الموضوع ، ولا مجال^٥ أيضاً للتمسك بالعام (٥) ،

الخاص فلعدم دلالتة الا على خروج خصوص المقيد بزمانه عن العام ، فلا يدل على خروج فرد آخر وهو ما بعد زمانه ، فالدلالة في ناحية كل من الخاص والعام مفقودة .

(١) أي : لالعام ولالخاص بشيء من الدلالات الثلاث كما مر آنفاً .
 (٢) غرضه بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي مانعية دليلي العام والخاص ، لعدم دلالتهما على حكم ما بعد زمان الخاص ، ومحصل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو تعدد الموضوع ، ضرورة أنه بعد فرض مفردية الزمان للخاص يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايراً لما هو الموضوع في زمانه ، فالجلوس في الساعة الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور غير الجلوس في الساعة الثانية التي هي بعد زمان الخاص ، ومع تعدد الموضوع عندنا ، وضمير «دلالته» راجع الى الخاص .

(٣) متعلق بـ « انسحاب » وتسرية حكم موضوع السى موضوع آخر قياس لاستصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف الا بحسب زماني اليقين والشك .
 (٤) معطوف على « اسراء » يعني : أن انسحاب حكم الخاص الى غير مورد دلالتة يكون من تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر ، لامن استصحاب حكم موضوع واحد .

(٥) معطوف على « فلا مورد للاستصحاب » يعني : لامورد للاستصحاب ، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام ، فلا بد من الرجوع الى غير الاستصحاب من الأصول العملية ، وهو في المقام أصالة البراءة ، حيث انه يشك بعد الزوال في وجوب الجلوس ، ومن المعلوم أن مرجع الشك في التكليف أصل البراءة .

(*) لما كان الغرض منع جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي دلالة

عموم العام أو استصحاب حكم المخصص ٧٠١
لما مر^(١) آنفاً ، فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول .
وان كان^(٢) مفادهما على العكس^(٣) كان^(٤) المرجع هو العام ،
للاقتصار^(٥) في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص ،

(١) في القسم الأول ، حيث قال : « لعدم دلالة للعام على حكمه ، لعدم دخوله على حدة في موضوعه ، وانقطاع الاستمرار بالخاص » .

(٢) معطوف على « فان كان » وهو اشارة الى القسم الرابع أعني ما اذا كان الزمان مفرداً للعام وظرفاً للخاص ، والمرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام ، اذ المفروض أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضاً من أفراد العام ، ويشك في تخصيصه زائداً على التخصيص المعلوم ، وقد قرر في محله مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص ، ومع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لامجال لاستصحاب حكم الخاص أصلاً ، لعدم جريان الأصل مع الدليل .

(٣) وهو مفردية الزمان في العام وظرفيته للخاص .

(٤) جواب « وان كان » وضمير « مفادهما » راجع الى العام والخاص .

(٥) تعليل لمرجعية العام في هذه الصورة ، وحاصله : الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن ، وهو مقدار دلالة الخاص ، ففي غيره يرجع الى العام ، لكونه شكاً في التخصيص الزائد ، وضمير « تخصيصه » راجع الى العام .

العام والخاص أيضاً على مورد الشك كان الأولى بيان وجه عدم دلالتها عليه أولاً ثم التعرض لوجه عدم جريان استصحاب حكم الخاص ثانياً ، فلو قيل هكذا : « وان لم يكن هناك دلالة أصلاً للعام ولا للخاص حتى يرجع اليهما ، اذ في العام ما مر آنفاً ، وفي الخاص كون غير مورد دلالة موضوعاً آخر ، الا أن انسحاب حكم الخاص الى غير مورد دلالة قياس ، لأنه تسرية حكم موضوع السى آخر ، لا استصحاب حكم لموضوع ، فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول » كان أوفق بالميزان الطبيعي لبيان المطلوب .

ولكنه^١ لولا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً ، لما^٢ عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو^٣ صح استصحابه ، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيًا^٤

(١) الضمير للشأن ، يعني : ولكن لولا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص لكان استصحاب حكم الخاص مرجعاً في هذه الصورة ، إذ المفروض ظرفية الزمان له المستلزمة لوحدة الموضوع في مورد دلالة الخاص وغيره الموجبة لعدم كون الاستصحاب فيه تسرية حكم موضوع السى موضوع آخر حتى يكون قياساً لاستصحاباً ، ولذا يرجع إليه إذا ابتلي العام بمانع ، كما إذا كان له معارض أو علم اجمالاً بتخصيصه بين مورد الشك وغيره ، وغير ذلك مما يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية ، كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» وخصصه بقوله : «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» وكان المنهي عنه أصل الاكرام لاختصاصية وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيداً له ، ثم قال : «لا يجب اكرام العلماء» فيسقط العامان بالتعارض ويستصحاب حكم الخاص أعني الحرمة .

(٢) تعليل لاستصحاب حكم الخاص ، وحاصله كما مر آنفاً : أن مقتضى ظرفية الزمان في الخاص صحة استصحاب حكمه في غير مورد دلالاته ، لوحدة الموضوع في زمني الخاص وما بعده ، لكن العام مانع عن جريانه ، لدلالاته على حكم ما بعد زمان الخاص .

(٣) المراد بهذا النحو هو ظرفية الزمان للخاص لا قيدته له ، إذ مع الظرفية لا تنظم وحدة الموضوع ، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص . ومع القيدية تنظم وحدته ويتعدد الموضوع ، ومع تعدده لا يجري الاستصحاب ، وضمير «استصحابه» راجع الى الحكم .

(٤) قال شيخنا الأعظم : «الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال : ان أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل

واثباتاً^(١) في غير محله (٥)

العموم الى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله: أكرم العلماء كل يوم، فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لوقال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيدا يوم الجمعة، اذا فرض أن الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب. وان أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثم خرج فرد في زمان، وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول».

ومحصل كلامه في طرف النفي هو: أنه في صورة ظرفية الزمان للعام لا يرجع الى العام في صورة الشك، ومنتضى اطلاق حكمه بعدم مرجعية العام هو عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذاً في الخاص ظرفاً كالعام، وكونه قيداً. كما أن مقتضى اطلاقه عدم الفرق أيضاً بين كون الخاص مخصصاً من الابتداء كخيارى المجلس والحيوان، ومن الأثناء كالخيارات الحادثة بعد العقد. وقد عرفت أن المصنف اعترف بالاطلاق الأول وأنكر الاطلاق الثاني، وادعى صحة الرجوع الى العام اذا كان التخصيص من الأول، وعدم صحته اذا كان التخصيص في الأثناء مع كون الزمان ظرفاً، فعدم صحة الرجوع الى العام مع ظرفية الزمان مختص بالتخصيص في الأثناء. هذا في اطلاق كلامه في طرف النفي.

(١) محصل كلام الشيخ (قده) في طرف الاثبات هو: أن اطلاق الرجوع الى استصحاب حكم الخاص فيما اذا كان الزمان ظرفاً للعام يشمل ما اذا أخذ الزمان مفرداً للخاص وان كان ظرفاً في العام. وهذا الاطلاق أيضاً في غير محله، لما عرفت من أن مفردية الزمان توجب تعدد الموضوع في زمان الخاص وما بعده، ومع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاص الى غير زمانه عن الاستصحاب

(*) لا يخفى أن في تقريرات سيدنا الفقيه صاحب الوسيلة قدس سره توجيه

الى القياس ، فاطلاق كلامه في اثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله ، بل لا بد من تقييده بما اذا أخذ الزمان ظرفاً فيه لا قيماً ومفرداً له ، والا فلا يجري فيه الاستصحاب ، بل يرجع فيه الى سائر الاصول العملية .

فالمنحصر: أن اطلاق كلامه (قده) في نفي مرجعية العام مخدوش ، لأنه مرجع فيما اذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء . وكذا اطلاق كلامه في اثبات مرجعية الاستصحاب ، لما عرفت من تقييد مرجعيته بما اذا كان الزمان ظرفاً في الخاص ، وأما اذا كان قيماً له وان كان ظرفاً للعام فلا مجال لاستصحابه ، بل يرجع الى سائر الاصول .

ولا يخفى أن تفصيل المصنف في طرف الخاص بين ظرفية الزمان وقيديته قد تعرض له بعض أعلام تلامذة الشيخ أيضاً ، فراجع شرح الميرزا الاشتياني والشيخ التبريزي صاحب الأوثق ، فانهما ذكرا الأقسام الأربعة المذكورة في المتن قدس الله تعالى أسرارهم وشكر مساعيهم وجزاهم عن العلم وأهله خير الجزاء ، ووقفنا لاقتفاء آثارهم .

تقسيم الشيخ العام والخاص باعتبار الزمان الى قسمين - لالى أقسام أربعة كما صنعه المصنف - بالملازمة بين اعتباري أخذ الزمان في العموم مع اعتباري أخذه في الخاص أيضاً ، فاذا كان قيماً في العام كان قيماً في الخاص أيضاً ، وكذلك اذا كان ظرفاً في العام^(١) .

أقول : ان كان الأمر كذلك كان ما أفاده الشيخ صواباً ، لأنه مع قيديته الزمان لا محبص عن التشبث بالعام ، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد ، والمفروض أن الزمان في الخاص قيماً أيضاً ، ولا وجه معه للتمسك بالاستصحاب ، لتعدد الموضوع . ومع ظرفية الزمان لا بد من التمسك بالاستصحاب ، لأنه في الخاص أيضاً ظرف ، ووحدة الموضوع محفوظة فيه ، فلا محبص عن جريان الاستصحاب .

وعلى ما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع في الخلد مقامه يكون النزاع بين الشيخ والمصنف صغروباً لا كبروباً ، لأن المسلم عند الكل عدم الرجوع الى الاستصحاب مع تعدد الموضوع ، والمفروض أن الزمان اذا كان قيداً للخاص فلامحالة يتعدد به الموضوع سواء أكان الزمان حينئذ ظرفاً للعام أم قيداً له ، غاية الأمر أنه اذا كان قيداً له يرجع الى العام ، لأن مرجع الشك حينئذ الى الشك في التخصيص الزائد ، واذا كان ظرفاً له لا يرجع الى شيء من العام والخاص ، بل الى استصحاب حكم الخاص ، هذا .

ولكن لم نظفر في كلام الشيخ بما يدل على الملازمة التي احتملها ، وهو (قده) أعلم بما قال ، وذلك توجيه وجيه رافع للنزاع حقيقة ، اذ النزاع الصغروي لا يعد نزاعاً .

ويحتمل أن يكون نظر الشيخ (قده) الى حال العام فقط من حيث جواز التمسك به وعدمه ، وأن جواز التمسك به انما هو فيما اذا كان الزمان قيداً له ، وأما اذا كان ظرفاً له فلا يصح التمسك به وان كان قيداً في الخاص ، فملاك جواز التشبث بالعام هو لحاظ قيدية الزمان فيه سواء أكان كذلك في الخاص أيضاً أم كان ظرفاً فيه ، وهذا لا ينافي عدم جواز التمسك بالعام لأجل المعارضة اذا كان الزمان ظرفاً له . وأن كلامه ليس مسوقاً لبيان حكم الخاص . ويمكن الذب عن كلام الشيخ في صورة قيدية الزمان بأنه (قده) مثل للخاص بقوله : « لانكرم زيدا يسوم الجمعة » ومع تفيد حرمة الاكرام بهذا الزمان لا معنى لاستصحاب حكمه ، لتعدد الموضوع ، وقد جزم الشيخ والمصنف بعدم جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان ، لانتهاء الموضوع بعد انقضائه على ما تقدم في التنبيه الرابع .

وعليه فما أورده المصنف على الشيخ من لزوم التفصيل في طرف الخاص بين ظرفية الزمان وقيدية قد تظن له الشيخ أيضاً ، فلا يبقى مجال للإيراد عليه نعم لا بأس بتفصيل المصنف بين التخصيص في الأثناء وغيره .

و كيف كان فتوضيح المقام منوط ببيان أمرين :

الأول : أن الزمان في دليل العام اما أن يكون قيماً للحكم أو موضوعه واما أن يكون ظرفاً لهما ، وفي كل منهما يتصور على نحوين . أما على القيدية فلأنه قد يلاحظ مجموع آتات الزمان على وجه الارتباط قيماً واحداً نظير العام المجموعي بحيث لو خلا آن واحد عن وجود الموضوع أو الحكم لارتفع من أصله كما هو أحد الاحتمالين في الصوم من أنه الامساك المتقيد بكونه في مجموع النهار من حيث المجموع ، لانتفاء المأمور به بعصيانه بخلو أن من آتات النهار عن الامساك تعمداً .

وقد يلاحظ كل قطعة من الزمان المأخوذ في الدليل قيماً مستقلاً بنحو يتكثر الموضوع أو الحكم بعدد القطعات المأخوذة في الدليل اجمالاً ، وينفرع عليه صيرورة الموضوع الواحداني موضوعات متعددة ويتبعها أحكام متعددة ، فان انقسام العام الى المجموعي والاصولي كما يجري في العموم الافرادي كذلك يجري في العموم الأزمانى ، غير أن الارتباط والاستقلال يلاحظان في العموم الافرادي بالنسبة الى الأفراد العرضية ، وفي العموم الأزمانى بالنسبة الى أجزاء الزمان الطولية . وأما على الظرفية فتارة يكون مفاد العام اثبات حكم شخصي مستمر لكل فرد من أفراد موضوعه المستمر على نحو غير قابل للتكثير ولو تحليلاً بحيث لو انقطع حكم هذا الشخص لم يكن الخطاب العام متكفلاً لشخص هذا الفرد ، كما اذا قال : « أكرم العلماء دائماً » بنحو كان أخذ الزمان لمحض الإشارة الى استمرار الحكم لادخله بتمامه أو بقطعاته في الحكم أو الموضوع حتى يكون قيماً كما كان في القسم الأول ، ثم قال : « لا تكرم زيدا يوم الجمعة » حيث لا يتكفل ذلك العموم الافرادي لحكم اكرامه بعد يوم الجمعة .

وأخرى يكون مفاده اثبات حكم سنخي لطبيعة الموضوع القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على وجه الاطلاق بالنسبة الى الحالات والأزمان .

وهذا القسم وان اتحد حكماً مع ما اذا كان الزمان مكرراً للموضوع، لتعدد الاطاعة والعصيان في كل منهما، إلا أنهما يختلفان من جهة كيفية لحاظ الشارع، فان جعل كل قطعة من الزمان قيماً للمعاملة مقدار من المصلحة به كما هو الحال في الموقنات انحل العام بحسب الأزمان كانه حلاله بحسب الأفراد، لكونه حينئذ عاماً استغراقياً.

وان جعل الزمان ظرفاً له كان متعلق الحكم هو الطبيعة السارية ووجودها السعي، فلا انحلال بحسب الأفراد، وانما يلاحظ الامتثال والعصيان بالاضافة الى نفس الطبيعة. قال المصنف في الحاشية: «انه لا ينافي استمرار حكمه على وحدته تعدد اطاعته ومعصيته، بل هو قضية استمراره»^(١).

ويتربط على الحكم الشخصي والسنخي في صورة ظرفية الزمان جواز التمسك بالعام مطلقاً اذا خصص في الأثناء أو في الابتداء في القسم الثاني كما سيأتي. وما تقدم من كيفية أخذ الزمان في الحكم أو الموضوع راجع الى مقام الثبوت. وأما مقام الاثبات فاستفادة كل واحد من الظرفية والقيدية منوطة بدلالة الدليل سواء أكان قرينة متصلة بالعام أم دليلاً خارجياً، وسواء أكان الخطاب أمراً أم نهياً، وسواء كان مصب العموم الزماني متعلق الحكم كقوله: «يجب اكرام العلماء في كل زمان أو مستمراً» وبين أن يكون مصبه نفس الحكم من الوجوب أو الحرمة كقوله: «يجب مستمراً اكرام كل عالم» أو «أن اكرام العلماء واجب بوجوب مستمر» ونحو ذلك. ويمكن بيان الاستمرار بدليل منفصل فيقول: «أكرم العلماء» ثم يقول هذا المطلوب مستمر الى الابد.

ومثال ظرفية الزمان للحكم الواحد بالنوع وجوب الوفاء بالعقود المبحوث عنه في هذا التنبيه، وذلك لانحلاله بعمومه الأفرادي الى كل عقد صادر من كل مكلف له أهلية المعاملة، وبعمومه الأزماني الى وجوب الوفاء بكل عقد من أول حدوثه

الى الأبد. وليس هذا اللوجوب واحداً شخصياً، بل هو حكم واحد مستمر لموضوعه أعني الوفاء الملحوظ على نحو الطبيعة السارية بمعنى عدم لحاظ خصوصية كل وفاء في كل آن ، بل بلحاظ سريان الوفاء الواحد في جميع الأزمنة .

ويدل على وحدته الطبيعية دون الشخصية أن البائع لو وفى بعقده في زمان ولم يف به في زمان آخر كان مطيعاً تارة وعاصياً أخرى، ومن الواضح أن وجوب الوفاء لو كان واحداً شخصياً لكانت اطاعته باستمرار الوفاء بالبيع في الزمان المستمر بحيث يكون انقطاع الوفاء في بعض الأزمنة موجباً لسقوط الأمر بالوفاء رأساً ، مع أنه لا ريب في وجوب الوفاء بالبيع في الأوقات المتأخرة .

وليس وجوب الوفاء في كل آن لأجل قيام مقدار من مصلحة الوفاء بنفس قطعات الزمان حتى يندرج في ما اذا كان الزمان قيداً مكثراً للموضوع أو الحكم، وذلك لتوقف القيدية على احراز دخل نفس الزمان في الحكم أو موضوعه ، ومن المعلوم أن الزمان ليس مقوماً لمصلحة الوفاء. مضافاً الى أن الأصل في الزمان هو الظرفية لا القيدية كما تقدم في التنبيه الرابع .

هذا ما يتعلق بالأمر الأول ، الذي أشرنا فيه الى كيفية أخذ الزمان في العموم ثبوتاً واثباتاً . ولا يخفى أن للمحقق النائيني (قده) تفصيلاً آخر في مقام الاثبات والاستظهار من الدليل، وهو الفرق بين كون مصب العموم الزماني متعلق الحكم ونفسه ، فحكم بالرجوع الى عموم العام في الأول، وباستصحاب حكم المخصص في الثاني ، وحمل عليه كلام الشيخ الأعظم^(١)، لكنه مع كونه خلاف ظاهر كلام الشيخ (قده) لا يخلو في نفسه من المناقشة التي تعرض لها المحققان العراقي والاصفهاني ، فراجع^(٢) .

الأمر الثاني : أن التخصيص متوقف على عدم كون الحكم واحداً شخصياً كما اذا قال : « أكرم زيدا العالم مرة واحدة » فإنه لا معنى لتخصيصه لبساطته ،

(١) فوائد الأصول ، ١٩٧/٤ ، الى ٢٠٠

(٢) نهاية الأفكار ، ٢٢٨/٤ ، نهاية الدراية ، ١١٨/٣ ، ١١٩

فلو ورد خطاب آخر كان معارضاً له لامخصصاً، فصحة التخصيص منوطة بتعدد الحكم سواء تعدد الانشاء كما اذا قال : «أكرم العلماء» فانه في قوة انشاءات متعددة بعدد أفراده ، أم لم يتعدد كما اذا قال: «تواضع للفقير» فان المنشأ هو طبيعة التواضع، فوحده نوعياً لاشخصية، فالمتكلم يقصد البعث الى طبيعة التواضع للفقير، ولذا يصح تقييده بقوله : «ولا تواضع له اذا صار فاسقاً» ومقتضى تعلق طبيعي البعث بطبيعي التواضع هو تعلق فرد من الوجوب بفرد من التواضع، ولأجله يتعدد اطاعته وعصيانه ، مع أن الواحد الشخصي له امثال واحد وعصيان كذلك .

وبوضوح ما ذكرناه في الأمرين تعرف أن الحق في المقام ما حكي عن ثاني المحققين في جامع المتاصد من فورية خيار الغبن معللاً له «بأن العموم في أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنة ، والا لم ينتفع بعمومه» فان ظاهره توقف الانتفاع بعمومه الأفرادي على الملازمة بينه وبين العموم الأزماني ، والا كان جعل اللزوم لكل فرد من أفراد العقود لغواً ، فان البيع من أجلي أفراد العقود المتداولة ، فاذا كان وجوب الوفاء به مختصاً بأن وقوعه وجاز فسخه في سائر الانات لم يترتب فائدة على هذا اللزوم ، بل ربما يختل به النظام ، فلا بد في دفع هذا المحذور من عموم وجوب الوفاء لجميع الأزمنة .

وعليه فلا يتم ما فصله الشيخ والمصنف بين قيديّة الزمان وظرفيته، فان الزمان وان كان ظرفاً في ظاهر الآية الشريفة ولا دخل له في مصلحة الوفاء بالعقد ، الا أن المجعول حيث كان طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء بكل عقد فورود المخصص سواء أكان في الابتداء أم في الأثناء لا يمنع التمسك بالعام في غير زمان دلالة الخاص ، وذلك لأن للآية الشريفة دالتين :

احدهما : دلالتها على العموم الأفرادي بمقتضى الجمع المحلي باللام ، فتدل على وجوب الوفاء بكل عقد .

وثانيتها : دلالتها على اطلاقها الأزماني والأحوالي من حيث خصوصيات

الزمان والأحوال الطارئة على العقد ، لا بمعنى الجمع بين قطعات الزمان حتى يكون عاماً مجموعياً ويلزم خلف فرض ظرفية الزمان لحكم واحد مستمر ، بل بمعنى أن الشارع لاحظ جميع خصوصيات طبيعة الزمان الوجداني ورفضها ، لعدم دخل شيء منها في نفس مصلحة الوفاء بكل عقد .

وحيث كان في الآية الشريفة حجتان كان مقتضى عمومها الفردي وجوب الوفاء بكل عقد، ومقتضى اطلاقها الأزمانى ثبوت هذا الحكم له في الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصية محددة له ولا بعدمها .
والتخصيص تارة يكون باخراج نفس الفرد كخروج العقود الجائزة عن عموم وجوب الوفاء بكل عقد، فعقد الوكالة مثلاً خارج عن هذا العموم الفردي في جميع الأزمنة، إذ لا يندرج في العام بعد خروجه عنه، لأنه تخصيص فردي، فخروجه يكون بقول مطلق. وفي هذا الفرض لا معنى للشك في شمول حكم العام له أصلاً، فهو نظير قوله : «أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيد العالم أبداً» فان خروج زيد عن العموم يكون فرادياً فيعم جميع الأزمان والحالات الطارئة عليه ، لتبعية كل من العموم الأزمانى والأحوالى للعموم الفردي، فلا يبقى لهما موضوع بعد خروج الفرد عنه. وأخرى يكون التخصيص بلحاظ بعض أزمنة وجود الفرد أو بعض حالاته بحيث لولا دليل المخصص كان اطلاق العام أزمانياً وأحوالياً شاملاً له ، كما اذا قال : «أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيداً في الخامس عشر من هذا الشهر» أو «لا تكرم زيداً حال فسقه» ونحو ذلك، فان أصالة العموم كما تكون حجة في الشك في أصل التخصيص والتخصيص الزائد، كذلك أصالة الاطلاق حجة في الشك في كليهما، إذ المفروض أن اكرام زيد ليس واحداً شخصياً، بل هو واحد نوعي قابل للتقييد. والتخصيص الوارد على عموم الآية الشريفة بأدلة الخيارات أو غيرها من هذا القبيل .

فعموم الآية أزمانياً وأحوالياً يدل على وجوب الوفاء بالبيع مثلاً في كل حال

من أول حدوثه الى الأبد ، وأدلة الخيارات تدل على عدم وجوب الوفاء به في بعض الحالات أو الأزمنة ، ولا توجب خروج أصل البيع عن فرديته لعنوان العقد ، فدليل خيار المجلس يدل على جواز المعاملة مادام المتبايعان في المجلس ، ودليل خيار الغبن يدل على عدم وجوب الوفاء بالبيع الغبني حين ظهور الغبن ، وهكذا سائر أدلة الخيارات ، فانها لا توجب تخصيص الفرد واخراجه عن العموم ، وانما تقيد اطلاق ذلك الوفاء الوحداني المستمر سواء أكان زمان التقييد قصيراً أم طويلاً ، ولو شك في طول زمان المقيد وقصره كان المرجع أصالة الاطلاق .

وحيث كان المقصود التمسك في المقام باطلاق الآية فلا فرق فيه بين التخصيص في الابتداء والانتها والثناء بعد أن كان المجعول طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء في طبيعي الزمان ، وليست وحدة الوفاء الواجب شخصية حتى يتوهم تبعض الواحد وتجزئة البسيط كما تقدم بيانه في الأمر الأول .

نعم فرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات في كون أفراده طولية ، لأن الأفراد والوفاءات طولية باعتبار أجزاء الزمان المتلاحقة وجوداً ، بخلاف أفراد سائر المطلقات فانها عرضية مجتمعة في الوجود كاطلاق الرقبة الشامل للعالم والجاهل والأبيض والأسود ، لكنك خبير بعدم كون طولية الأفراد فارقة ولا قاذحة في التمسك بأصالة الاطلاق .

فتلخص مما ذكرناه أن أصالة الاطلاق في مثل الآية الشريفة هي المرجع في الشك في التقييد الزائد ، ولا يجدي فرض ظرفية الزمان للعام في المنع من التمسك به مطلقاً كما لعله مقتضى كلام الشيخ أو في خصوص الأثناء كما التزم به المصنف هنا وفي الحاشية ، وذلك لما عرفت من أن وحدة وجوب الوفاء ليست شخصية بل نوعية ، واطلاق هذا الواحد النوعي حجة في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد ، فتأمل في المقام فانه به حقيق . وقد اعتمدنا في كثير مما تقدم على افادات العلمين المحققين العراقي والاصفهاني ، فراجع كلاميهما لمزيد الاطلاع على أنظارهما الشريفة .

الرابع عشر^(١) : الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات

الاصحاب (هـ) هو خلاف^(٢) اليقين ، فمع^(٣) الظن بالخلاف فضلاً عن

التنبية الرابع عشر : المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين

(١) الغرض من عقد هذا التنبية الذي جعله في الرسائل الأمر الثاني عشر هو تنقيح ما يراد بالشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، فإن معرفة الموضوع مما لا بد منه في احراز حكمه ، وحيث ان الشك يطلق تارة على خصوص تساوي الاحتمالين في مقابل الظن الذي هو رجحان أحد الاحتمالين ، وأخرى على الأعم - وهو خلاف اليقين الشامل لمتساوي الاحتمالين وراجحهما ومرجوحهما أعني الشك والظن والوهم - تصدى غير واحد من الاصوليين لبيان المراد منه .

(٢) هذا معناه الأعم الشامل للشك والظن والوهم كما مر آنفاً، ووجه الظهور هو جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصراً فسي اليقين بالخلاف ، فما لم يحصل هذا الناقض يبنى على اليقين السابق وان حصل الظن بخلافه ، الا مع قيام الحجة على اعتباره .

(٣) هذه نتيجة أعميته ، اذ مع تساوي الاحتمالين كما هو المصطلح من الشك لا يندرج شيء من الظن بالخلاف والوفاق في الشك بمعناه الاصطلاحي .

(*) الظاهر الاستغناء عن هذا البحث بعد تعرض الأخبار لنقض اليقين باليقين

وبعد تسليم تقدم الأمارات غير العلمية حكومة أو غيرها على الاستصحاب ، ضرورة أن خلاف اليقين ان كان ما تساوى طرفاه فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه ، سواء أكان المراد بالشك في المحاورات هذا المعنى كما هو المتبادر أم غيره ، وكذا اذا كان أحد طرفيه راجحاً - المعبر عنه بالظن - ولم يقم دليل على اعتباره ، اذ الناقض لليقين السابق ليس الا اليقين بالخلاف على ما هو صريح أخبار الباب ، فالظن غير المعبر سواء أكان عدم اعتباره لأجل دلالة دليل خاص عليه أم لعدم دليل على اعتباره مما تشمله أخبار الاستصحاب سواء أكان الشك شاملاً له لغة أم لا .

الظن بالوفاق بجري الاستصحاب . ويدل عليه^(١)

(١) أي : ويدل على كون الشك خلاف اليقين أمور، هذا أولها، وبيانها: أن غير وأما الظن المعتبر فلحكومة الأمارات على الاستصحاب كما سيأتي إنشاء الله تعالى يقدم على الاستصحاب ويتصرف لأجل حكومتها في اليقين الناقض ويراد به الحجة على خلاف اليقين السابق .

فالمتحصل : أنه بناء على حجية الاستصحاب من باب التعبد لثمره لهذا البحث ، لعدم دخل للمعنى اللغوي أو العرفي للشك فيه ، لتعين المراد به من نفس أخبار الباب سواء وافق معناه اللغوي أو العرفي أم خالفه ، وذلك المعنى المراد هو خلاف اليقين أي الحجة ، سواء أكان طرفاه متساويين أم أحدهما راجحاً مع موافقته للحالة السابقة أو مخالفته لها بشرط عدم قيام حجة عليه، إذ معه يقدم على الاستصحاب حكومة وان كان موافقاً له كما قرر في محله .

وكذا الحال بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي ، لامكان اجتماعه مع الظن الشخصي على خلافه إلا مع تقييد حجيته بعدم قيامه على خلافه. وبناء على اعتباره من باب الظن الشخصي لا محيص عن اعتبار الاستصحاب في خصوص حصول الظن الشخصي على طبق الحالة السابقة وعدم اعتباره بدونه وان لم يحصل الظن الشخصي على خلافها .

فتلخص: أنه ينبغي جعل معيار البحث في المراد بالشك المعتبر في باب الاستصحاب دليل اعتباره ، لا المعنى اللغوي أو العرفي ، فان كان دليل اعتباره الروايات كان المراد بالشك خلاف اليقين الشامل للظن والشك والوهم .

وان كان دليل اعتباره الظن ، فان أريد به الظن النوعي كان الاستصحاب حجة حتى مع الظن الشخصي على خلاف الحالة السابقة كما مر آنفاً إلا مع التقييد بعدم قيام الظن الشخصي على خلافها .

وان أريد به الظن الشخصي على طبق الحالة السابقة كانت حجية الاستصحاب مختصة بهذه الصورة ، ولا يكون حجة في غيرها سواء حصل الظن الشخصي على خلاف الحالة السابقة أم لم يحصل .

— مضافاً^(١) الى أنه كذلك لغة^(٢) كما في الصحاح^(٣)، وتعارف^(٤) استعماله فيه في الاخبار في غير باب^(٥) — قوله^(٦) عليه السلام في أخبار الباب :

واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين، بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي مجمع البحرين «الشك الارتباب، وهو خلاف اليقين، ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً كما نقل عن أئمة اللغة، فقولهم : خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئين سواء استوى طرفاه أم رجع أحدهما على الآخر^(١).
(١) هذا اشارة الى الأمر الأول، وضمير « أنه » راجع الى الشك .
(٢) قد عرفت عبارة مجمع البحرين وظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه، وقوله « كذلك » أي : خلاف اليقين .

(٣) قال فيه : « الشك خلاف اليقين » ومثله ما في القاموس .
(٤) معطوف على « أنه » يعني : ومضافاً الى تعارف استعماله، وهذا اشارة الى الأمر الثاني، ومحصله : استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات وأخبار قاعدة التجاوز بل وبعض الاصول العملية، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين، وتحقيقه مو كول الى محله من الفقه .
(٥) يعني : في أبواب متعددة كباب الشك في الركعات وقاعدتي التجاوز والفراغ وغيرها، وضمير « استعماله » راجع الى « الشك » وضمير « فيه » الى « خلاف اليقين » .

(٦) فاعل « ويدل » وهذا اشارة الى الأمر الثالث، ومحصله : أنه يدل على ارادة «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب من موارد نبه عليها شيخنا الأعظم أيضاً .

منها : قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى المتقدمة : «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث انه يحدد ناقض اليقين باليقين، وقد ثبت في محله أن التحديد يفيد الحصر، فان تحديد الكفر بألف ومأتي رطل عراقي مثلاً ينفي الزيادة على

« ولكن تنقضه بيقين آخر » حيث ^(١) ان ظاهره أنه في بيان تحديد ما

هذا المقدار والنقيصة عنه، ففي المقام ينفي حصر الناقض باليقين كل ما هو خلاف اليقين من الشك المصطلح والظن والوهم، غاية الأمر أن الظن المعبر كالعلم في الاعتبار .

وبالجملة : يدل هذا الحصر بقرينة التحديد أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب دليل حجية الأمارات غير العلمية الحجة، فكأنه قيل : « لا تنقض اليقين الا بالحجة على خلافه » .

ومنها: قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة أيضاً : « لا حتى يستقين أنه قد نام » توضيحه : أن اطلاق جواب الامام عليه السلام بعدم وجوب الوضوء على من تيقن الطهارة وعرضته الخفقة والخفتان بحيث لم يلتفت الى تحريك شيء في جنبه مع ترك استفصاله عليه السلام بين افادة الخفقة - التي هي من أمارات النوم عادة - للظن بالنوم وعدمها مع افادتها له أحياناً (يدل) على أن الحكم المذكور أعني عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف ولو حصل الظن بالخلاف، فلا بد أن يراد بالشك حينئذ خلاف اليقين، فيدل على اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى مع الظن بالخلاف .

ومنها: قوله عليه السلام: « ولا تنقض اليقين بالشك » تقيده: أنه عليه السلام - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء الا بعد اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك، وهذا النهي بقرينة ذلك الحكم المغيا باليقين بالخلاف أي النوم يراد بالشك في جملة النهي خلاف اليقين، الذي هو مطلق يشمل الشك والظن والوهم، وهذا ما يتعلق بظاهر عبارة المتن، وهو لا يخلو مما تقف عليه في التعليقة من المسامحة .

(١) هذا تقريب دلالة « ولكن تنقضه بيقين آخر » على ارادة خلاف اليقين من الشك في أخبار الاستصحاب، وقد عرفت تقيده بقولنا: « حيث انه يحدد ناقض اليقين باليقين... الخ » وضميراً « ظاهره، أنه » راجعان الى « قوله » وضمير « به » راجع الى « ما » الموصول .

ينقض به اليقين، وأنه^(١) ليس الا اليقين. وقوله^(٢) أيضاً: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» بعد السؤال منه عليه السلام عما اذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، حيث^(٣) دل باطلاقه مع ترك الاستفصال (*) بين ما اذا أفادت هذه الأمانة^(٤) الظن وما اذا لم تفده، بداهة^(٥) أنها لو لم تكن

(١) معطوف على «أنه» وضميره راجع الى الموصول، يعني: وأن ما ينقض به اليقين ليس الا اليقين، واذا انحصر الناقض باليقين فلا محالة يراد بالشك خلاف اليقين.

(٢) معطوف على «قوله» وهذا أيضاً من الصحيحة الاولى لزرارة.
(٣) هذا تقريب الاستدلال بالجملة المذكورة، وقد مر آنفاً توضيحه، وضميرا «باطلاقه» والمستتر في «دل» راجعان الى «قوله» و«بعد السؤال» ظرف لـ «قوله».

(٤) وهي الخفقة والخفتان، حيث انهما أمارتان تفيدان الظن بالنوم تارة ولا تفيدانه أخرى.

(٥) غرضه اثبات صحة الاطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال، توضيحه: أن الأمانة المزبورة لما كانت مفيدة للظن بالنوم ولو نادراً كان لاستفصال الامام عليه السلام عن افادتها للظن وعدمها مجال، فترك الاستفصال حيث يفيد الاطلاق وعدم وجوب اعادة الوضوء مطلقاً سواء أفادت هذه الأمانة الظن بالنوم أم لم تفده،

(*) لاجابة الى ترك الاستفصال في استظهار الاطلاق، بل صراحة قوله عليه

السلام: «حتى يستيقن» في التحديد وكون غاية وجوب اعادة الوضوء هي الاستيقان بالنوم كافية في ارادة خلاف اليقين من الشك، ومغنية عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترك الاستفصال. كما أن الشيخ (قده) لم يتمسك بهذا الاطلاق، حيث قال: «ومنها قوله عليه السلام: حتى يستيقن، فانه جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بين منه».

مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً على^(١) عموم النفي لصورة الافادة. وقوله^(٢) عليه السلام بعده^(٣) : « ولا ينقض اليقين بالشك » (٥) أن^(٤) الحكم في المغيا^(٥) مطلقاً^(٦) هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى.

وضمير « أنها » راجع الى الأمانة .

(١) متعلق بقوله : « دل » والمراد به « عموم النفي » نفسي وجوب الوضوء في كلنا صورتي الظن بالخلاف - أي بحصول النوم - وعدمه ، وضميرا « له » في كلا الموضوعين راجعان الى الظن .

(٢) معطوف على قوله : « قوله » يعني : ويدل عليه قوله عليه السلام بعده : « ولا ينقض اليقين بالشك » وهو اشارة الى المورد الثالث المتقدم بقولنا : « ومنها : قوله عليه السلام : ولا ينقض اليقين بالشك ... الخ » .

(٣) أي : بعد قوله عليه السلام : « لا حتى يستيقن أنه قد نام » وقد عرفت أن جملة « ولا ينقض اليقين بالشك » بنفسها لا تصلح لاثبات ارادة خلاف اليقين من الشك ، بل لا بد من ضم جملة « حتى يستيقن أنه قد نام » اليها ، ولا حاجة الى مثل هذا الاستدلال التكلفي مع امكان اثبات المطلوب بغيره بلا تكلف ، كقوله عليه السلام : « ولكن ينقضه بيقين آخر » كما صنعه الشيخ .

(٤) الصواب دخول « على » على « أن » وهو متعلق به « يدل » يعني : ويدل قوله عليه السلام على ... الخ .

(٥) وهو قوله عليه السلام : « لا حتى يستيقن أنه قد نام » .

(٦) يعني : وان كان الظن على خلافه فلا بد من البناء على الوضوء المعلوم سابقاً حتى مع الظن بخلافه .

(*) الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف ، اذ المظنون أن مورد استشاده هو

بعينه ما استشهد به الشيخ من قوله : « ومنها قوله عليه السلام : ولكن ينقضه بيقين آخر ، فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين » لعدم دلالة نفس

وقد استدل عليه^(١) أيضاً بوجهين آخرين :
 الاول : الاجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن
 بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار .
 وفيه : أنه^(٢) لا وجه لدعواه^(٣) ولو سلم اتفاق الاصحاب على

(١) أي : واستدل على كون الشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين
 آخرين - غير الوجوه الثلاثة المتقدمة - أولهما الاجماع ، والمستدل بهما هو الشيخ
 الأعظم في الرسائل ، ومحصل الوجه الأول منهما الذي هو الأمر الرابع من الامور
 المستدل بها على المدعى هو الاجماع القطعي على حجية الاستصحاب مع الظن
 بالخلاف بناء على اعتباره من باب الاخبار والتعبد ، لامن باب الظن .

(٢) هذا جواب الاستدلال بالاجماع ، وهو ينحل الى وجهين :
 أحدهما : عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف ، اما
 لما قيل : من كون المسألة مستحدثة ، وأنه لم يكن لها في كلمات المتقدمين على
 المفيد (قده) عين ولا أثر . واما لاختلاف من تعرض لها في حجته مطلقاً ، أو في
 خصوص الشك الذي تساوى طرفاه .

ثانيهما : أنه بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور يحتمل استنادهم في ذلك الى
 ظهور الاخبار المشار اليها فيه ، ومع هذا الاحتمال يخرج عن الاجماع التعبدي
 الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام الى الاجماع المدركي الذي لا يصلح للركون
 اليه كما لا يخفى ، وضمير «أنه» للشأن ، وضمير «اعتباره» راجع الى الاستصحاب .
 (٣) أي : لدعوى الاجماع ، وهذا اشارة الى الوجه الثاني المذكور بقولنا
 « ثانيهما انه بعد فرض ثبوت الاتفاق ... الخ » .

عدم نقض اليقين بالشك على ارادة خلاف اليقين منه ، بخلاف « ولكن ينقضه
 ييقين آخر » فانه يدل على عدم نقض اليقين بالوضوء الا باليقين بالنوم ، فلا
 ينقض بغير اليقين وان كان ظناً بالخلاف .

الاعتبار^(١) ، لاحتمال^(٢) أن يكون ذلك^(٣) من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه .

الثاني^(٤) : أن الظن غير المعتران علم بعدم اعتباره

- (١) أي : اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف ، وهذا اشارة الى الوجه الأول وهو عدم ثبوت الاتفاق ، ومقتضى الترتيب تقديم الوجه الثاني على الأول بأن يمنع أولاً نفس الاتفاق، وثانياً اعتباره على فرض تسليمه، لاحتمال مدر كيته .
- (٢) تعليل لقوله : «لاوجه لدعواه» وحاصله : أنه مع احتمال استناد المجمعين الى الروايات لا يصلح هذا الاجماع للحجية ، لاحتمال مدر كيته .
- (٣) أي : اتفاق الأصحاب ، وضمير « عليه » راجع الى الاعتبار مع الظن بالخلاف .

(٤) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به الشيخ وهو الأمر الخامس من الامور المستدل بها على المدعى ، وبيانه : أن الظن على خلاف اليقين السابق ان كان عدم اعتباره لقياس الدليل الخاص عليه كالظن القياسي ، فمعنى عدم حجيته عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه ، ولازم هذا الفرض جريان الاستصحاب في صورة قيامه على خلاف اليقين السابق كصورة عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين ، لأن من آثار تنزيل وجوده منزلة عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجريانه مع عدمه .

وان كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجيته كالشهرة الفتوائية ونحوها من الظنون غير المنهي عنها بدليل خاص فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين انما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع ، ومن البديهي عدم جوازه ، وذلك لأن الحكم الواقعي وان لم يكن مشكوكاً في الزمان اللاحق بل مظلون العدم لقيام الظن على خلافه ، الا أن الحكم الفعلي المعلوم في السابق يكون مشكوك البقاء في اللاحق ، لأن جواز المضي على طبق الظن بارتفاعه مشكوك أيضاً ، فيصير الحكم الفعلي مشكوكاً فيه فعلا بعد ما كان متيقناً سابقاً ، وهذا بنفسه

بالدليل^(١) فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع ، وأن^(٢) كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده . وان كان^(٣) مما شك في اعتباره ، فمرجع^(٤) رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك ، فتأمل جيداً^(٥) .

موضوع أدلة الاستصحاب من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق .

(١) أي: الدليل الخاص كالظن القياسي، حيث انه نهي عن اتباعه بنص خاص.
 (٢) عطف تفسيري لقوله: « ان وجوده » ومحصله كما مر توضيحه: أن معنى وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده ، فكما لو لم يتم الظن القياسي على خلاف الحالة السابقة كان الاستصحاب جارياً ، فكذلك لو قام على خلافها، وضمير « فمعناه » راجع الى « عدم اعتباره » وضمائر « وجوده، كعدمه، عدمه ، وجوده » راجعة الى « الظن » .
 (٣) معطوف على « ان علم » والأولى أن يقال: « وان شك في اعتباره » لكنه عين عبارة الشيخ (قده) ، وكيف كان فهو اشارة الى صورة كون عدم حجية الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره ، وقد مر توضيحه آنفاً بقولنا: « وان كان عدم اعتباره لعدم الدليل ... الخ » .

(٤) جواب « وان » وقوله: « بسببه » متعلق بـ « رفع » وضميره راجع الى الظن المشكوك الاعتبار ، وقوله: « الى نقض » متعلق بـ « مرجع » .

(٥) لعله اشارة الى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك الاعتبار، اذ لا بد في صدقه من اتحاد متعلق اليقين والشك حتى يكون الشك في بقاء نفس ما كان على يقين منه ، ومن المعلوم أن الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق بسبب تعلق الأمر بآخر وهو حجية الظن ، فرفع اليد عن اليقين حينئذ نقض لليقين بالظن لا بالشك .

والحاصل: أن المشكوك هو الحجية ، وهي غير المتيقن السابق ، فلم يتحد

وفيه : أن قضية عدم اعتباره - لالغائه^(١) أو لعدم^(٢) الدليل على
اعتباره - لا يكاد^(٣) يكون الا عدم اثبات مضمونه (٥) به تعبداً ليرتب

متعلقا اليقين والشك ، فتدبر .

(١) كما في الصورة الاولى وهي قيام الدليل الخاص على عدم اعتبار الظن
كالقياس ، وضميراً « اعتباره ، لالغائه » راجعان الى الظن .

(٢) معطوف على « لالغائه » وهو الصورة الثانية أعني عدم اعتبار الظن لأجل
عدم الدليل على اعتباره ، فاللام في « لالغائه » و« لعدم » تعليل لعدم اعتبار الظن .
(٣) خبر « أن قضية » يعني : لا يكاد يكون مقتضى عدم اعتبار الظن في كلتا صورتين
المزبورتين الا عدم اثبات مضمون ذلك الظن به شرعاً ، فاعتباره يوجب ثبوت
مضمونه كذلك . وتوضيح ما أفاده في الجواب عن الأمر الخامس الذي ذكره شبخنا
الأعظم (قدمه) هو : أن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس عقداً ايجابياً وهو ترتيب
آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعبر حتى يجري فيه
الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك ، بل مقتضاه عقد سلبي وهو عدم ثبوت
المظنون بهذا الظن ليرتب عليه آثاره الشرعية ، فلر كان متيقناً بطهارة ثوبه مثلاً ، ثم
شهد عدل واحد بنجاسته ، وقلنا بعدم اعتبار شهادة عدل واحد في الموضوعات ،
فان معنى عدم اعتبار شهادته عدم ثبوت نجاسة الثوب بها ، لاثبوت آثار الشك
بها التي منها الاستصحاب ، اذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الايجابي ، وتنزيل الظن
غير المعبر منزلة الشك في الآثار الشرعية .

وبالجملة : فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له ، بل معناه عدم
ثبوت مضمونه شرعاً ، وعليه فهذا الأمر الخامس لا يصلح لاثبات اعتبار الاستصحاب
مع الظن بالخلاف ، بل لابد من الرجوع الى الوجوه الاخر في اثباته .

(*) الأولى ابداله بـ « المظنون به » يعني : لا يكاد يكون الا عدم اثبات الحكم

المظنون بالظن غير المعبر تعبداً .

عليه آثاره^(١) شرعاً ، لا ترتيب^(٢) آثار الشك مع عدمه ، بل لا بد حينئذ^(٣) في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الاصول العملية من الدليل^(٤) ، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه^(٥) على اعتبار الاستصحاب^(٦) ،

(١) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان الى المظنون بالظن غير المعبر ،

و ضمير « مظنونه ، به » راجعان الى الظن غير المعبر .

(٢) معطوف على « عدم » فان نفي النفي اثبات ، يعني : أن مقتضى عدم اعتبار

الظن عدم اثبات مظنونه به ، لا ترتيب آثار الشك عليه ، فقوله : « لا ترتيب » اشارة

الى العقد الايجابي ، كما أن قوله : « الا عدم اثبات مظنونه » اشارة الى العقد

السلبى ، و ضمير « عدمه » راجع الى « الشك » والمراد بهذا الشك هو المتساوي

طرفاه بناء على كونه هو الظاهر من أخبار الاستصحاب ، والظن غير الشك ، فلا بد

في حكم الظن غير المعبر القائم على خلاف الحالة السابقة من الرجوع الى غير

الاستصحاب ، ففي مسألة الموضوع مع أمارة النوم يرجع الى قاعدة الاشتغال الفاضية

بلزوم احراز الطهارة للصلاة مثلاً .

(٣) أي : حين عدم اقتضاء الظن غير المعبر العقد الايجابي .

(٤) متعلق بـ « لا بد » يعني : بعد نفي العقد الايجابي - وهو ترتيب آثار الشك

على الظن غير المعبر - لا بد في تعيين الوظيفة مع الظن غير المعبر من الرجوع

الى غير الاستصحاب .

(٥) أي : مع الظن غير المعبر ، يعني : بناء على دلالة الأخبار على اعتبار

الاستصحاب في خصوص الشك المصطلح - وهو متساوى طرفاه ، وعدم دلالتها على

اعتباره مع الظن بالخلاف - لا بد في تشخيص الوظيفة من الرجوع الى غير أخبار

الاستصحاب ، لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف ، الا اذا قام دليل آخر على

اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك .

(٦) لما فرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المتساوي

طرفاه .

فلا بد^(١) من الإنتهاء الى سائر الاصول بلاشبهة ولا ارتياب ، ولعله أشير
اليه^(٢) بالامر بالتأمل^(٣) ، فتأمل جيداً .

(١) جواب « فلو » اذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح
فلا محيص عن الرجوع الى غيره من سائر الاصول العملية في صورة الظن بالخلاف ،
ففي الظن بالفراغ يرجع الى قاعدة الاشتغال ، وفي الظن بالتكليف يرجع الى
أصالة البراءة .

(٢) أي : أشير الى الاشكال المزبور وهو عدم اقتضاء الظن غير المعبر للعقد
الاجبايي أعني ترتيب آثار الشك عليه ، وضمير « لعله » للشأن .

(٣) حيث قال الشيخ الأعظم : « وان كان - يعني الظن غير المعبر - مما شك في
اعتباره ، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض
اليقين بالشك ، فتأمل جيداً » .

تتمة^١: لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء

اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

(١) الغرض من بيانها التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب، وهما: بقاء الموضوع وعدم أمانة معتبرة في مورده، إذ معها لا تنصل النوبة إلى الاستصحاب لحكومتها عليه. ولا يخفى أنه كان المناسب ذكر جميع الشرائط في موضع واحد قبل التنبيهات، خصوصاً بقاء الموضوع، لنقوم الاستصحاب به، فالتعبير عنه بالشرط مبني على المسامحة.

وكيف كان فقد تعرض لتفصيل هذين الشرطين في طي مقامين: المقام الأول في اعتبار بقاء الموضوع، والثاني في عدم أمانة معتبرة ولو على وفاقه.

أما المقام الأول، فتوضيحه: أنه لما كان موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء الموجود السابق في الزمان اللاحق اقتضى ذلك بالضرورة اتحاد متعلقَي اليقين والشك وجوداً واختلافهما في الحدوث والبقاء فقط، إذ مع اختلافهما وجوداً لا يصدق الشك في بقاء الموجود السابق، بل يكون شكاً في حدوث شيء آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب، فلا مجال لجريانه سواء أكان اعتباره من باب التعبدأم الظن، إذ لا يتفاوت هوية الاستصحاب باختلاف دليل اعتباره، فإذا كان «زيد عادل» مثلاً معلوماً لنا يوم الجمعة، وشككنا يوم السبت في بقاء عدالته كان الشك في بقائها مورداً للاستصحاب، فينبغي عليها، إذ البناء عليها ابقاء لها، كما أن رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بها بالشك فيها. وأما الشك في عدالة عمرو فلا يكون البناء عليها ابقاء لعدالة زيد، كما أن رفع اليد عنها ليس نقضاً لليقين بعدالة زيد بالشك فيها.

هذا بالنسبة إلى وحدة الموضوع. وكذا الحال في اعتبار وحدة المحمول، فإذا علم بعدالة زيد ثم شك في علمه لم يكن ترتيب آثار عدالته جرياً على اليقين السابق بها، لكونها معلومة بقاء أيضاً، كما أن عدم ترتيب آثار علمه ليس نقضاً

اشترط بقاء الموضوع في الاستصحاب ٧٢٥

الموضوع وعدم "أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه"^(٢) ، فهاهنا مقامان:

المقام الأول^(٣): أنه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع ، بمعنى^(٤)

لليقين بعدالته ، وهذا واضح .

وبالجملة : فالبقاء لا يصدق الا بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعاً

ومحمولاً ، وانحصار اختلافهما باليقين والشك .

(١) معطوف على «بقاء» وهذا اشارة الى الشرط الثاني وهو عدم أمانة معتبرة

ولو على وفاق الاستصحاب ، لحكومتها عليه . كما أن ما قبله اشارة الى الشرط

الأول .

(٢) أي: على وفاق الاستصحاب، كما اذا كان شيء معلوم الطهارة سابقاً وشك

في بقائها ، وقامت بينة على طهارته ، فانه يبنى على طهارته للينة للاستصحاب .

(٣) وهو الكلام في بقاء الموضوع ، ومحصله : أنه لا اشكال في اعتبار بقاء

الموضوع في الاستصحاب ، لأنه ادامة الوجود السابق في ظرف الشك ، اما

بالتعبد واما بغيره . ثم ان التعبير ببقاء الموضوع مذكور في كثير من الكلمات ،

مع أنه لا بد من بقاء المحمول أيضاً ، ولعل الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته أو

لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته .

(٤) وقريب من هذا التعبير عبارة حاشية المحقق الاشتياني (قده) حيث قال:

« المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون القضية المشكوكه في الان

اللاحق عين القضية المتيقنة في الان السابق ... الخ » .

وبيان أوضح : يعتبر في الاستصحاب كون القضية المشكوكه عين القضية

المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ونسبة كالمثال المتقدم « زيد عادل » من دون اختلاف

بيسّن القضيتين الا في ادراك النسبة ، لكونها في احدهما معلومة وفي الاخرى

مشكوكه . وبالجملة : فالقضيتان متحدتان في جميع وحدات التناقض الا في زمان

النسبة باليقين والشك .

وغرضه من التعبير باتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة بدلا عن التعبير ببقاء

اتحاد القضية المشكوكة مع المثبقة موضوعاً كاتحادهما حكماً ،

الموضوع دفع توهم ، وهو : أن التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجي ، لظهور « البقاء » في استمرار الحادث ، وحينئذ يختص ذلك بما اذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات المترتبة كالقيام والقعود والعدالة والاجتهاد ونحوها مما يكون موضوعها موجوداً خارجياً . وأما اذا كان المحمول نفس الوجود الذي هو أول محمول يحمل على الماهيات فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغني عن الاستصحاب ، اذ مع العلم بوجود زيد في الزمان الثاني لا معنى لاستصحاب وجوده فيه .

وبالجملة : فاشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما اذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات الثانوية، وعدم كونه عاماً لجميع الموارد التي منها كون المحمول نفس الوجود كقولنا : « زيد موجود » . وقد أجاب الشيخ الأعظم (قده) عن هذا الاشكال بما ملخصه : أن المراد ببقاء الموضوع بقاءه على نحو معروضيته للمستصحب، ففي استصحاب قيام زيد يكون الموضوع وجوده الخارجي، لأنه كان سابقاً معروضاً للقيام، وفي استصحاب وجود زيد يكون الموضوع تفرره الماهوي لا وجوده الخارجي ، اذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده الخارجي معروضاً للوجود ، والا يلزم أن يكون معنى القضية « زيد الموجود موجود » ومن المعلوم فساده .

وبالجملة : فاستصحاب كل من المحمول الأولي - وهو الوجود - والمحمول الثانوي كالقيام والقعود صحيح ، غاية الأمر أن الموضوع في الأول هو الماهية المجردة عن الوجود الذهني والخارجي، وهي باقية في زمان الشك في وجود زيد مثلاً ، فيصح استصحابه ، لبقاء معروضه وهو الماهية الممكنة القابلة للوجود. كما أن الموضوع في المحمول الثانوي كالقيام هو الوجود الخارجي ، فالموضوع في « زيد قائم » مثلاً هو « زيد الموجود » ففي ظرف الشك في القيام يكون الموضوع أي معروض المستصحب - الذي هو القيام أيضاً - وجود زيد في الخارج. هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ (قده) في بيان المراد ببقاء الموضوع في

ضرورة^(١) أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء (هـ) بل في الحدوث ،

الاستصحاب ، ودفع الاشكال المزبور عنه بما عرفت .
والمصنف (قده) عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الاشكال المذكور حتى يحتاج الى دفعه بما أفاده الشيخ ، بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في حاشية الرسائل ارادة معنى واحد سواء عبر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين ، قال فيها : «فالموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده ، لكن مع جميع القيود في عروضة عليه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً» ومن المعلوم أن وحدة الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين .

ولعل التعبير ببقاء الموضوع ناظر الى أهميته في الكلام للاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص ، أو الى بقاءه بوصف موضوعيته ، فانه بهذا المعنى لا ينفك عن وحدة المحمول والنسبة ، فيحصل الاتحاد في القضيتين ، والأمر سهل بعد وضوح المطلب .
(١) استدلل المصنف على اعتبار وحدة القضيتين بنفس أدلة الاستصحاب الدالة على أن المتيقن سابقاً المشكوك لاحقاً لا يجوز نقضه ورفع اليد عنه ، وذلك بوجهين : أحدهما : بموضوع تلك الأدلة أعنى الشك في البقاء ، وثانيهما بمحمولها أعنى النهي عن النقض ، وقوله : «لا يكون الشك في البقاء» اشارة الى الوجه الأول ومحصله : أن الشك في البقاء الذي يتقوم به الاستصحاب لا يصدق الا بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكه موضوعاً ومحمولاً ، اذ بدونها لا يكون الشك في البقاء ، فاذا كانت عدالة زيد متيقنة ثم صارت عدالة عمرو مشكوكه لا يصدق الشك في بقاء عدالة زيد على الشك في بقاء عدالة عمرو ، بل هو شك في أمر آخر . وضمير « أنه » للشأن ، وضمير « بدونه » راجع الى « اتحاد القضيتين » .

(*) قد يقال : ان هذه الكلمة مستدركة ، لكفاية نفس الشك في الدلالة على وحدة القضيتين ، اذ لزوم هذا الاتحاد انما هو من أجل اضافة الشك في المتيقن لامن أجل اضافة الشك الى بقاء المتيقن ، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن كما في قاعدة اليقين لكان مقتضياً أيضاً للاتحاد ، وعليه فكلمة البقاء مستدركة^(١) .

ولارفع " اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى " لا يحتاج الى زيادة بيان واقامة برهان .

(١) معطوف على « الشك » يعني : ولا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في مورد الشك نقض اليقين بالشك، وهذا هو الدليل الثاني على اعتبار بقاء الموضوع، وحاصله : أنه مع تعدد الموضوع فسي القضيتين المتيقنة والمشكوكه لا يصدق محمول أخبار الاستصحاب وهو النهي عن نقض اليقين بالشك .

وبالجملة : هذان الدليلان مما يستفاد من نفس الأخبار .

وقد اعتمد الشيخ على هذا الدليل الثاني ، حيث انه جعله عدلا لاستحالة انتقال العرض، وقال: «واما الآن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق» .

(٢) وهو ما أفاده بقوله : «بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة موضوعاً... الخ» اذا عرفت معنى بقاء الموضوع بكلا تقربيه للذين أفادهما العلمان الشيخ

المصنف (قدهما) فاعلم : أن الفرق بينهما هو جريان الاستصحاب في المحمولات المترتبة كالعدالة والقيام وغيرها ولومع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجاً،

لكنه غير ظاهر، فان الاستصحاب وان كان هو التعبد بنفس المتيقن الذي صار مشكوكاً فيه ، الا أن الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب حيث لا اهمال فيه ولا

اطلاق له بالاضافة الى الحدوث والبقاء ، فلا بد أن يكون هو الشك المضاف الى البقاء، اذ لولا هذه الاضافة لشمّل الشك في ما يقين به سابقاً كلا من الشك الطارىء

والساري ، لصدق الشك في المتيقن على كل من الاستصحاب وقاعدة اليقين، وانما يختلفان من حيث المتعلق ، فان كان الحدوث متعلق الشك انطبق على القاعدة ،

وان كان البقاء متعلقه انطبق على الاستصحاب، ولما كان المنسالم عليه دلالة جملة من الأخبار ظهوراً أو صراحة بقربنة المورد على الاستصحاب فلا محيص من اضافة

الشك الى البقاء كيلا يلتبس بالشك في الحدوث الذي هو مورد القاعدة . وعليه فتعبير المصنف بقوله : « الشك في البقاء » متين جداً .

والاستدلال^(١) عليه « باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر،

بل ومع العلم بارتفاعها أيضاً، كما اذا شك في بقاء عدالة زيد مع العلم بموته فضلاً عن الشك فيه، وذلك لأن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه كما عليه المصنف صادق عليه، لأن نفس القضية المعلومة وهي «زيد عادل» صارت مشكوكه، والعلم بموت زيد فضلاً عن الشك فيه لا يوجب خلافاً في موضوعها ولا في محمولها كما لا يخفى.

وعدم جريان الاستصحاب في تلك المحمولات مبني على اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحو كان موجوداً حال اليقين به كما عليه الشيخ، لأن الموضوع في زمان اليقين كان موجوداً خارجياً، وفي زمان الشك لا يكون كذلك، ولذا لا يجري هو (قده) استصحاب العدالة الا على فرض الحياة، والمصنف يجريه فيها باعتبار عينيه قضية اليقين بعدالة زيد مثلاً مع الشك فيها ولو مع الشك في حياته، بل ومع العلم بموته، نظراً الى عينيه القضيتين المتيقنة والمشكوكه عرفاً. والحاصل: أن بقاء الموضوع عند الشيخ (قده) عبارة عن كون الموضوع في القضية المشكوكه على النحو الذي كان في القضية المتيقنة من الوجود الخارجي والذهني والتفري، وعند المصنف (قده) عبارة عن اتحاده عرفاً في القضية المتيقنة والمشكوكه سواء أكان وجوده بقاء من سنخ وجوده حدوثاً أم لا، كما اذا شك في عدالة زيد بعد موته، فان وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجياً، وفي زمان الشك يكون تقريراً.

وهنا احتمال ثالث، وهو اعتبار بقاء الموضوع خارجاً في ظرف الشك، وسيأتي

بيانه عند شرح كلام المصنف انشاء الله تعالى.

(١) المستدل بهذا الدليل العقلي جمع من الأصحاب كصاحب الفصول والمناهج وتبعهما شيخنا الأعظم (قدم) حيث قال في الخاتمة: «ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فاذا أريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان يبقى في غير محل وموضوع،

لتقومه^(١) بالموضوع وتشخصه^(٢) به

وهو محال .

واما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض ، وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد ، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده... الخ» فانه قد استدل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بما حاصله لزوم أحد محذورين من جريانه مع عدم احراز موضوعه. توضيحه : أنه اذا جرى الاستصحاب في بقاء العارض للموضوع الذي لم يعلم وجوده لاحقاً لزم (اما) بقاء العرض بلا موضوع ، وهو محال ، للزوم بقاء المعلول بلاعلة ، حيث ان الموضوع من علة تشخص العرض في الخارج، فيمتنع بقاؤه بلا موضوع (واما) انتقاله الى موضوع آخر ، وهذا أيضاً مما لا يمكن الالتزام به ، لعدم كونه ابقاء لنفس ذلك العارض ، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، اذ البقاء هو الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً، مثلاً اذا كانت عدالة زيد متيقنة سابقاً وأريد استصحابها مع الشك في بقاء زيد ، فلا يعلم أن استصحابها هل يكون ابقاء لعدالة زيد أم لا ؟ هذا .

مضافاً الى : لزوم تحقق العرض ولو آناً ما لا في موضوع، مع وضوح انعدامه بانتفاء موضوعه كانتفاء كل معلول بانعدام علته .

(١) تعليل لاستحالة انتقال العرض، وقد أوضحناه بقولنا : « مضافاً الى تحقق

العرض ولا آناً لافي موضوع » وضمير « لتقومه » راجع الى العرض .

(٢) قال المحقق الطوسي (قده) في التجريد : « والموضوع من جملة المشخصات »^(١) فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه فيزول شخصه كما في الشوارق^(٢)، مثلاً امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون الا بالمحل والموضوع ، لاشتراكهما في ماهية البياض ولوازمها وأجزائها، وحيث ان الماهية المبهمة لا تتحقق في الخارج ، ولا وجود للعرض بدون معروضه ، كان تشخص

(١) كشف المراد ، ص ٨٢ ، طبع صيدا (٢) شوارق الالهام ، ص ٢٦٦

غريب^(١) ، بداهة أن استحالته^(٢) حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبداً ،

العرض منوطاً بتشخص موضوعه ، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضاً ، لانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه ، وهذا معنى كون الموضوع من جملة المشخصات. وضمير «تشخصه» راجع الى العرض ، وضمير «به» الى الموضوع. (١) خبر قوله: «والاستدلال» واشكال عليه بما أفاده المصنف وبعض تلامذة الشيخ كالمحقق الاشباني (قدم) ^(١) ومحصله : أن البقاء على قسمين حقيقي وتعبدى والأول لا ينفك عن معروضه ، والا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العارض بلامحل ، وانتقال العرض من موضوع الى آخر . والثاني لا يستلزم شيئاً من هذين المحذورين ، اذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب كالعدالة مثلاً في ظرف الشك في بقائها ، وهذا حكم ظاهري مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعاً على العدالة المشكوكة ، وليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعية حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين .

وعليه فلأمانع من الحكم ببقاء المحمول تعبداً بمعنى لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك في بقاء موضوعه كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة والاجتهاد والزوجية وغيرها شرعاً مع الشك في موضوعاتها ، كما هو الحال في مثل قاعدة تطهارة والحلية ، حيث ان الشارع حكم بحلية وطهارة مشكوكهما كاللباس حتى تجوز الصلاة فيه ، وكذا الحال في سائر التنزيلات التعبدية .

(٢) أي: أن استحالة انتقال العرض حقيقة كما هو مقتضى البرهان العقلي المذكور لاستلزام استحالة انتقال العرض تعبداً كما هو مقتضى الاستصحاب ، لأنه حكم ظاهري كما عرفت آنفاً ، وضمير «لأستحالته» راجع الى «انتقال» .

ولا يخفى أن المصنف اقتصر هنا في رد الدليل العقلي بإمكان انتقال العرض تعبداً من موضوعه الى موضوع آخر كما عرفت توضيحه . ولكنه في الحاشية جعل إمكان التعبد بالعرض ولو بدون احراز معروضه جواباً عن كلا شقي الدليل أعني استحالة الانتقال والبقاء بلا موضوع ، قال فيها : «فإن المحال إنما هو الانتقال

والالتزام^(١) بآثاره شرعاً (هـ) .

والكون في الخارج بسلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة لا بحسب وجوده
تعبداً ...»^(١) .

(١) عطف تفسيري لقوله : « تعبداً » ، فان التعبد هو الالتزام بالانثار شرعاً .
فتحصل : أن البرهان العقلي المزبور يثبت استحالة انتقال العرض حقيقة من
موضوع الى آخر، ولا يثبتها تعبداً حتى يكون دليلاً على اعتبار بقاء الموضوع في
الاستصحاب ، بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق نقض اليقين مع
بقائه وعدم صدقه بدونه .

(*) وللمصنف في الحاشية اشكال آخر على هذا الاستدلال وتبعه جمع، وهو
اشكال الأخصية، قال فيها: « مع أنه أخص من المدعى، فان المستصحب ليس دائماً
من مقولات الأعراض، بل ربما يكون هو الوجود، وليس هو من احدى المقولات
العشر ، فلا جوهر بالذات ولا عرض وان كان بالعرض ...»^(٢) .

لكن يمكن أن يقال: ان ظاهر الدليل العقلي المتقدم وان كان اختصاصه بالعرض
المقابل للجوهر، وهو يوهم أخصيته من المدعى كما أفاده، الا أنه لا يرد عليه الاشكال
بعد ملاحظة أمرين نبه عليهما الشيخ الأعظم، أحدهما: تفسير موضوع الاستصحاب
بمعروض المستصحب ، وثانيهما : تصريحه بجريان الاستصحاب في الوجود
العيني والذهني والأمر الاعتباري الذي موطنه وعاء الاعتبار الذي هو برزخ بين
الوجودين ، بل وجريانه في العدم أيضاً .

وبالنظر الى هذين الأمرين لا بد أن يكون مقصوده بالعرض المستحيل انتقاله
الى معروض آخر أو بقاؤه بلا معروض هو كل ما يقابل الذات ويحمل عليها، وهذا
المعنى ينطبق على الوجود الجوهرى والعرضي وعلى العدم الذي معروضه الماهية
كاستصحاب عدم زيد ، وعلى استصحاب الحكم الشرعي ، ولامشاحة في اطلاق
العرض على ما يقابل الذات ، فان الوجود عارض الماهية، مع أن الوجود ليس

اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ٧٣٣

وأما^١ بمعنى احراز وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه^٢ ، لتحقق^٣ أركانه بدونه .

(١) معطوف على قوله : « بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة » وهذا اشارة الى المعنى الثالث لبقاء الموضوع الذي أشرنا اليه بقولنا : « وهنا احتمال ثالث وهو احتمال بقاء الموضوع خارجاً » وقد نسب هذا المعنى الى صاحب الفصول ، ومحصل ما حكى عنه في ذلك هو : أن الشك في بقاء الموضوع خارجاً يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه ، لكن يرتفع هذا المانع بجريان الاستصحاب أولاً في نفس الموضوع ثم في حكمه ثانياً ، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته يجري الاستصحاب أولاً في حياته وثانياً في عدالته .

وبالجملة : فاحراز بقاء الموضوع ولو تعبداً معتبر في استصحاب عارضه ، وهو كاف في جريانه ، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريانه .
(٢) أي : في جريان الاستصحاب في المستصحب الذي هو عارض الموضوع كالعدالة التي هي من عوارض الحياة .

(٣) تعليل لقوله : « فلا يعتبر قطعاً » ومحصله : عدم توقف استصحاب العارض على احراز الموضوع خارجاً بعد عدم كون الشك في العارض ناشئاً من الشك من سنخ المقولات العرضية المصطلحة .

ولعل تعبير شيخنا الأعظم في جملة كلامه : « لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج الى ابقاء حياة زيد » قرينة على أن المراد بالعرض هو مطلق المحمول ، لعدم كون العدالة حكماً بمعناه المصطلح .

وعليه فمحمتم كلام الشيخ من العرض هو مطلق المحمول ، حيث يستحيل انتقاله من موضوعه كاستحالة بقاءه بلا موضوع . ولعله لما ذكرناه أغمض المصنف عن اشكال الأخصية ولم يتعرض له في المتن ، فتأمل . والاشكال الوارد على الدليل العقلي هو ما في المتن من عدم تقوم الابقاء التعبدي ببقاء الموضوع واقعاً ، مضافاً الى اشكال الميرزا من أنه تبعيد للمسافة .

نعم^١ ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الاثار ، ففي

في الموضوع كنشو الشك في عدالة زيد من صدور فعل منه أوجب الشك في سقوطه عن العدالة ، فان استصحاب العدالة بعد موت زيد يجري ان كان لها أثر كجواز تقليده ولو بقاء على القول به ، فان زيدا كان عادلا سابقاً وصارت عدالته مشكوكة لاحقاً ، للشك في زوال ملكاته بالموت مثلاً ، فأركان الاستصحاب من اليقين والشك متحقفة ، ورفع اليد عن عدالته نقض لليقين بالشك .

فان قلت : ان مقتضى قاعدة « ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له » هو تحقق المثبت له في الخارج ، اذ مع عدم وجود مثل زيد في وعاء الخارج كيف يحمل عليه عارضه كالقيام والعدالة ونحوهما من المحمولات المترتبة على الماهية بلحاظ وجودها العيني ؟ وعليه فما هو ظاهر عبارة الفصول من اعتبار احراز وجود المعروض خارجاً ليس الا مقتضى تفرع وجود العرض على وجود معروضه ، ولا سبيل لانكاره .

قلت : لا تقتضي قاعدة الفرعية المتقدمة الا اناطة ثبوت شيء بثبوت المثبت له في الوعاء المناسب للعروض والحمل ، فان كان ظرف العروض الوجود الخارجي اعتبر وجود المعروض خارجاً كما هو الحال في المقولات العرضية كزيد قائم ، وان كان ظرف العروض الذهن اعتبر وجود المعروض ذهنياً كما في « الانسان نوع » ، فان المتصف بالنوعية ليس مصداق الانسان حتى يلزم وجوده في الخارج أخذاً بقاعدة الفرعية ، بل الموضوع هو الانسان الكلي الذي لاموطن له الا الذهن . وعليه فلا بد من الفرق بين كون المستصحب من الامور الخارجية أم الذهنية كما أفاده الشيخ ومن تبعه . وضمير « أركان » راجع الى الاستصحاب ، وضمير « بدونه » الى « احراز » .

(١) استدراك على قوله : « فلا يعتبر قطعاً » وتوجيه لكلام الفصول ، ومحصله : أن احراز وجود الموضوع لازم في بعض الموارد ، وهو ما اذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الموضوع خارجاً كعدالة زيد للاقتداء به أو اطعامه ونحو ذلك ،

اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ٧٣٥
استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احراز حياته لجواز تقليده^١
وان كان محتاجا اليه^٢ في جواز الاقتداء به أو وجوب اكرامه أو الانفاق
عليه وانما^٣ الاشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب
دليل الحكم أو بنظر العقل، فلو كان^٤ مناط الاتحاد هو نظر العقل

ففي مثل هذه الموارد لا بد من احراز وجود الموضوع لترتيب هذه الاثار الشرعية،
للاجل اعتباره في جريان الاستصحاب، بل لأجل اقتضاء تلك الاثار وجود الموضوع
خارجاً .

(١) يعني : بناء على عدم دخل حياته في جواز تقليده مطلقاً كما عن بعض أو
بقاء كما عن جماعة .

(٢) الضمير راجع الى « احراز » يعني : وان كان احراز حياة زيد محتاجاً اليه
في ترتيب جواز الاقتداء به، وضميراً « اكرامه، انفاقه » راجعان الى زيد، والمراد
بوجوب الانفاق وجوبه على من تجب نفقته عليه كالزوجة والأولاد .

(٣) معطوف على قوله : « لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع » بعد أن نفى المصنف
الاشكال عن اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة تصدى لبيان المراد من
الاتحاد المزبور، وأنه هل هو بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم
بنظر العقل ؟ فان هذه الوجوه الثلاثة متصورة ثبوتاً ، فهنا مقامان : الأول مقام
الثبوت ، والثاني مقام الاثبات .

أما المقام الأول : فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثة، وتعرض المصنف (قده)
لما يترتب عليها من اللوازم والثمرات . وأما المقام الثاني فسيأتي بعد الفراغ عن
المقام الأول .

(٤) هذه احدى الثمرات، ومحصلها : أنه لو كان مناط الاتحاد نظر العقل فلازمه
عدم جريان الاستصحاب في الأحكام ان كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من زوال
حال من حالات الموضوع ، لاحتمال دخول الزائل في الموضوع الذي هو بنظر

فلا مجال للاستصحاب في الاحكام ، لقيام^(١) احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في المحكم بزوال^(٢) بعض خصوصيات موضوعه ، لاحتمال^(٣) دخله فيه ، ويختص^(٤) بالموضوعات ، بداهة^(٥) أنه اذا شك

العقل ممتنع للمحكم ، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع ، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه. وعليه فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كحياة زيد وغيرها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكه عينه في القضية المتيقنة عقلاً .

(١) تعليل لقوله : « لا مجال » وحاصله الذي مر آنفاً مفصله بقولنا : « لاحتمال دخل الزائل في الموضوع » هو : أنه يحتمل تغير الموضوع بزوال بعض خصوصياته ، لاحتمال كون القيود المأخوذة في المحكم حدوداً وبقاء راجعة الى الموضوع . وعليه فيصير الشك في الواقع ذاتاً وصفة سبباً للشك في الموضوع ، فلا مجال حينئذ للاستصحاب ، لعدم العلم ببقاء الموضوع . وقد نبه على ذلك أيضاً في أوائل الاستصحاب ، حيث قال : « وأما الأحكام الشرعية... الى أن قال : فيشكل حصوله فيها لأنه لا يكاد يشك في بقاء المحكم الا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه ... الخ » .

(٢) متعلق بـ « شك » وغرضه كون الشك في المحكم ناشئاً من زوال بعض خصوصيات موضوعه ، كالشك في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه .
(٣) متعلق بـ « تغير » يعني : منشأ التغير هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع ، وضمير « موضوعه » راجع الى المحكم .

(٤) معطوف على « فلا مجال » يعني : ويختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية .
(٥) تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات ، فان زيدا مثلاً الذي هو معروض الحياة المشكوكه المستصحبه عين زيد الذي هو معروض الحياة المعلومه .
وقوله : « حقيقة » قيد له « شك في نفس » .

ثم ان المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات اذا كان المناط النظار

اعتبار الموضوع الدليلي أو العقلي أو العرفي ٧٣٧

في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة ، بخلاف ^(١) ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل ، ضرورة ^(٢) أن انتفاء

الدقي العقلي هو جريانه في الموضوعات التي يحكم العقل بوحدتها في القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، فلو لم تحرز وحدتها في بعض الموارد كان حالها حال الشبهات الحكمية في عدم الجريان ، ومن المعلوم أن العرف اذا تردد في حكمه بوحدة القضيتين أحياناً ، فعدم جريان الاستصحاب حينئذ بناء على اعتبار النظر العقلي يكون بالأولوية القطعية .

وعلى هذا فلا تتوهم منافاة حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات بناء على التعويل على نظر العقل لما تقدم منه في صدر الاستصحاب من منعه حتى في بعض الشبهات الموضوعية بقوله : « وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة » مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفي . وجه بطلان التوهم : أن منعه (قده) عن جريانه مع كون المناط نظر العرف يقتضي منعه بناء على اناطته بالنظر العقلي بالأولوية القطعية .

(١) يعني : بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل ، وينبه بهذا على اختلاف الثمرة .

(٢) هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل وبين كونه نظر العرف أو لسان الدليل ، وأن الاستصحاب ربما يجري على الأخيرين دون الأول كما سيظهر . وحاصل الفرق هو : أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع وان كان بدأً موجباً للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في الموضوع كالفرض السابق ، وهو ما اذا كان مناط الاتحاد نظر العقل وزال بعض خصوصيات الموضوع ، الا أن نظر العرف الذي هو المتبع في فهم الخطابات الشرعية ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل في الحكم ، بل من الحالات المتبادلة عليه ، فيحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقائه .

بعض الخصوصيات وان كان موجباً للشك في بقاء الحكم، لاحتمال^١ دخله في موضوعه، الا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته^٢، كما أنه^٣ ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف

(١) هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث ان منشأ احتمال دخل الخصوصية الزائلة في موضوع الحكم، وضمير «دخله» راجع الى «بعض» وضمير «موضوعه» الى «الحكم» .

(٢) بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادلة، وقوله : «الا أنه» متعلق بـ «وان كان موجباً» .

(٣) بعد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل وبين كونه نظر العرف وبحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضاً، وقبل بيان الفرق بينهما أشار الى توهم وهو : أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف متغيراً للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً لأنه المخاطب به ؟ ومعه لا يبقى مجال لتوهم تعددهما وتغايرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما .

ودفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعية - دوران الحكم مداره وجوداً وعدمياً، لكن العرف بحسب الفرائض المرتكزة والمناسبات المغروسة في أذهانهم يجعلون الموضوع أعم مما أخذ موضوعاً في لسان الدليل، كما اذا جعل «العنب اذا غلى» موضوعاً للحرمة، وحيث ان العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعية التي يدور الحكم معها وجوداً وعدمياً، فلامحالة يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب. هذا بحسب النظر العرفي البدوي السطحي. وأما بحسب النظر الثانوي العمقي يرى أن الموضوع ذات العنب، وليست العنبية مقومة للموضوع، بل من حالاته المتبادلة والوسائط الثبوتية، فهذا الجسم موضوع سواء أكان في حال الرطوبة

اعتبار الموضوع الدليلي أو العقلي أو العرفي ٧٣٩

بخصوصه موضوعاً، مثلاً اذا ورد «العنب اذا غلى يحرم» كان العنب بحسب^(١) ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب ،

وهو المسمى بالعنب أم في حال الجفاف وهو المسمى بالزبيب، فمعنى الموضوع العرفي حينئذ هو: أن العرف مرجع في تمييز ما هو مقوم للموضوع عما ليس مقوماً له، ومعنى الموضوع الدليلي هو الرجوع الى العرف في معنى الكلام ومعرفة ظاهره. وبيان آخر: ان للعرف نظرين ، أحدهما : بما هو من أهل المحاورة ، وبهذا النظر يرجع اليه في تحديد الموضوع الدليلي، وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه وان كان على خلاف ظاهر الكلام ، وهذا النظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون النظر الأول ، فاذا ورد « الماء المتغير نجس » فظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسة الماء بوصف كونه متغيراً ، لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسة ذات الماء ، وأن التغير واسطة في الثبوت ، كما أن ملاقات الماء القليل للنجاسة واسطة ثبوتية في انفعاله ، وبعد زوال التغير بنفسه والشك في بقاء نجاسته لامانع من استصحابها ، لبقاء موضوعها وهو نفس الماء ، والشك نشأ من احتمال كون التغير علة حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً .

هذا ما أفاده المصنف في الحاشية من الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي بعد سؤال الفرق بينهما بقوله : « قلت : الفرق أن المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل ، بخلاف هذا الوجه ، فإن المتبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمة والمناسبة بين الأحكام والموضوعات بلا توسط مساعدة الدليل ، بل ولو مع دلالة على خلافه ، مثلاً يكون الموضوع في خطاب الكلب نجس - حسبما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهم العرف منه هو الكلب في حال حياته ، لأنه اسم لحيوان خاص ، وبحسب نظرهم هو جسمه ولو في حال مماته » وراجع بقية كلامه زيد في علو مقامه ، فانه يحتوي على فوائد مهمة .

(١) يعني : كان العنب بحسب الموضوع الدليلي الذي يفهمه العرف بدواً هو

ولكن^(١) العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من^(٢) المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم (٥)

خصوص العنب وان تغير بعد ذلك لأجل المناسبات .

(١) هذا اشارة الى دفع توهم أنه كيف يكون الموضوع العرفي مغايراً لموضوع الدليل؟ مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً، وقد أوضحناه بقولنا: « ودفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل ... الخ » .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول .

(*) ثم انه لا بأس بالاشارة الى ما بين الموضوع العقلي والعرفي والدليلي من النسب، فنقول: ان النسبة بينها عموم من وجه . أما العقلي والعرفي فلتصادقهما على الموضوعات كزيد اذا شك في حياته ، فان الموضوع بنظر كل من والعقل والعرف هو ماهية زيد، وتفاقمهما في الشك في الأحكام الناشئة من زوال حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، فانه بناء على الموضوع العرفي يجري الاستصحاب ، وبناء على الموضوع العقلي لا يجري .

وفي الشك في جواز تقليد المجتهد بعد موته ، فانه بناء على الموضوع العقلي يجري الاستصحاب ، لأن موضوع جواز تقليده بنظر العقل هو النفس الناطقة الباقية بعد الموت ، ولا يجري بناء على الموضوع العرفي ، لأن موضوع جواز التقليد بنظر العرف هو الانسان المركب من البدن والنفس الناطقة .

وأما العقلي والدليلي فلتصادقهما على مثل حياة زيد اذا شك فيها ، فان استصحابها يجري، لكون الموضوع بكلا النظريين أي العقلي والدليلي هو ماهية زيد، وتفاقمهما في جواز التقليد المزبور، فان الاستصحاب بنظر العقل يجري وبنظر الدليل لا يجري ، لأن ظاهر مثل قوله تعالى : « فاستلوا أهل الذکر » و« لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » وغير ذلك كون الموضوع نفس الأشخاص الذين لا ريب في كونهم أبداناً ونفوساً ناطقة ، والموت يسقطهم عن الموضوعية للمرجعية ، ومع انتفاء الموضوع لا مسرح للاستصحاب .

الزيب ، و يرون العنبة والزيبية من حالاته المتبادلة^(١) بحيث^(٢)

(١) أي: الحالات التي لا يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومة التي يوجب زوالها انتفاء الموضوع. ومن الموارد التي يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره ما ذكره في الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا» فإن كونه شاة كان البيع باطلاً، لأن الصورة النوعية الفرسية مقومة للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فأنكشف كونه أمياً، فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، وتخلفه يوجب الخيار للمشتري.

(٢) غرضه إقامة الأمانة على كون الزائل من الحالات المتبادلة على الموضوع

وأما العرفي والدليلي فلتصادقهما على مثل وجوب صلاة الجمعة إذا شك في وجوبها تعييناً أو مطلقاً فسي عصر الغيبة، إذ يجري فيه الاستصحاب، حيث إن موضوع وجوبها في الآية الشريفة «يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله» هو المؤمن من دون دخل لحضور الإمام عليه الصلاة والسلام في وجوبها، فإذا شك في زمان الغيبة في وجوبها لاحتمال اعتبار حضوره عليه السلام في ذلك جرى فيه الاستصحاب، لكون موضوعه أعني به المؤمنين باقياً على كلا النظريين أي العرفي والدليلي.

وتفارقهما في أحكام العنب المتبدل بالزيب إذا شك في بقائها لأجل تبدله بالزيب، فانه بناء على الموضوع العرفي يجري الاستصحاب في جميع أحكام العنب من الفعلية والتعليقية، وبناء على الموضوع الدليلي لا يجري، لكونه نفس العنب، والزيب أجنبي عنه، فالموضوع غير باق.

وفي موارد الاستحالة، كما إذا ورد «كل جسم لاقي نجساً ينجس» فإذا لاقى خشب نجاسة ثم صار رماداً، فانه بناء على الموضوع العرفي لا يجري استصحاب نجاسته، لمغايرة الرماد للخشب عرفاً، وبناء على الموضوع الدليلي يجري، لبقاء الموضوع وهو الجسم.

لولم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان^١ عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ، ولو كان^٢ محكوماً به كان من بقاءه ، ولاضير^٣ في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما^٤ إذا لم تكن

لامن مقوماته ، وحاصل تلك الأمانة : أنه اذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوماً بأحكام العنب وصدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه كان الوصف الزائل كالعينية في المثال من حالات الموضوع المتبادلة ، لامن مقوماته التي يكون الدليل ظاهراً فيها .
وإذا لم يكن كذلك بأن لم يصدق البقاء والارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب وعدم ترتيبها عليه كان الوصف الزائل من المقومات التي ينتفي الموضوع بانتفائها .

(١) أي: كان عدم محكومية الزبيب بحكم العنب عندهم من ارتفاع... الخ.
(٢) معطوف على « لو » في قوله « لولم يكن » يعني: بحيث لو كان الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان من بقاء الحكم على موضوعه ، ومن المعلوم الضروري توقف صدق البقاء والارتفاع على وحدة الموضوع .
(٣) غرضه التنبيه على أن المغايرة بين الموضوع الدليلي والعرفي غير قاذحة لما ستعرف .

(٤) متعلق بقوله : « ولا ضير » يعني : لا ضير في اختلاف الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي فيما اذا لم تكن الجهات بمثابة... الخ، وغرضه من هذا البيان توجيه عدم قدح الاختلاف بين الموضوع الدليلي والعرفي مع كون المرجع في فهم الدليل هو العرف أيضاً ، وتوضيح توجيهه : أن المناسبة بين الحكم والموضوع تارة تكون لوضوحها كالقرينة الحافة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور في خلاف ما تقتضيه تلك المناسبة ، كما في قولهم عليهم السلام : « اذا بلغ الماء قدر كر

بمثابة تصلح^١ قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه (*).

لم ينجسه شيء» فان المناسبة بين انفعال الماء بالنجاسة تقتضي انفعاله بالملاقاة لامطلقاً ولو بالمجاورة، ولذا لم يفت أحد ظاهراً بانفعاله بالمجاورة، مع عدم ورود دليل بالخصوص على اعتبار الملاقاة في الانفعال .

وأخرى لاتكون بذلك الوضوح ، كمثال «العنب حلال» أو «اذا غلبي يحرم» فان العرف يرى بالنظر البدوي نفس العنب من حيث هو موضوعاً للحكم ، ولا يحكم بموضوعية ذاته وكون العنبيه والزبيبية من حالاته المتبادلة الابعد التأمل في أن الرطوبة واليبوسة في نظر العرف من حالات الموضوع، لامن القيود المقومة له بحيث يدور الحكم مدارها ، فمناسبة الحكم والموضوع هنا ليست كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور كما كانت كذلك في « اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء » .

فان كانت المناسبة من قبيل القسم الأول بأن تكون كالقرينة الحافة بالكلام اتحد الموضوع الدليلي والعرفي . وان كانت المناسبة من قبيل القسم الثاني بأن تكون كالقرينة المنفصلة غير المانعة عن انعقاد الظهور فلا محالة يتعدد الموضوع الدليلي والعرفي ، فتأمل .

(١) اذ لو كانت المناسبات بمثابة تصلح لصرف الدليل عما هو ظاهر فيه من موضوعية العنوان المذكور فيه كالعنب وجعله من حالات الموضوع المتبادلة اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي ، فتعددهما يكون في القسم الثاني من المناسبات ، فتأمل. وضميراً « صرفه ، هو » راجعان الى « الدليل » وضمير «فيه» الى « ما » الموصول .

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة ثبوتاً ، وقد عرفت أنها ثلاثة دليلي وعرفي وعقلي .

(*) سيأتي عدم الفرق بين القرائن والجهات والمناسبات المتصلة والمنفصلة الا في منع الاولى عن انعقاد الظهور ، ومنع الثانية عن حجبه ، اذ هما على حد سواء في تحديد الموضوع الدليلي .

ولا يخفى^(١) أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ

(١) هذا إشارة الى المقام الثاني أي مقام الاثبات وتعيين أحد الاحتمالات الثلاثة بحسب اقتضاء الدليل ، حيث ان النقض يختلف باختلاف الموضوع دليلاً وعقلاً و عرفاً ، فيصدق بالنسبة الى موضوع الدليل مثلاً ، ولا يصدق بالنسبة الى الموضوع العرفي ، فلا يصدق النقض على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل ، ويصدق بحسب الموضوع العرفي ، فلا بد من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط في الاتحاد .

وتوضيح ما أفاده المصنف (قده) في ذلك هو : أن خطاب « لانتقض » الذي هو مستند الاستصحاب من الخطابات الشرعية الملقاة الى العرف ، ومن المعلوم أن المرجع في فهمها وتشخيص مرادات الشارع منها هو العرف ، اذ لو لم يكن نظرهم في ذلك حجة مع أنهم هم المخاطبون بها فلا بد من نصب قرينة عليه ، كأن يقول : « استظهار العرف من جميع الخطابات حجة الا في باب الاستصحاب فان المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض » والايلزم الاخلال بالغرض ، وحيث انه لم يرد هذا التخصيص من الشارع فيستكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات وان لم يساعده العقل ولا ظاهر الدليل . وعليه فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفي دون الموضوع الدقي العقلي والدليلي .

وبالجملة : فحمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل تخصيص في الخطابات

بلا قرينة توجيه .

ويمكن أن يكون كلام المصنف ناظراً الى منع ما يتوهم من « أن المحذور في التعويل على نظر العقل في المقام هو اقتضائه لاختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع » لوضوح عدم سلامة هذا التعليل عن العلة، لأن الشيخ (قده) التزم باختصاص أدلة الاستصحاب بالشك في الرافع استناداً الى الشك في صدق النقض عرفاً، وليس منشأ ذلك التفصيل عرض أدلة الاستصحاب على النظر العقلي حتى يكون الحاكم بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي هو العقل .

من الموضوع^١ ، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع^٢ ولا يكون بلحاظ موضوع آخر ، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب « لا تنقض » قد سبق بأي لحاظ^٣.
فالتحقيق^٤ أن يقال : ان قضية اطلاق خطاب « لا تنقض » هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي ، لانه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ، ومنها الخطابات الشرعية^٥ ، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي^٦ فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم

وعليه فنمام الاشكال في حمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل هو ما تقدم من

لزوم التخصيص في الخطابات بلا قرينة توجبه .

(١) من كونه عقلياً أو عرفياً أو دليلاً .

(٢) كنفى أحكام العنب عن الزبيب ، فانه نقض بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي ، لما مر من أن الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه ، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضاً لأحكام العنب عن العنب ، بل عن موضوع آخر ، كما أن اثبات أحكامه للزبيب ليس ابقائه لأحكام العنب ، بل تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر .
(٣) من لحاظ الموضوع عقلياً أو عرفياً أو دليلاً حتى يتميز به اتحاد القضية المشكوكه والمتيقنة .

(٤) وقد تقدم تقريب هذا التحقيق بقولنا : « وتوضيح ما أفاده المصنف ... الخ » .

(٥) لأنهم المخاطبون بتلك الخطابات ، ولو لم يكن فهمهم فيها حجة لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك وبيان مراده منها كما أشرنا اليه آنفاً ، وضمير « لأنه » راجع الى لحاظ الموضوع العرفي .

(٦) أي : أن النهي عن النقض في خطاب « لا تنقض » بنظر آخر غير النظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم ، فلا بد من الحمل على أن النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي .

لامحيط^١ عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ^٢ ، فيكون^٣ المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وان لم يحرز بحسب العقل^٤ أو لم يساعده النقل^٥ ، فيستصحب^٦ مثلاً ما يثبت

(١) جواب « فما لم يكن » والأولى اقترانه بالفاء.
 (٢) أي : اللحاظ العرفي، وضمير «أنه» راجع الى النهي، يعني: فلامحيط عن الحمل على أن النهي عن النقص يكون بذاك اللحاظ العرفي لا العقلي ولا الدليلي.
 (٣) هذه نتيجة عدم نصب قرينة على لحاظ نظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاورات العرف، وحاصله: أن المعيار في بقاء الموضوع - حتى يصدق على اثبات الحكم له في ظرف الشك ابقاؤه وعلى نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفي لا العقلي ولا الدليلي، ولذا يجري الاستصحاب في أحكام العنب المتبدل بالزبيب ، لكون الموضوع عند العرف وهو ذات العنب لا عنوانه باقياً حال الزبيبية ، ولا يجري فيما اذا كان المشكوك من مراتب المتيقن، كالأستحباب الذي هو من مراتب الوجوب اذا ارتفع الوجوب وشك في بقاء الأستحباب الذي هو أيضاً من الطلب ، وليس التفاوت بينه وبين الوجوب الا بشدة الطلب وضعفه ، فالموضوع العقلي وهو الطلب وان كان باقياً، لكن الموضوع العرفي منتف، لكون الوجوب والأستحباب بنظر العرف متباينين .

(٤) كما مر في مثل « الماء المتغير » اذا كان الشك في البقاء ناشئاً من زوال وصف من أوصاف الموضوع .

(٥) كما في مثال العنب ، اذ بعد جفافه وتبدله بالزبيب لا يصدق عليه موضوع الدليل .

(٦) يعني: بعد البناء على كون المعيار في الاتحاد نظر العرف يجري الأستصحاب في أحكام العنب الذي صار زيبياً ، لبقاء الموضوع عرفاً ، وهو ذات العنب المحفوظ بين حالتي الرطوبة والجفاف ، والمراد بـ « ما يثبت » هي الأحكام .

بالدليل للعنب اذا صار زيبياً ، لبقاء^(١) الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ، ولا يستصحب^(٢) فيما لا اتحاد كذلك^(٣) وان كان هناك اتحاد عقلاً كما مرت الاشارة اليه في القسم الثالث^(٤) من أقسام استصحاب الكلّي ، فراجع (٥) .

(١) متعلق بـ « فيستصحب » و« للعنب » متعلق بـ « يثبت » .

(٢) معطوف على « فيستصحب » يعني : ولا يستصحب ما يثبت بالدليل في الموارد التي لا اتحاد فيها عرفاً بين القضيتين .

(٣) أي : عرفاً وان كان هناك اتحاد عقلاً كما مر في مثال الوجوب والندب .
(٤) وهو ما اذا كان المشكوك من مراتب المتيقن كالشك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب، وقد تعرض له في أواخر التنبيه الثالث ، حيث قال هناك : « الا أن العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين... الخ » وقد تحصل مما أفاده المصنف : أن المرجع في تشخيص مفهوم « لا تنقض » هو العرف ، والرجوع اليهم انما هو في تمييز المفهوم لافي تطبيقاتهم المسامحية غير المعتبرة .

(*) ينبغي لتنقيح البحث التعرض لجهات ثلاث، الاولى : في بيان المراد بالموضوع ، الثانية : في الدليل على اعتباره، الثالثة : فيما يحرز به الموضوع . أما الجهة الاولى فمحصلها : أن المراد بالموضوع هو معروض المستصحب بجميع ماله دخل في عروضه وقيامه به من الخصوصيات الدخيلة في العروض، وهذا يختلف بحسب اختلاف المقامات، اذ قد يكون المعروض الماهية الموجودة كما اذا كان المحمول في القضية الأوصاف الخارجية المعبر عنها في لسان بعض الأساطين بالمحمولات المترتبة كالقيام والجلوس والمشي والركوب ونحوها من الأعراض الخارجية ، وكذا الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما . فان الموضوع في الأعراض الخارجية هو وجود الماهية كوجود زيد الذي هو معروض

القيام والجلوس مثلاً . وقد يكون المعروض نفس الماهية ، كما إذا كان المحمول في القضية هو الوجود الذي يسمى بالمحمول الأولي في مقابل المحمولات المترتبة من الأعراض الخارجية ، فيكون معروض الوجود في مثل قضية « زيد موجود » ماهية زيد القابلة لكل من الوجود والعدم .

وأما إذا كان المحمول في القضية من لوازم الماهية كالزوجية للأربعة فهو خارج عن المقام ، لعدم تصور الشك في بقاء المحمول حتى يجري فيه الاستصحاب . وكيف كان فيظهر مما ذكرنا صحة التعبير عن اعتبار بقاء الموضوع بما في المتن من اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ، وانحصار التغاير بينهما في القطع والشك بالنسبة إلى المحمول كقيام زيد ، فإنه كان معلوماً ثم صار مشكوكاً فيه . كما يظهر مما مر أن المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب بقاءه في الوعاء المناسب له سواء أكان وجوداً خارجياً أم غيره . فتوهم اعتبار بقاءه بحسب الوجود الخارجي فاسد كما مرتفصيله في التوضيح .

وأما الجهة الثانية ، فمحصل الكلام فيها : أنه قد استدل على المدعى بوجوه :
الأول : الإجماع المصرح به في كلام بعض . وفيه : أنه ليس المقام مسوداً للإجماع ، لأنه راجع إلى تحقق موضوع الاستصحاب حتى يشمل دليل اعتباره ، وليس راجعاً إلى ما يؤخذ من الشارع حتى يكون الإجماع حجة فيه ، فإن المقام مندرج في الشبهات الموضوعية لا الحكمية ، ضرورة أن تشخيص معنى الخمر مثلاً الذي هو موضوع حكم الشارع بالحرمة ليس وظيفة الشارع حتى يرجع فيه إليه .

الثاني : الدليل العقلي ، وهو الذي تمسك به جماعة كشيخنا الأعظم وجمع من مشايخه وغيرهم (قدمهم) وقد اتضح تقريبه في التوضيح عند شرح قول المصنف « والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر » كما اتضح أيضاً هناك جوابه وعدم صحة الاستدلال به ، فراجع .

الثالث : حكم العرف بذلك بالنظر الى الأخبار المتضمنة للنهي عن نقض اليقين بالشك، حيث انه لا يصدق هذا النقض الامع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه من جميع الجهات الا من حيث القطع والشك، لأن ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الأول قطعي وفي الزمان الثاني مشكوك فيه، فلو لم تكن القضية المشكوكه عين المتيقنة ولو باختلال وصف من أوصاف الموضوع لم يتحقق موضوع الاستصحاب ، لعدم احراز الوحدة ، فمع الشك في الاتحاد لا يمكن التمسك بالأخبار، للشك في موضوعها . وهذا الوجه هو الذي اختاره المصنف وغيره كما تقدم في التوضيح .

ويظهر مما ذكرنا في اشتراط بقاء الموضوع اعتبار وحدة المحمول أيضاً ، لتوقف وحدة القضيتين على ذلك كما هو واضح .
وأما الجهة الثالثة - وهي ما يحرز به الموضوع - فمحصلاها: أن الميزان في احرازه أحد أمور على سبيل منع الخلو :

أحدها : العقل ، بأن يقال : ان مقتضاه اتحاد القضيتين من جميع الجهات والاعتبارات التي يحتمل دخلها في الحكم سواء أكانت من الامور الوجودية أم العدمية ، فلو اختل بعضها كان اختلاله موجبا للشك في بقاء الموضوع ومانعا عن احراز وحدة القضيتين .

وعليه فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية الا في الشك في الرفع ذاتاً أو صفة . لكن يجري في الشبهات الموضوعية ، لأن الموضوع في استصحاب وجود الموضوعات وهو الماهية القابلة لكل من الوجود والعدم باق وغير زائل ، هذا . وفيه أولاً : أنه لا دليل على لزوم متابعة العقل هنا مع كون الخطابات ملقاة الى العرف ، واقتضاء القائها اليهم مرجعيتهم في تشخيص مفاهيمها من ألفاظها ، فلو لم يكن فهمهم في هذا الباب حجة لكان اللازم التنبيه على ذلك والارجاع الى العقل ، ولم ينبه عليه ، فلا بد من متابعة العرف في تشخيص موضوع الاستصحاب من

.....

أخباره كغيرها من الخطابات الشرعية .

نعم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن لا بد من احراز الموضوع بالدقة العقلية، اذ بدون احرازه بجميع ماله دخل في الحكم لا يحصل الظن ولو نوعاً بالحكم ، لامتناع حصوله مع الشك في الموضوع الذي هو كالعلة للحكم ، حيث ان لازمه حصول الظن بالمعلول مع الشك في العلة كما لا يخفى .

وثانياً : أنه بناء على لزوم احراز الموضوع بالدقة العقلية لا يبقى فرق بين الشك في المتنضي والشك في الرافع وجوداً أو رفعاً في عدم حجية الاستصحاب ، حيث ان لعدم الرافع أيضاً دخلاً في مناط الحكم وملاكه ، فلا بد من احراز عدمه كلزوم احراز أجزاء الموضوع وقيوده ، وهو خلاف ما التزم به القائلون بحجية الاستصحاب من اعتباره في الشك في وجود الرافع ورافعية الموجود ، فتأمل .

ثانيها : الرجوع الى دليل الحكم الشرعي ، فالموضوع حينئذ هو ما حمل عليه الحكم في دليله ، وعليه فالموضوع في الحكم بالنجاسة في الماء المتغير بها هو ذات الماء ان كان لسان الدليل هكذا «الماء ينجس اذا تغير» والماء بوصف التغير ان كان لسان الدليل «الماء المتغير ينجس» ومقتضى هذا الوجه الجمود على ظاهر العنوان المأخوذ في الدليل ، ففي الفرض الأول اذا زال التغير بنفسه وكان للدليل اطلاق يشمل حالات الموضوع يتمسك به ولا يرجع معه الى الاستصحاب ، والا فهو المرجع . وفي الفرض الثاني يحكم بانتفاء الموضوع ، ولا يجري فيه الاستصحاب ، بل يرجع فيه الى قاعدة الطهارة . ولازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل لبياً أو مجملاً لفظياً من حيث الموضوع ، اذ لا سبيل الى احراز الموضوع حينئذ .

ثالثها : الرجوع الى العرف في تشخيص الموضوع ، ففي كل مورد حكم فيه العرف بوحدة القضيتين وأن هذا كان كذا يجري فيه الاستصحاب مطلقاً سواء علم بكون المشار اليه بالدقة العقلية أو بالنظر الى دليل الحكم موضوعاً أم لا ، الامع

قيام الدليل على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب كما في بعض الموارد ، كالانسان بعد الموت ، فان الموضوع للطهارة والنجاسة بنظر العرف واحد وهو البدن ، ولذا يقولون بأن طهارته ارتفعت بالموت ، وان كان موضوع الطهارة بالدقة العقلية غير موضوع النجاسة ، لمغايرة الحي عقلاً الذي هو موضوع الطهارة للميت الذي هو موضوع النجاسة .

وكذا بالنظر الى الموضوع الدليلي ، فان موضوع الطهارة هو الانسان الذي لا يصدق على الميت ، لكونه جماداً . وأما العرف فهم يجعلون الموضوع أعم من الحي والميت ، ومقتضى الاستصحاب حينئذ هو طهارة الانسان بعد الموت ، لكن الدليل قام على نجاسته بالموت .

وبالجملة : فالمدار في وحدة القضيتين هو العرف الارتكازي لا الموضوع العقلي أو الدليلي . هذا ما يستفاد من كلمات الأعلام .

أما عدم اعتبار الموضوع العقلي في المقام الراجع الى استظهار المعاني من ألفاظ الخطابات الشرعية فواضح . وأما عدم اعتبار الموضوع الدليلي في مقابل الموضوع العرفي وجعل المدار في تشخيص وحدة القضيتين على الثاني دون الأول فغير ظاهر بعد بنائهم على اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين ، حيث ان تحقق هذه الوحدة مع مغايرة الموضوع الدليلي للموضوع العرفي ممتنع ، اذ العنب الموضوع للحرمة حال الغليان في لسان الدليل غير ما هو أعم منه ومن الزبيب ولا يتحدان . والوجوه المذكورة لدفع هذه الشبهة واثبات وحدة القضيتين مع الالتزام بتغاير الموضوع الدليلي مع العرفي لا تخلو من الاشكال ، فان منها : ما أفاده المحقق الاشبثاني (قدّه) في الشرح مسن قوله : « ان الوجه في اعتبار المسامحة العرفية في المقام هو : أنه بعد حكمهم باتحاد القضيتين يصدق النقص على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضية الأولية المتيقنة قطعاً ، كما أنه يصدق على الالتزام به أنه ابقاء للمتيقن السابق جزماً ، فالمسامحة وان وقعت منهم في جعل المعروض

الأعم من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعاً في الأدلة الشرعية والفاقد له،
 إلا أن صدق النقص والبقاء على التقديرين حقيقي غير مبني على المسامحة .
 والمفروض أن المتبع بناء على القول باعتبار الاستصحاب ليس الا صدق
 المفهومين بحكم العرف ، فانه المتبع في باب الألفاظ ^(١) .

ومحصل مرامه (قد ه) هو اعتبار المسامحة العرفية في المقام دون سائر
 المقامات كما صرح بذلك قبيل هذا، ببيان : أن العرف يتسامح في جعل الموضوع
 أعم من الواجد للوصف المأخوذ في موضوع الحكم في لسان الدليل والفاقد له،
 وبعد هذه المسامحة يكون صدق النقص والابقاء حقيقياً .

اذ فيه أولاً : أنه لاملزم بالالتزام بهذه المسامحة بعد امكان حمل الموضوع
 الأولي على هذا المعنى الأعم من أول الأمر حتى لا يلزم تسامح ومجاز أصلاً .
 وثانياً : أن هذه المسامحة لا توجب وحدة القضيتين وهما « العنب اذا غلى
 يحرم » و« الزبيب اذا غلى يحرم » بل توجب عدم الاعتناء بالموضوع الدليلي وهو
 « العنب اذا غلى يحرم » وكون الموضوع خصوص العرفي الارتكازي الذي هو
 أعم من الموضوع الدليلي .

وعليه فالمراد من العنب مثلاً بمقتضى مرتكزات العرف هو المعنى العام
 الشامل للزبيب ، والمفروض مرجعية العرف في هذه الخطابات ، فصدق النقص
 والابقاء حقيقة برهان اني على كون العنب مثلاً في الخطاب ، الأولي هو هذا
 المعنى العام .

والحاصل : أن النقص والابقاء حقيقة منوطان بوحدة الموضوع في القضيتين ،
 فلا بد أن يضافا الى موضوع الدليل ، لأنه موضوع القضية المتيقنة ، فيلاحظ النقص
 والابقاء بالنسبة الى ذلك الموضوع لالي غيره ، فالمناسبات الثابتة بين الموضوع
 والحكم الموجبة لسعة دائرة الموضوع أو ضيقها تلاحظ بالنسبة الى موضوع

الدليل، لأن الاستصحاب يوجب بقاء ذلك واستمراره، لاتعيينه وتشخيصه، فان دليل الاستصحاب ناظر الى ما ثبت بدليل الحكم ومتفرع عليه، لأنه متكفل لبقاء ما علم به سابقاً، وليس في مقام تشخيص موضوع القضية المشكوكة وتعيينه حتى يقال بعدم قدح مسامحة العرف هنا، لكونه من موارد الشك في الصدق دون الشك في المصداق ليكون مسن المسامحة العرفية غير المعتبرة في مقام تطبيق المفهوم المبين بجميع حدوده وقيوده على ما ليس مصداقاً له حقيقة، كتطبيق الكر على ما دونه بمثقال، والمسافة على ما دونها بذراع مثلاً، وهكذا سائر المفاهيم الميينة. فتحصل: أنه لم يظهر وجه للترديد بين الموضوع الدليلي والعرفي وجعلهما متقابلين، بل الموضوع هو الدليلي فقط، واستظهاره بحدوده وقيوده منوط بنظر العرف، فالموضوع العرفي الارتكازي هو عين الموضوع العرفي الدليلي لاغيره حتى يتجه الترديد بينهما وجعلهما متقابلين، فلاحظ وتأمل.

ومنها: ما عن المحقق النائيني في مقام دفع الاشكال عما أفاده الشيخ الأعظم من الترديد في أخذ الموضوع بين العقل والعرف والدليل. أما الاشكال فيقررتارة بأن الرجوع الى العقل انما يستقيم في المستقلات العقلية دون الموضوعات الشرعية التي ليس للعقل الى ملاكانها سبيل.

وأخرى: بأنه لاوجه للمقابلة بين ما أخذ في الدليل موضوعاً وبين ما يراه العرف موضوعاً، اذ العرف ليس مشرعاً لموضوع في مقابل موضوع الدليل. وان أريد من الرجوع الى العرف الرجوع اليه في معرفة معنى موضوع الدليل فهو صحيح، الا أنه لا يختص بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه انما يرجع فيه الى العرف مطلقاً، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب.

وان أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مسع أنه ليس منها حقيقة فقد عرفت أنه لا عبرة بالمسامحات العرفية.

.....
 وأما دفع الاشكال فهو : أن الترديد بين العقل والعرف والدليل انما يكون بلحاظ بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة ، لابلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع حتى يقال: ان تعيين الموضوع انما يكون بيد الشرع وليس للعقل والعرف السى ذلك سبيل ، فان ذلك مما لاينبغي توهمه في المقام ، بل المقصود هو أنه هل يعتبر في اتحاد القضيتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقن عقلاً مطلقاً ؟ أو أنه يكفي في الاتحاد العينية العرفية مطلقاً ، أو أنه لا هذا ولا ذلك ، بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل (١) .

أقول: الظاهر أنه لايتوهم أحد كون العرف مشرعاً لموضوع في قبال الشارع اذ تحديد موضوع كل حكم بيد الحاكم لا كل أحد . وأما الترديد بين العقل وأخويه فجعل مورده بقاء الموضوع لاتعيينه غير ظاهر ، اذ لو أريد بقاءه مع الغض عن تعيينه حدوثاً أي ما أخذ موضوعاً في دليل الحكم فلا معنى له ، اذ البقاء وجود استمرارى لموضوع القضية المتيقنة ، وليس مغايراً له ، والا كان أجنبياً عن الاستصحاب ، اذ لافرق بين القضية المتيقنة والمشكوكة الا في الادراك الذي هو في المتيقنة جزمي وفي المشكوكة شكى . وعليه فلا بد أن يكون مورد الترديد تعيين موضوع الدليل الذي هو موضوع القضية المتيقنة ، فان البحث عن البقاء مع اجمال الموضوع لغو .

وان أريد بقاءه مع لحاظ الحدوث كما هو كذلك في الاستصحاب فلا بد أن يكون موضوع المشكوكة عين موضوع الدليل ، لأنه موضوع المتيقنة دون غيره ، فان العنب المغلي مثلا الذي هو موضوع الحرمة في الدليل وفي القضية المتيقنة غير الزبيب المغلي الذي هو موضوع القضية المشكوكة . واتحاد الموضوع في هاتين القضيتين منوط بتوسعة دائرة موضوع الدليل حتى يعم الزبيب ، والا فلا يعقل الاتحاد والعينية في موضوع القضيتين مع تغاير موضوع المتيقنة الذي هو

موضوع الدليل مع موضوع القضية المشكوكة ولو كان التغاير بالأعمية والأخصية كما لا يخفى .

وعليه فلا بد في تعيين موضوع الدليل من مراعاة المرتكزات العرفية والمناسبات الموجودة بين الحكم والموضوع الدخيلة في استظهار المعاني من الخطابات الشرعية .

والحاصل : أنه لا مورد للموضوع العرفي الارتكازي في قبال الموضوع الدليلي حتى يقع التردد بينهما ، بل الموضوع الدليلي هو عين الموضوع العرفي الارتكازي ، إذ الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم في الجمل التركيبية منوطة بمراعاة جميع ماله دخل في تشخيص الموضوع الدليلي من الامور الارتكازية سواء أكانت من قبيل القرائن المتصلة أم المنفصلة ، ولا وجه لملاحظتها في غير دليل الحكم ، إذ يضاف البقاء الى ما يستفاد من دليل الحكم لا الى غيره ، لتوقف صدق النقص والابقاء على لحاظ ما أخذ موضوعاً في لسان دليل الحكم ، فالتوسعة والتضييق بحسب النظر العرفي بلاحظان في موضوع الدليل لا في غيره .

وبالجملة : فاشكال التردد بين الموضوع الدليلي والعرفي لا يندفع ظاهراً بما نسب الى المحقق النائيني ، ولا بد من مزيد التأمل فيما أفاده أعلى الله مقامه .
ومنها : ما تعرض له المصنف (قدس) في المتن وحاشيته على الرسائل وأوضحناه بقولنا : « هذا ما أفاده المصنف في حاشيته من الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي بعد سؤال الفرق بينهما بقوله قلت » لكنه لا يجدي أيضاً ، لأن دليل الحكم لا يكون دليلاً فعلياً الا بعد تحقق دلالة التصديقية المتوقفة على لحاظ جميع القرائن والمناسبات فيه ، لدخلها في تحديد الموضوع الدليلي سواء أكانت تلك القرائن والمرتكزات العرفية من قبيل القرينة المتصلة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور ، أم من قبيل القرينة المنفصلة المانعة عن حججه دون أصله ، ولا نتصور شيئاً آخر يسمى بالموضوع العرفي .

ففي مثل «الماء المتغير نجس» وان كان ظاهره بدواً موضوعية الماء المتصف بالتغير للنجاسة ، لكن العرف بمقتضى ما ارتكز عنده من المناسبات يرى أن موضوعها ذات الماء ، وأن التغير واسطة لعروض النجاسة عليه . وكذا «الكلب نجس» فان ظاهره بمقتضى اللغة أو غيرها وان كان موضوعية الكلب الحي للنجاسة، لكن العرف بنظره الثانوي يرى أن موضوعها جسمه المعروف للموت والحياة. وكذا نظائر هذين الموردين .

والحاصل: أن كل ماله دخل في تحديد الموضوع الدليلي من مرتكزات العرف لا بد من لحاظه، لتوقف دلالية الخطاب وحجته حتى يصح الاستناد اليه والاستدلال به على لحاظه ، ومعه لا يتصور موضوع عرفي في مقابل الموضوع الدليلي حتى يقع التردد بينهما ، بل الموضوع واحد وهو الدليلي ، وان شئت فسمه بالعرفي أيضاً ، لكون مستظهره من الدليل هو العرف ، ولا مشاحة في الاصطلاح . نعم يمكن توجيه الترددين الموضوعين بوجه آخر وان كان بعيداً بل فاسداً، وهو أن يقال : ان المراد بالموضوع الدليلي معناه الافرادي الثابت له بالعرف الخاص من اللغة أو غيرها ، وهو المدلول عليه بالدلالة التصورية من دون لحاظ المعنى الجملي الذي هو مركب الدلالة التصديقية، والمراد بالموضوع العرفي هو المعنى الجملي التصديقي الذي يصح اسناده الى المتكلم ، بأن يقال : انه قال كذا ، فحينئذ يكون كل من الموضوعين مغايراً للآخر ، ويتجه التردد بينهما . لكن هذا التوجيه غير وجيه ، اذ مرجعه الى التردد بين العرف الخاص والعرف العام ، ومن الواضح تقدم الثاني على الأول بلا تردد . وبيان آخر: ليس المدار في استظهار مراد المتكلمين على المعاني الافرادية، بل على المعاني الجملية المنوطة بمراعات القرائن والمناسبات الارتكازية، ومن المعلوم أنه لا بد أن يكون التردد بين موضوعين فعليين، لاموضوع فعلي وموضوع شأني كالمقام ، لتوقف الحكم على فعلية موضوعه .

وبالجملة : فلم يظهر وجه صحيح للترديد المزبور، فالمتعين بلا اشكال وترديد
الأخذ بالموضوع العرفي الذي هو عين الموضوع الدليلي .

نعم الاشكال كله في جريان الاستصحاب في الشك في الحكم الشرعي اذا كان
منشأ الشك انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو وجود ما كان فاقداً له ، حيث
ان العرف حينئذ اما جازم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه واما شك في بقاءه ، وعلى
التقدير الثلاثة لامجال للاستصحاب، للعلم ببقاء الموضوع في الأول، وارتفاعه
في الثاني ، والشك في بقاءه في الثالث ، ومن المعلوم أن الشك في بقاءه كالعلم
بعدمه في عدم جريان الاستصحاب ، فينحصر جريانه في موردين :

أحدهما : الشك في النسخ ، لأن الشك في الحكم مع بقاء موضوعه بتمام
خصوصياته لا يتصور الا في الشك في النسخ . لكنه لا حاجة حينئذ الى الاستصحاب
لوجود الدليل على بقاء الحكم وهو اطلاقه الأحوال والأزماني ان كان، والافهو
مدل على استمرار الحلال والحرام الى يوم القيامة .

ثانيهما : الشك في وجود الرفع ورافعية الموجود .

لا يقال : كما في حاشية المحقق الاشتياني (قده) انه يمكن منع جريان الاستصحاب
فيه أيضاً ، لكون عدم الرفع قيداً للموضوع، حيث ان وجوده رافع للموضوع،
فاذا كانت الطهارة مقيدة بعدم النوم ونحوه من النواقض ، فلا بد من احراز هذا
القيد العدمي حتى يحرز بقاء الموضوع، اذ بدونه يشك في بقاءه ، فلا يجري فيه
الاستصحاب .

فانه يقال : بامتناع التقييد بعدم الرفع ، لأن التقييد فرع امكان الاطلاق ،
ومن المعلوم استحالة هنا ، اذ الطهارة والحدث ضدان ، وليس عدم أحدهما
مقدمة لوجود الاخر كما ثبت في محله ، واطلاق الطهارة معناه وجودها مطلقاً
ولومع الحدث ، وهو مستحيل ، لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحالة الاطلاق

توجب امتناع التقييد بناء على كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة .
وبعبارة أخرى : الرافع والمرفوع لا يجتمعان حتى يمكن التقييد .

وبالجملة : فاعتبار الاستصحاب يكون في موردين ، أحدهما : كون الشك في الرافع وجوداً ورفعاً ، والاخر كون الشك في كيفية عليية العنوان كالتغير ، وأنه علة لنجاسة الماء حدوداً وبقاء ، فيرتفع الحكم بارتفاعه ، أو حدوداً فقط ، فلا يرتفع بارتفاعه بل هو باق . فلا يجري في النسخ ، ولا في اختلال حال من حالات الموضوع ، لما مر آنفاً من أن الموضوع حينئذ ان كان باقياً بنظر العرف فنفس دليل الحكم محكم ، وان لم يكن باقياً فلا يجري الاستصحاب ، لانقضاء الموضوع .

وكذا الحال فيما اذا شك العرف في بقاء الموضوع . وهذا الاشكال أي الشك في بقاء الموضوع هو العمدة في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لامعارضة الاستصحاب الوجودي مع العدمي فيها كما ذهب اليه بعض الأجلة على ما تقدم في التنبيه الرابع .

ولا يخفى أن ما ذكرناه من انحصار مجرى الاستصحاب بالموردين المذكورين لا ينافي ما تقدم في أولى صحاح زرارة من حججته في الشك في المقتضي أيضاً ، لأن المانع عن جريانه في المقام هو عدم احراز الموضوع بتبدل حال من حالاته ، لرجوع الشك فيه الى عدم احراز بقاء الموضوع لعدم احراز مقتضيه ، بخلاف الشك في المقتضي ، فان الموضوع محرز ، وانما يشك في بقائه في عمود الزمان لعدم العلم بمدة عمره .

وبعبارة أخرى : منشأ الشك في المقتضي هو الشك في مقدار عمر المستصحب وبقائه في عمود الزمان ، ومنشأ الشك في المقام الشك في بقاء نفس الموضوع ، للشك في دخل أمر زمني فيه يوجب عدم احراز وحدته في القضيتين ، فتفتن كيلا يلبس عليك الأمر .

هذا تمام الكلام في المقام الأول . وأما المقام الثاني فسيأتي .

المقام الثاني^(١) : أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده^(٢)، وإنما الكلام في أنه^(٣) للورود أو الحكومة^(٤) أو التوفيق^(٥) بين دليل اعتبارها وخطأه .

المقام الثاني : تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود

(١) الغرض من بيان هذا المقام هو التعرض لوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب بعد أن نفى الشبهة عن تقدمها عليه، ولكنه لا بد من حمل نفي الشبهة على كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وأما بناء على أمارته فمقتضى القاعدة تعارضهما وتساقطهما لا تقدم الأمانة عليه ، فما يترأى في كلمات بعض من معاملة التعارض مع الأمانة والاستصحاب مبني على كونه من الأمارات لا من الأصول العملية.

(٢) أي : في مورد الاستصحاب ، كما إذا كان الثوب مثلاً متنجساً وشك في طهارته، وشهدت بينة بطهارته ، فإنه تقدم شهادة هذه البينة على استصحاب نجاسته ويحكم بطهارته .

(٣) أي : في أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة وتقديمها عليه هل هو للورود أم غيره ؟ والورود عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع دليل حقيقة بعناية التعبد، في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضاً، لكن لا بالتعبد بل بالتكوين ، كخروج الجاهل عن موضوع « أكرم العلماء » .

(٤) وهي بنحو الاجمال خروج شيء عن موضوع دليل بالتعبد وبإثباته للمؤدى ، كخروج وجوب السورة مثلاً في الصلاة عن موضوع دليل البراءة الشرعية بقيام أمانة معتبرة غير علمية على وجوبها، فإن هذه الأمانة بإثباتها لوجوب السورة تقدم على أصل البراءة حكومية . وقد تقدم تفصيل الحكومة وأخواتها في رسالة قاعدة نفي الضرر ، فراجع .

(٥) للتوفيق العرفي اطلاقان :

والتحقيق أنه^(١) للورود، فإن^(٢) رفع اليد عن اليقين السابق بسبب

أحدهما : نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي ، وهو في قبال سائر أنحاء الجمع بينهما كالورود والحكومة والتخصيص .
وثانيهما : معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين ، فيندرج فيه الورود ، والحكومة ، والتخصيص ، وحمل الظاهر على النص أو الأظهر ، وحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي . والمقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني ، كما أن المراد به في المقام بقرينة مقابلته للورود والحكومة هو الأول ، فهو عبارة عن حمل أحد الدليلين المعروفين على العرف على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي ، كالجمع بين دليلي وجوب الوضوء ونفي الضرر بحمل الأول على الاقتضائي والآخر على الفعلي ، أي نفي الوجوب فعلاً لاجل الضرر . وتفريه في المقام أن يقال : ان البناء على الحالة السابقة المتيقنة ثابت لولا اعتبار الأمانة شرعاً القائمة على خلافها ، فالحكم الاستصحابي اقتضائي ، والحكم الثابت بالأمانة فعلي . وضمير « اعتبارها » راجع إلى الأمانة وضمير « خطابه » إلى الاستصحاب .

(١) أي : أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة يكون للورود ، هذا ما اختاره المصنف هنا وفي تعليقه على استصحاب الرسائل ، لكنه عدل في ماعلقه على بحث البراءة من الرسائل إلى الحكومة ، وجعل مورد الورود خصوص الدليل العلمي على الأصل العملي ، حيث قال في جملة كلامه : « واما حاكم عليه برفع موضوعه حكماً كما هو الحال في الدليل غير العلمي بالنسبة إلى كل أصل كان مدركه النقل »^(١) .
(٢) تعليل لقوله : « والتحقيق » وبيان له . ويمكن تقريب الورود بوجهين :
الأول : ما أفاده في حاشية الرسائل من اقتضاء الأمانة لليقين الراجع للشك حقيقة ، وتوضيحه : أن موضوع أدلة الاستصحاب هو « نقض اليقين بالشك » لتعلق النهي المدلول عليه بـ « لا » بـ « تنقض » وليس الموضوع نفس « الشك » حتى

أمانة معتبرة على خلافه

يدعى بقاء الشك وجداناً فيما يتقنه سابقاً بعد قيام الأمانة على أحد طرفي الشك ، ويبطل دعوى الورود، لما عرفت من تعلق النهي بنفس «نقض اليقين بالشك» وحينئذ فان كان السبب في رفع البدعن اليقين السابق نفس الشك في البقاء كان ذلك منهيّاً عنه بمقتضى «لاتنقض» والا فلا .

وعلى هذا فان قامت أمانة معتبرة كخبر العدل والبيّنة على أمر كان اللازم الأخذ بها سواء وافقت الحالة السابقة أم خالفتها ، وذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب - أعني نقض اليقين بالشك - بقيامها، لكون نقض اليقين حينئذ باليقين لا بالشك ، فان الأمانة المعتبرة وان لم توجب اليقين بالواقع، لا يمكن مخالفتها للواقع ، لكن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوي كعنوان « ما أخبر به العادل » أو « ما شهدت البيّنة به » ونحو ذلك من العناوين المستفادة من أدلة الاعتبار ، مثلاً اذا علمنا بنجاسة الثوب وأخبرت البيّنة بتطهيره، فالطهارة الواقعية وان لم تكن معلومة بعنوانها الأوّل، الا أن طهارته بعنوان « ما شهدت به البيّنة » معلومة ، ويكون نقض اليقين بالنجاسة بسبب اليقين بالطهارة لا بالشك فيها حتى يكون منهيّاً عنه .

نعم لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين والشك لم ينطبق ضابط الورود على المقام ، لبقاء الشك وجداناً في الطهارة بعد قيام البيّنة . ولكن لما كان الموضوع « نقض اليقين بالشك » لم يكن نقض اليقين بالنجاسة بعد قيام البيّنة نقضاً له بالشك ، بل نقضاً له باليقين بطهارته وان كان يقيناً بها بعنوان ثانوي أي بعنوان « ما أخبرت به البيّنة » وهذا معنى الورود الذي يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقة ببركة دليل اعتبار الأمانة . والشك في الحكم الواقعي كالطهارة في المثال المتقدم وان كان باقياً بعد قيام الأمانة، الا أنه لا منافاة بين الشك في شيء من وجه والعلم به من وجه آخر ثانوي أعني بعنوان ما قامت الأمانة عليه (١) .

ليس ^١ من نقض اليقين بالشك، بل ^٢ باليقين. وعدم ^٣ رفع اليد عنه

الثاني : ما استفاد من كلماته في الاستدلال بالأخبار وفي التنبيه الثاني من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجة باللاحجة ، والأمانة المعتبرة حجة رافعة لهذا الموضوع ، وبيانه : أنه قد تقدم في الاستدلال بصحاح زرارة وغيرها كون قوله عليه السلام : « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » ارشاداً الى قضية ارتكازية عقلائية وهي أنه لا ينبغي نقض اليقين لكونه أمراً مبرماً بالشك لكونه موهوناً ، ومن المعلوم أن التعليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين والشك ، بل هو شأن كل حجة في قبال ما ليس بحجة ، فالمذموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل . وحيث ان المفروض حجية الأمانة غير العلمية كخبر العدل والبيينة كان نقض اليقين السابق بسبب الحجة مما ينبغي بنظرهم ، هذا .

والفرق بين هذين التقريبين واضح ، لا بناء الوجه الأول على أن مؤدى الأمانة حكم معلوم بعنوان ثانوي أي بعنوان ما قامت الأمانة عليه ، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأمانة ، وهذا بخلاف الوجه الثاني ، لعدم ابتناؤه على افادة الأمانة لليقين بالواقع بعنوان ثانوي ، وإنما يمتني على التصرف في اليقين والشك بارادة الحجة واللاحجة منهما ، لأن العرف الملقى اليه خطاب « لا تنقض » لا يرى خصوصية في وصفي اليقين والشك ، لأن المناط عنده في عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجة بما لا يكون حجة ، وحيث ان الأمانة حجة تعبداً فهي رافعة لموضوع الاستصحاب وان لم تورث اليقين . ويرد على كلا الوجهين اشكال تقديم الأمانة على الاستصحاب مع أنه حجة أيضاً ، وسيأتي التعرض له ولجوابه عند تعرض المصنف له .

(١) خبر « فان » و « بسبب » متعلق بـ « رفع » و ضمير « خلافه » راجع الى

« اليقين » .

(٢) يعني : بل من نقض اليقين باليقين ، أي بالحجة الموجبة لليقين بعنوان

ثانوي ، وهذا اشارة الى أول الوجهين المتقدمين لتفريب الورود .

(٣) اشارة الى اشكال ، وهو : أنه على تقدير الورود المبني على ارادة الحجة

مع الأمانة على وفقه ليس^(١) لاجل أن لا يلزم نقضه^(٢) به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة^(٣).

من اليقين حتى تشمل الأمانة غير العلمية المعتبرة شرعاً - يلزم العمل على طبق الأمانة المعتبرة مطلقاً سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع أنه ليس كذلك، لأنه مع موافقة الأمانة لليقين السابق يكون العمل به استناداً الى الاستصحاب وعدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضاً، لالسي الأمانة، فلو كانت الأمانة واردة على الاستصحاب كانت واردة عليه مطلقاً سواء وافقت أم خالفته، فتقديمه عليها في صورة الموافقة كاشف عن عدم ورودها عليه، وضميراً «عنه، وفقه» راجعان الى «اليقين».

(١) خبر «وعدم» وإشارة الى دفع الاشكال المزبور، ومحصله: أن العمل باليقين مع موافقة الأمانة له ليس مستنداً الى الفرار من النهي عن لزوم نقض اليقين بالشك حتى يقال: ان العمل به انما هو لاجل الاستصحاب لاجل الأمانة. بل العمل به مستند الى تلك الأمانة المطابقة لليقين السابق على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تنزيلها منزلة العلم ورفع الشك تبعداً، ومن المعلوم أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التبعدي ببقائه غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

ولعل تغيير أسلوب العبارة - حيث عبر في صورة المخالفة بنقض اليقين باليقين وفي صورة الموافقة بلزوم العمل بالحجة - للإشارة الى تقريب الورد بالوجهين المتقدمين. وليس غرضه (قده) تخصيص أول الوجهين بصورة المخالفة وثانيهما بصورة الموافقة. وذلك لوضوح بطلانه، فان مقتضى دليل اعتبار الأمانة فعلية المؤدى وتنجزه بالوصول، كما أن مقتضى دليل الاستصحاب على ما صرح به كراراً هو انشاء حكم مماثل، ويمتنع فعلية كل من مؤدى الأمانة والاستصحاب، لامتناع اجتماع الفعلين سواء أكانا مثليين أم ضديين.

(٢) أي: نقض اليقين بالشك.

(٣) النافية للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق

لا يقال : نعم^١ ، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده ، ولكنه

لم لا يؤخذ بدليله ويلزم^٢ الأخذ بدليلها ؟

فانه يقال^٣ : ذلك انما هو لاجل أنه لامحذور في الأخذ

انما هو لاجل عدم الموضوع معه للاستصحاب ، فلا يقال : بحجته في عرض الأمانة الموافقة له ، وعدم ورود الأمانة حينئذ عليه .

(١) هذا استدراك على قوله : «بل باليقين» واشكال على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب ، ومحصل هذا الاشكال : أن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق انما يكون نقضاً لليقين باليقين ومخرجاً للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك بناء على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب كما ذكره المدعي للورود، وهو أول الكلام ، لامكان الأخذ بدليل الاستصحاب والعمل به دون دليل الأمانة ، ومع امكان الأخذ بدليله لامجال للتمسك بدليل الأمانة، لتناقيهما وامتناع الجمع بينهما ، اذ المفروض مخالفة الأمانة لما يقتضيه الاستصحاب ، فالأخذ بدليل الأمانة ورفض دليل الاستصحاب محتاج الى مرجح ، فالمشار اليه في قوله : «هذا» كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المخالفة له من نقض اليقين باليقين . وضميراً «مورده ، بدليله» راجعان الى الاستصحاب ، وضمير «ولكنه» للشأن .

(٢) بالرفع معطوف على «لا يؤخذ» يعني : ولسم يلزم الأخذ بدليل الأمانة حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، وضمير «دليلها» راجع الى الأمانة .

(٣) هذا جواب الاشكال المزبور، ومحصله : أن دليلي الاستصحاب والأمانة لما كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما ، فلا بد من العمل بأحدهما وطرح الاخر ، فان أخذ بدليل الأمانة لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب، لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المعترية ليس نقضاً لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب، بل هو نقض اليقين باليقين أي بالحجة، فالأخذ بدليل الأمانة جمع حقيقة بين دليلها

بدليلها ، بخلاف الاخذ بدليله ،

ودليل الاستصحاب. أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنه من مصاديق «ولكن تنفضه بيقين آخر» .

وان أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة لزم منه محذور تخصيص دليل الأمانة اقتراحاً أو بوجه دائر. والوجه في لزوم هذا المحذور واضح، اذ مع وجود الأمانة لاموضوع للاستصحاب ، اذ معها لا يلزم نفض اليقين بالشك حتى يكون مورد الاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب في مورد الأمانة موقوف على اخراجه عن عموم دليل الأمانة وتخصيصه بدليل الاستصحاب، وهذا التخصيص اما اقتراحي أي بلاوجه ، واما دوري ، وكلاهما فاسد، اذ الأول مستلزم لمخالفة عموم دليل الأمانة بلا وجه صحيح يوجب الخروج عن أصالة العموم التي هي من الاصول اللفظية العقلانية المعمول بها .

والثاني مستلزم للمحال، لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأمانة منوط بصدق نفض اليقين بالشك ، وكونه كذلك موقوف على اخراجه عن مورد دليل اعتبار الأمانة ، والا لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقف اخراجه عن عموم دليل اعتبار الأمانة على دليل اعتباره لزم الدور ، وهو محال .

وبعبارة أخرى: مخصصة دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة موقوفة على حجيته ، وحجيته موقوفة على مخصصيته، وهذا دور . أما توقف المخصصة على الحجية فواضح ، اذ التخصيص كالتييد تصرف في الدليل وهو العام والمطلق ، والمتصرف في الدليل لا بد أن يكون حجة حتى يصلح للتصرف في الدليل ، والا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجة بغير دليل . وأما توقف الحجية على المخصصة ، فلأنه لو لم يخصص دليل الاستصحاب عموم دليل الأمانة كانت الأمانة يقيناً تعدياً رافعاً لموضوع الاستصحاب .

ولا ينعكس الأمر، فلا يقال: «مخصصة دليل الاستصحاب لدليل الأمانة موقوفة على حجة الأمانة ، وحجيتها موقوفة على مخصصة الاستصحاب لها» وذلك لأن

فانه^(١) يستلزم تخصيص (٥) دليلها بلا مخصص^(٢) الاعلى وجه دائر ،

المقدمة الاولى وان كانت مسلمة، اذ التخصيص يرد على ما هو الحجة، لكن المقدمة الثانية ممنوعة، لعدم توقف حجية الأمانة على مخصصة الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً ، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس .

(١) أي : لزوم الأخذ بدليل الأمانة وترك دليل الاستصحاب ، وضمير «أنه» للشأن ، وضمير « بدليلها » راجع الى الأمانة ، وضمير «بدليله» الى الاستصحاب، وقد عرفت وجه عدم المحذور في الأخذ بدليل الأمانة، اذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك ، بل يلزم نقض اليقين باليقين .

(١) يعني : فان الأخذ بدليل الاستصحاب ، وغرضه بيان محذور الأخذ بدليله ورفض دليل الأمانة، وقد عرفت آنفاً توضيحه بقولنا: «وان أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة لزم منه محذور... الخ» وقد مر بطلان كل من الاقتراح والدور. (٢) أي : بلا وجهه ، وهو المعبر عنه بالاقتراح ، ولم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه .

(*) الأولى أن يقال: «فانه يستلزم طرح دليلها بلا مجوز» فالتعبير «بالتخصيص» كما في المتن وفي حاشية الرسائل أيضاً لا يخلو من مسامحة، وذلك لأن التخصيص الذي هو نوع جمع عرفي بين دليلين متعارضين صورياً واخراج حكمي لأحدهما عن الآخر لا موضوع له هنا ، لأنه كما عرفت فرع التعارض الذي يتوقف على محفوظية موضوع واحد في المتعارضين، ومن المعلوم انتفاء الموضوع في الدليل المورد بسبب التعبد بالدليل الوارد كما في المقام، فان الموضوع في الاستصحاب وهو الشك ينتفي بالأمانة ، فلا دليل للاستصحاب حينئذ حتى يعارض دليل الأمانة وتصل النوبة الى تخصيص دليلها بدليله، بل ينحصر الدليل في الأمانة كسائر موارد ورود أحد الدليلين على الآخر ، نظير ارتفاع عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة البراءة العقلية بمجرد ايجاب الاحتياط في الشبهات البدوية .

اذ التخصيص^(١) به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره^(٢) كذلك يتوقف على التخصيص به ، اذ لولاه^(٣) لامورد له^(٤) معها كما عرفت آنفاً^(٥).

(١) هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله ، وضمير «به» راجع الى دليل الاستصحاب ، وضمير «اعتباره» راجع الى الاستصحاب، وضمير «معها» راجع الى الأمانة .

(٢) يعني : واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب، وتوضيح العبارة بابر از مراجع الضمائر هكذا: «اذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأمانة، واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب» فضمير «به» راجع الى الاستصحاب .

(٣) يعني: لولا تخصيص دليل اعتبار الأمانة بالاستصحاب، وهذا تعليل لاعتبار الاستصحاب ، وحاصله : أن اعتباره مع الأمانة موقوف على تخصيصه للأمانة، اذ مع وجودها يكون نفض اليقين باليقين أي بالحجة، ولا يكون من نفض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب، الا اذا لم يكن مورداً للأمانة، وعدم موردته للأمانة موقوف على تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة ، ومنعه عن اعتبار الأمانة في هذا المورد حتى يخرج عن مصاديق نفض اليقين باليقين ويندرج في مصاديق نفض اليقين بالشك .

(٤) أي : لامورد للاستصحاب مع الأمانة .

(٥) من أن مورد الأمانة غير العلمية من مصاديق نفض اليقين باليقين أي بالحجة، لامن مصاديق نفض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب ، فصيرورة مورد الأمانة مصداقاً لنفض اليقين بالشك منوطة بتخصيص دليلها بالاستصحاب .
وبالجملة: فوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب عند المصنف

هو الورود ، وقد عرفت تقريبه بوجهين ، فلاحظ .

وأما حديث الحكومة^(١) فلا أصل له أصلاً،

(١) وهو الذي اختاره الشيخ الأعظم (قدّه) فإنه جعل تقدم أدلة الإمارات على على أدلة الاستصحاب على وجه الحكومة، فإنه جعل الحكومة تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في الآثار الشرعية، كتنزيل الطواف منزلة الصلاة في الأحكام، أو تنزيل شيء داخل في موضوع منزلة ما هو خارج عنه في عدم ترتيب أحكامه عليه، كتنزيل الصلاة رياء أو بلا ولاية أو بلا طهارة منزلة عدمها في عدم ترتيب أحكام الصلاة عليها.

قال الشيخ في الأمر الثالث مما يعتبر في جريان الاستصحاب: «ومعنى الحكومة أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم.... ففيما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئة كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب وأفرضه كالمعدوم» فحكومة البيئة على الاستصحاب على ما أفاده عبارة عن تنزيل احتمال الخلاف الذي هو مفاد الاستصحاب منزلة العدم في عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، وترتيب آثار ضد الحالة السابقة وهو ما قامت البيئة عليه من نجاسة الثوب في المثال، فلا يجري استصحاب طهارته المتيقنة سابقاً المشكوك لاحقاً، لأن احتمال الطهارة ملغى بمقتضى البيئة القائمة على النجاسة.

وبيان أوضح: دليل اعتبار الأمانة - كآية النبأ - يدل على وجوب تصديق العادل والغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه مثلاً كان مقتضى وجوب تصديقه الغاء احتمال خلاف حرمة وهو حليته، ومن المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحلية، وهو منفي تنزيلاً بخبر العادل بالحرمة، فالأمانة المعبرة نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلاً وان كان باقياً تكويناً،

فانه^(١) لا نظر لدليلها الى مدلول دليله

وهذه الحكومة من الحكومة المضيقّة ، لأنها تضيق الموضوع باخراج فرد منه،
وحصر حجية الاستصحاب بغير مورد الأمانة .

(١) تعليل لقوله : «فلا أصل له» وبيان لوجه الاشكال الذي أورده على الحكومة التي فسرّها الشيخ بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الاخر ومبيناً لمقدار مدلوله ومسوقاً لبيان حاله ، على ما أفاده (قدّه) في أوائل التعادل والترجيح . توضيح الاشكال : أن هذا الضابط للحكومة لا ينطبق على الأمانة غير العلمية حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومة ، وذلك لفقدان شرطها وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي الى الدليل المحكوم وشرحه له ، ضرورة أن دليل الأمانة كآية النبأ مثلاً لا تعرض ولا نظر له الى مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً وشرحاً له بحيث يعد مفسراً ومبيناً لحاله ، وان كان ينفيه ثبوتاً من حيث ان لازم كل دليلين متعارضين نفي كل منهما مدلول الاخر ، لما بين مدلوليهما من التنافي واقعاً ، وذلك أجنبى عن الدلالة اللفظية على هذا التنافي . مثلاً قوله : «أكرم العلماء» ينافي قوله : «لا تكرم العالم الفاسق» لافتضاء الأمر مطلوبة اكرام العالم الفاسق واقضاء النهي مبغوضيته ، ولأجل هذا التنافي الثبوتي لا يمكن الأخذ بهما في المجمع ولكن يقدم النهي على الأمر لاقوائية ظهور الخاص من العام ، فالمناطق في التقديم هو مقام الدلالة والاثبات . وعليه فالمعول في موارد الجمع الدلالي ومنها الحكومة على دلالة اللفظ ، لاملاحظة الواقع ونفس الأمر .

وبعبارة أخرى: الحكومة من كفيات دلالة اللفظ، فالخارج عن حيطه الدلالة اللفظية أجنبى عن الحكومة ، فمجرد التنافي بين مدلولي الدليلين واقعاً من دون دلالة اللفظ عليه اثباتاً لا ينطبق عليه حد الحكومة . وعليه فالبيئة القائمة على نجاسة الثوب تقتضي لزوم ترتيب آثار النجاسة عليه ، واستصحاب طهارته يقتضي ترتيب آثار طهارته عليه، فالبيئة تنفي استصحاب الطهارة، كما أن الاستصحاب ينفي النجاسة. لكن نفي البيئة لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستنداً الى الدلالة اللفظية بأن

اثباتاً^١ وبما هو مدلول الدليل^٢ وان كان^٣ دالاً على الغائه معها ثبوتاً^٤

تكون البيئة بمدلولها اللفظي نافية للشك الاستصحابي، لعدم كون دليل اعتبار البيئة كرواية مسعدة بن صدقة شارحاً للمراد من قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» ومحدداً لموارده حتى ينطبق عليه ضابط حكومة أحد الدليلين على الآخر. فمفاد البيئة ليس الا نجاسة الثوب واقعاً، وأما نفي اعتبار الشك في طهارة الثوب فليس مدلولاً للبيئة بالدلالة اللفظية حتى تكون حاكمة على الاستصحاب .
فالتبعية: أن التنافي بين مدلولي الأمانة والاستصحاب ناش من التضاد والتهافت بين نفس المدلولين ثبوتاً كالطهارة والنجاسة في المثال من دون دلالة عليه اثباتاً .
وضمير « فانه » للشأن ، وضمير « لدليلها » راجع الى الأمانة ، وضمير « دليله » الى الاستصحاب .

(١) قيد لقوله : « لانظر » يعني : فانه لانظر اثباتاً - وفي مقام الدلالة - لدليل الأمانة الى مدلول دليل الاستصحاب ، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومة .
(٢) بيان وموضح لقوله : « اثباتاً » وهذا يؤكّد كون الحكومة عند الشيخ من شؤون دلالة اللفظ وكيفياتها، فلا بد في الحكومة من النظر للحاكم الى المحكوم اثباتاً لا ثبوتاً.

(٣) معطوف على قوله : « لانظر » يعني : لانظر لدليل الأمانة الى مدلول دليل الاستصحاب لفظاً واثباتاً وان كان ذلك الدليل دالاً على الغاء الاستصحاب المخالف له ثبوتاً ، الا أن هذه الدلالة لاتجدي عند الشيخ في الحكومة ، لعدم كونها ناشئة من دلالة اللفظ ، بل هي ناشئة من تنافي ذات المدلولين ، ضرورة منافاة البناء على طهارة الثوب للاستصحاب و نجاسته للبيئة في المثال المذكور، وضمير « الغائه » راجع الى « مدلول » وضمير « معها » الى الأمانة .

(٤) أي : واقعاً من جهة امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتي لا اثباتاً من جهة دلالة اللفظ.

وبالجملة : فالتنافي بين الأمانة والاستصحاب معنوي للفظي .

تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود بالحكومة ٧٧١
وواقعاً ، لمنافاة^(١) لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها .
كما أن^(٢) قضية دليبه الغاؤها كذلك^(٣) ، فإن^(٤) كلا من الدليلين

(١) تعليل لكون دلالة دليل الأمانة على الغاء الاستصحاب ثبوتية لا إثباتية
مستندة الى دلالة اللفظ ، وحاصل التعليل : أن نفس اعتبار الأمانة ولزوم العمل
بمؤداها يناهسي عقلا العمل بالاستصحاب . وكذا العكس ، فإن البناء على طهارة
الثوب في المثال المزبور استناداً الى اعتبار الاستصحاب يناهسي البناء على نجاسته
اعتماداً على الأمانة وهي البينة ، فلزوم العمل بكل منهما يطرد الاخر عقلا ، لامتناع
اجتماع مفاديهما وهما الطهارة والنجاسة ، لتضادهما وتنافيهما ، وضميراً « بها ،
خلافها » راجعان الى « الأمانة » وضميراً « به » والمستتر في « كان » راجعان الى
الاستصحاب .

(٢) غرضه أن الالغاء ثبوتاً لا يختص بدليل الأمانة ، فكما أن دليها يلغي
ثبوتاً ما يقتضيه دليل الاستصحاب ، فكذلك دليبه يقتضي الغاء الأمانة ثبوتاً ،
فالدلالة الثبوتية على الالغاء لا الإثباتية لا تختص بدليل الأمانة ، بل تشترك بين كلا
دليلي الأمانة والاستصحاب ، وهذه الدلالة الثبوتية ليست مناطاً للحكومة التي
فسرها الشيخ بالشرح والدلالة اللفظية ، فلا حكومة للأمارات غير العلمية على
الاستصحاب . وضمير « دليبه » راجع الى الاستصحاب ، وضمير « الغاؤها »
الى الأمانة .

(٣) يعني : ثبوتاً وواقعاً ، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكماً على الأمانة؟
(٤) تعليل لالغاء كل منهما ما يقتضيه الاخر ، ومحصله : أنه لما كان كل من
الدليلين يصدد بيان وظيفة الجاهل بالحكم ، فلامحالة يطرد كل منهما الاخر المخالف
له في المؤدى بملاك المضادة والمنافرة بين لزوم العمل بأمانة تدل على وجوب
شيء ولزوم العمل باستصحاب يقتضي حرمة ، فإن من البديهي طرد كل من الأمانة
والاستصحاب للاخر ، لكمال المنافرة بين المستصحب ومؤدى الأمانة وهما
الوجوب والحرمة .

بصدد بيان ماهو الوظيفة للجاهل ، فبطرد كل منهما الاخر مع المخالفة^(١) ، هذا . مع^(٢) لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة . ولاأظن

والحاصل : أن كلا من الأمانة والاستصحاب يلغي الاخر بملاك التضاد الواقع بين مؤدييهما ، فهذا الالغاء ليس مستنداً الى دلالة اللفظ ، بل هو ناش من تضاد مضموني الدليلين ثبوتاً ، فلا وجه للحكومة الشارحة للفتاوى للأمارات غير العلمية على الاستصحاب كما ذهب اليه شيخنا الأعظم قدس سره .
(١) أي : مع مخالفة كل من الأمانة والاستصحاب في المؤدى كمثال نجاسة الثوب وطهارته . وأما مع موافقتهما في المؤدى فلا تنافر بينهما حتى يلغي كل منهما الاخر .

(٢) هذا اشكال آخر على الحكومة ، ومحصل هذا الاشكال : أنه بناء على كون دليل الأمانة ناظراً الى الغاء احتمال الخلاف يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقته لمؤدى الأمانة ، كما اذا كان مقتضى كل منهما طهارة الثوب ، واختصاص حكومة الأمانة على الاستصحاب بصورة المخالفة ، ولا يظن ذلك من القائل بالحكومة وهذا الاشكال يتجه على ظاهر تعريف الشيخ (قدسه) للحكومة في أوائل التعادل والترجيح ، حيث قال : « فنقول : قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحل والحرمة حكماً شرعياً أعني الحل ، ثم حكم بأن الأمانة الفلانية كمخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة ، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع ، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة » فاذا كان دليل الأمانة دالاً على الغاء احتمال خلاف مؤداه للواقع ، فلا محالة تختص حكومة الأمانة بصورة مخالفة الاستصحاب لمؤداه ، وأما مع موافقته له فلا ، لعدم احتمال خلاف في البين حتى يلغيه دليل الأمانة . وبالجملة : فما أورده المصنف على حكومة الأمانة على الاستصحاب وجهان أحدهما : عدم نظر دليل الأمانة اثباتاً الى دليل الاستصحاب ، والاخر : اختصاص هذه الحكومة بصورة مخالفة المستصحب لمؤدى الأمانة دون صورة الموافقة له .

تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود لا الحكومة ٧٧٣
أن يلتزم به القائل بالحكومة (هـ) فافهم^١ ، فإن المقام لا يخلو عن دقة .

وضمير « به » راجع الى الاستصحاب .

(١) لعله اشارة الى امكان رد الجواب الثاني وهو اختصاص الحكومة بصورة المخالفة بتعميم الحكومة لصورة الموافقة بعدم القول بالفصل بين صورتها المخالفة والموافقة . أو الى : امكان تصحيح الحكومة اما بكفاية النظر مطلقاً ولو ثبوتاً فيها، واما بجعل التصديق جنائياً بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر والنهي عن الاحتمال مطلقاً موافقاً كان أو مخالفاً ، كما في بعض الحواشي .

والكل كما ترى ، اذ في الأول : أنه لا مجال لعدم القول بالفصل في هذه المسألة المستحدثة الخلافية . وفي الأخيرين : أنهما خلاف ما يظهر من الشيخ (قده) من اعتبار الدلالة اللفظية ومن الغاء احتمال الخلاف ، لا الاحتمال مطلقاً ، والظاهر أن الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلو المطلب عن دقة ليس اشارة الى مطلب .

(*) قد يورد على هذا الجواب بما حاصله : أن تسليم نظر الدليل يقتضي عدم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة ، لأن اطلاق الدليل في جميع الحالات يقتضي تقدم الأمانة على الاستصحاب حتى في صورة الموافقة التي هي من الحالات التي يشملها الاطلاق .

لكنه لا يلائم كلام الشيخ « بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع » حيث ان ظاهره انحلال الدليل الناظر الى عقدين ايجابي وهو « اعمل بمؤدى الأمانة » وسلبي، وهو « لاتعتن باحتمال خلافه » فان كان كذلك فلا اطلاق فيه حتى يشمل صورة الموافقة ، فالجواب الثاني صحيح . وهذا الايراد غير وارد عليه .

الا أن يقال في تصحيح حكومة الأمانة على الاستصحاب في كلتا صورتها الموافقة والمخالفة وعدم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة بما يظهر من مطاوي الأبحاث المتقدمة، وحاصله : أن احتمال الخلاف في الأمانة بناء على حجيتها من باب التعبد يكون ملغى في وعاء التشريع ومحكوماً بالعدم ، بخلاف الاستصحاب، فإنه مع وجوده فيه وعدم الغاء الشارع له المستكشف من الشك الذي هو موضوع

الاستصحاب ومتقوم بوجود كلا احتمالي الوفاق والخلاف يحكم الشارع بابقاء المتيقن السابق عملاً ، ومن المعلوم تقدم الدليل الملغى لاحتمال الخلاف على الدليل الذي يكون احتمال الخلاف مقوماً لموضوعه ، وذلك لارتفاع موضوعه بذلك الدليل ، ووضوح عدم تكفل شيء من الأدلة لحفظ موضوعه كعدم تكفله لايجاده ، فإذا كان المستصحب ومؤدى الأمانة - كالبينة - طهارة شيء قدمت الأمانة على الاستصحاب حكومة ، لأن احتمال الخلاف فيها وهو النجاسة معدوم شرعاً وموجود في الاستصحاب .

فالنتيجة : حكومة الأمانة على الاستصحاب مطلقاً وان كان موافقاً لهابناء على اقتضاها نفي احتمال الخلاف . فقول المصنف : « مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة » محل التأمل والنظر . نعم يقع الكلام في صحة المبني في حجية الأمارات .

وأما الاشكال الأول فهو وان كان وارداً بدأ على تفسير الشيخ للحكومة ، لكنه مندفع عنه بالتأمل في مجموع كلماته ، اذ ليس مراده بالنظر تحديد مقدار ما يراد من الدليل المحكوم بالدلالة اللفظية ، بل المقصود مجرد النظر في مقتضاه ، ويشهد له كلامه المتقدم في التوضيح ، وقوله بعده : « فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات » ... وقوله بعد أسطر : « لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجية هذه الأمانة ... » فلاحظ كلماته في أول بحث التعادل والترجيح . والظاهر من مجموعها أن الحكومة وان كانت متوقفة على نظر دليل الحاكم الى دليل المحكوم ووفاء مقام الاثبات به ، الا أن الشيخ يدعي تكفل نفس أدلة اعتبار الأمارات لالغاء الشك وطرح احتمال الخلاف ، ومن المعلوم ارتفاع موضوع الاصول العملية - وهو الشك - بنفس دليل اعتبار الأمانة ، فتدبر في كلامه زيد في علوم مقامه .

تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود لابلتخصيص ٧٧٥
وأما التوفيق^(١) فإن كان بما ذكرنا^(٢) فنعم الاتفاق ، وان كان
بتخصيص دليله بدليلها^(٣) فلا وجه له^(٤) ،

(١) قد ذكرنا في أول هذا المقام الثاني أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص وعام، والمراد به هنا بقرينة جعل «الورود» من أقسامه مطلق الجمع العرفي .
(٢) من الورود فنعم الاتفاق، لكن اطلاق التوفيق العرفي على الورود لا يخلو من مسامحة ، إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعاً بينهما، لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعاً عن أحدهما. إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني كخروج الجاهل عن موضوع وجوب اكرام العلماء أجنبي عن الجمع العرفي . وأما الخروج التشريعي كخروج مؤدى الأمانة عن نقض اليقين بالشك تبعداً - لبقاء الشك وجداناً بعد قيام الأمانة أيضاً على خلاف الحالة السابقة المعلومة - فيعد جمعاً عرفياً أيضاً ، إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورود ، فتأمل جيداً .

(٣) أي : بدليل الأمانة، وتوضيحه : أنه قد نسب الى جماعة كون النسبة بين الأمانة والاستصحاب عموماً من وجه وتقديم الأمانة عليه في مورد الاجتماع ، كما إذا كان مؤدى الأمانة كالبيئة طهارة شيء ومقتضى الاستصحاب نجاسته ، لوجهين مذكورين في أوثق الوسائل :

«أحدهما: كون الأمانة أقل مورداً من الاستصحاب، وأقلية أفراد أحد العامين من المرجحات ، فتخصص أدلة الاستصحاب بأدلة الأمانة .

ثانيهما : أن مسن جملة المرجحات استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر الغاءه، فيقدم الآخر عليه حينئذ، وتقديم الاستصحاب على الأمانة مستلزم لذلك ، وذلك لأن الاستصحاب من حيث حكم المعارضة مع سائر الأدلة مساو لسائر الاصول من البراءة والتخيير والاحتياط ، فلو قدم عليها لزم تقديمها عليها أيضاً، فيلزم الغاء سائر الأدلة حينئذ لامحالة .»

(٤) يعني : وان كان التوفيق العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة

لما عرفت ^١ من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك ، لأنه ^٢ غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك .

فلا وجه له ، لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه ، حيث ان ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله وعدم التصرف فيه ، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بمادل على وجوب الاتمام على من شغله السفر مثلاً ، فانه مسافر موضوعاً ، والمخصص أخرجه عن حكم المسافر ولم يخرججه عن موضوعه . وفي المقام يكون دليل الأمانة متصرفاً في الموضوع وهو نقض اليقين بالشك ورافعاً له بجعله من نقض اليقين باليقين ، لأنه من نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأمانة على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص .

(١) حيث قال: « والتحقق أنه للورود ، فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين » وضمير « أنه » للشأن ، وضمير « به » راجع الى « دليلها » .

(٢) يعني : لا أن الأخذ بدليل الأمانة يكون داخلاً في الاستصحاب موضوعاً لصدق « نقض اليقين بالشك » عليه وخارجاً عنه حكماً ، لعدم حرمة نقضه بسبب الأمانة ، وغرضه من قوله : « لأنه غير منهي عنه » الإشارة الى ضابط التخصيص الذي هو اخراج حكمي كما بيناه آنفاً ، وعدم انطباقه على المقام ، لكون الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب ، حيث انها ترفع الشك وتوجب صدق نقض اليقين باليقين ، وليست الأمانة رافعة للحكم مع بقاء الموضوع وهو نقض اليقين بالشك حتى ينطبق عليه ضابط التخصيص .

فحاصل اشكال المصنف على التوفيق العرفي ان أريد به التخصيص هو عدم انطباق ضابطه على الأمانة ، لأن التخصيص اخراج حكمي من دون تصرف في الموضوع ، والأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب ، فضايط الورود ينطبق على المقام دون التخصيص . وضمير « كونه » راجع الى « الأخذ بدليلها » .

خاتمة^(١): لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول

العملية ، وبيان التعارض بين الاستصحابين .

أما الاول^(٢) فالنسبة^(٣) بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه ، فيقدم عليها^(٤) ، ولا مورد معه

ورود الاستصحاب على سائر الاصول العملية

(١) المذكور في الخاتمة أمران ، الأول : بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية من البراءة والاشتغال والتخيير . الثاني : بيان حكم تعارض الاستصحابين . وعقد لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد والقواعد الاخر والاصول التنزيلية تذكيراً .

(٢) هذا الأمر يتضمن جهتين : الاولى : بيان النسبة بين الاستصحاب وبين سائر الاصول العقلية ، والثانية بيان النسبة بينه وبين الاصول العقلية .

(٣) هذه هي الجهة الاولى ، وحاصلها : أن النسبة بين الاستصحاب وبين الاصول الشرعية هي الورد ، فهو وارد على الاصول كورود الامارة على الاستصحاب ، وفي قبالة قولان آخران ، أحدهما الحكومة ، وثانيهما التخصيص . وضميراً « بينه » في الموضوعين راجعان الى الاستصحاب ، وضمير « بينها » الى الاصول ، وضميراً « هي ، بعينها » راجعان الى النسبة .

(٤) هذا الضمير راجع الى « الاصول » يعني : فيقدم الاستصحاب وورد أعلى

الاصول العملية .

ثم ان المصنف (قده) أوضح وجه الورد في حاشية الرسائل بقوله : « ثم ان وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول هو بعينه وجه تقديم الامارات عليه ، فان المشكوك معه يكون من وجه وبعنوان مما علم حكمه وان شك فيه بعنوان آخر ، وموضوع الاصول هو المشكوك من جميع الجهات . وقد انقدح مغالطة المعارضة هاهنا أيضاً بما ذكرناه في اندفاعها في تقديم الامارات على الاستصحاب

لها^(١)، للزوم^(٢) محذور التخصيص الابوجه دائر في العكس^(٣)،

وسائر الاصول» .

ومحصل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الاصول النقلية : أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه وهو الشك في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء ، وموضوع سائر الاصول هو المشكوك مطلقاً أي حدوثاً وبقاءً ، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء ، ومع العلم به يخرج حقيقة عن موضوع الاصول وهو الجهل بالواقع وعدم العلم به، لحصول العلم به من وجه . فاذا حرم حيوان بالجلل مثلاً ثم شك في زوال الجلل عنه، فاستصحاب جلله أوجبه العلم بحكمه بعنوان كونه مما شك في بقاء حكمه ، لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن، والشك في الحلية والحرمة الواقعتين وان لم يرتفع بالاستصحاب، لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهراً ، ومع العلم بحكمه ظاهراً لا يبقى موضوع لأصالة الحل ، اذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهة كونه مشكوك الحكم بقاءً، فاستصحاب الحرمة يدرجه في الغاية وهي «حتى تعلم أنه حرام» ولا نعني بالورود الارتفاع الموضوع .

فالمتحصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الاصول، فمعه لا مورد لها .
 (١) هذا الضمير راجع الى «الاصول» وضمير «معه» راجع الى الاستصحاب .
 (٢) تعليل لعدم المورد لسائر الاصول مع الاستصحاب ، توضيحه : أنه اذا قدم الاستصحاب على سائر الاصول لا يلزم محذور أصلاً ، اذ لاموضوع لها مع الاستصحاب ، لما عرفت من ارتفاعه به ، بخلاف تقديمها على الاستصحاب ، فانه مستلزم للتخصيص بلا وجه الابوجه دائر ، لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها للدليل الاستصحاب ، ومخصصيتها له موقوفة على اعتبارها ، اذ لا بد أن يكون المخصص معتبراً حتى يصلح للتخصيص .

(٣) متعلق بـ «لزوم» والمراد بالعكس تقديم سائر الاصول على الاستصحاب،

وعدم^١ محذور فيه أصلاً. هذا في النقلية منها .
وأما العقلية^٢ فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها ، بداهة^٣ عدم

فان هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه .

(١) معطوف على «لزوم» يعني : ولعدم محذور في تخصيص الاستصحاب للاصول وتقديمه عليها أصلاً ، فان محذور الدور لا يلزم فيه جزءاً ، لما مر من أن الاستصحاب رافع لموضوع الاصول ، ومع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها ؟ وضمير «فيه» راجع الى التخصيص ، وضمير «منها» الى الاصول .

(٢) هذه هي الجهة الثانية أعني ورود الاستصحاب على الاصول العقلية وهي البراءة والاشتغال والتخير ، ومحصل تقريب وروده عليها : أنه يرفع حقيقتاً ما هو موضوع لتلك الاصول ، فان موضوع البراءة العقلية - وهو عدم البيان أي الحجة على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حجه وبيان على التكليف .

وكذا يرتفع الشك في المؤمن - الذي هو موضوع قاعدة الاشتغال المقتضي عقلاً للزوم الاحتياط تحصيلاً للمؤمن - ببركة الاستصحاب ، فانه صالح للمؤمنية ورافع لاحتمال العقوبة ، فاذا علم اجمالاً بوقوع قطرة دم مثلاً اما على ثوب نجس أو ثوب طاهر ، فاستصحاب طهارة الثوب الذي كان طاهراً يجري ويرتفع موضوع الاحتياط العقلي وهو احتمال العقوبة . نعم اذا كان للمعلوم الاجمالي أثر زائد كما اذا كان بولا والنجاسة السابقة دماً ، فحينئذ لا يجري ، بل تجري قاعدة الاشتغال .

وكذا الحال في ارتفاع موضوع قاعدة التخيير وهو تساوي الاحتمالين ، كما اذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة وجري الاستصحاب في الوجوب ، فان به يخرج عن تساويهما الموجب للتخير ، كاستصحاب شهر رمضان في يوم شك في كونه منه أو من شوال ، فانه يرفع التخير .

(٣) تعليل لقوله: «فلا يكاد» وقدمر آنفاً توضيحه بقولنا: «ومحصل تقريب وروده»

وضميراً «معها» أنه «راجعان الى الاستصحاب ، وضمير «لها» الى الاصول العقلية .

الموضوع معه لها ، ضرورة^(١) أنه اتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الامان^(٢) ، ولاشبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح^(٣) .
وأما الثاني^(٤) فالتعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم امكان

(١) بيان لعدم الموضوع، وقوله: « انه اتمام حجة وبيان » اشارة الى البراءة العقلية ، فان موضوعها - وهو عدم البيان - يرتفع بالاستصحاب، حيث انه حجة وبيان على التكليف .

(٢) هذا اشارة الى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم الأمن من العقوبة ، وهو يرتفع بالاستصحاب ، لكونه مؤمناً من العقوبة ، كما اذا جرى استصحاب وجوب القصر أو الاتمام في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط فيها الجمع بينهما، فان استصحاب وجوب أحدهما مبرر للذمة ومؤمن من العقوبة عند الاكتفاء بمستصحاب الوجوب .

(٣) هذا اشارة الى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوي الاحتمالين الموجب للتخيير، ولاشبهة في أن الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين، فيرتفع به الموضوع وهو التساوي ، كما مر في استصحاب شهر رمضان في يوم احتمال كونه منه أو من شوال ، فان الاستصحاب يرفع التخيير الموضوع للتخيير .

تعارض الاستصحابين

(٤) هذا شروع في الأمر الثالث مما يبحث عنه في الخاتمة وهو حكم تعارض الاستصحابين ، وتوضيحه : أن التعارض - الذي يراد به هنا ما هو أعم من التعارض في مقام الجعل والتشريع الناشئ من تزاحم الملاكات، وهذا هو التعارض المصطلح المسمى بالتزاحم الامري ، ومن التعارض في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الاطاعة، وهذا هو التزاحم المصطلح المسمى بالتزاحم المأموري - (تارة) يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل ويندرج في التعارض المصطلح، كما اذا جرى الاستصحاب

العمل بهما^(١) بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما^(٢) ،
كاستصحاب وجوب أمرين^(٣) حدث بينهما التضاد في زمان
الاستصحاب ، فهو^(٤) من باب تراحم (X) الواجبين .

ففي وجوب انقاذ غريقين أو اطفاء حريقين أو تجهيز ميتين من دون تعارض
بين الاستصحابين في مقام التشريع ، غاية الأمر أن المكلف لا يقدر على امتثال
كلا الأمرين .

وأخرى: يكون مع العلم اجمالاً بانتقاضها في أحدهما ، وهذا يتصور على
وجهين : الأول : أن يكون أحد الشكين مسبباً عن الشك الآخر وفي طوله .

الثاني : أن يكون الشكان عرضيين ومعلولين لعللة ثالثة ، وهذا الوجه الثاني
قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العملية، وقد لا يكون مستلزماً
لها. هذه أصول صور تعارض الاستصحابين، وستأتي أحكامها انشاء الله تعالى عند
تعرض المصنف لها .

(١) أي : بالاستصحابين ، وهذه هي الصورة الأولى أعني عدم العلم بانتقاض
الحالة السابقة في أحد المستصحابين مع حصول التضاد المعجز للمكلف عن الامتثال
في زمان الاستصحاب .

(٢) إذ بدون العلم بانتقاضها لا يكون تعارض بين الاستصحابين ، لعدم مانع
من تشريعهما معاً كاستصحاب وجوب انقاذ الغريقين، وهذا هو التراحم المصطلح .
(٣) كوجوب اطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق،
لادائماً حتى يندرج في باب التعارض، ولذا قيد التضاد بـ « زمان الاستصحاب »
المراد به زمان الامتثال .

(٤) اشارة الى حكم الصورة الأولى، يعني : أن تعارض الاستصحابين اللذين
لم يعلم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما ولم يمكن العمل بهما يندرج في باب
(X) فيتخير بينهما ان لم يكن أحد المستصحابين أهم ، والا فيتعين الأخذ

وان^(١) كان مع (ه) العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ،
فتارة يكون المستصحب^(٢) في أحدهما

تزاحم الواجبين، فان كان أحدهما أهم من الآخر تعين الأهم، والا فالحكم التخيير بينهما . ففي الغريقتين ان كان أحدهما أهم كما اذا كان ولياً من أوليائه تبارك وتعالى تعين انقاذه ، والا تخير .

(١) معطوف على « ان كان » يعني : وان كان التعارض لأجل العلم بانتفاض الحالة السابقة في أحدهما لالعجز المكلف عن امتثال كليهما كانفاذ الغريقتين فتأتي فيه الأقسام التي تقدمت اجمالاً ، وسيجيء تفصيلها عند تعرض المصنف لها انشاء الله تعالى .

(٢) هذا هو المعروف بالشك السببي والمسببي، والتعبير بكون المستصحب بالأهم ، ولا مجال لتوهم أنه لا يكاد يكون هناك أهم لأجل أن ايجابهما انما يكون من باب واحد وهو استصحابهما من دون مزينة في أحدهما أصلاً كما لا يخفى . وذلك لأن الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب، والاستصحاب يثبت به كل مرتبة منهما ، فتستصحب ، فلا تغفل .

(*) حق العبارة أن تكون هكذا : « وان كان للعلم بانتفاض الحالة السابقة ... الخ » اذ المقصود من قوله : « ان كان » بيان التعارض المأموري وهو التزاحم المصطلح ، ولذا جعله من باب تزاحم الواجبين، ومن قوله : « وان كان مع العلم ... الخ » بيان التعارض المصطلح، اذ العلم الاجمالي بانتفاض الحالة السابقة في أحدهما مانع عن تشريع أحد الاستصحابين .

وبالجملة : قوله : « فالتعارض بين الاستصحابين » معنى عام ومقسم للتزاحم المصطلح، وهو قوله : « ان كان لعدم امكان العمل » وللتعارض المصطلح وهي صور العلم الاجمالي بانتفاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فكأنه قال : «التعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم قدرة المكلف على الامتثال فهو من باب تزاحم الواجبين، وان كان للعلم الاجمالي بانتفاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة... الخ».

من الآثار الشرعية^١ لمستصحب الآخر ، فيكون الشك فيه^٢ مسبباً عن الشك فيه ، كالشك في نجاسة الثوب (هـ) المغسول بماء مشكوك

في أحدهما مسبباً عن الآخر أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر كما في المتن وغيره لا يخلو عن مسامحة واضحة، لأن المسبب في الشك المسببي هو الشك في بقاء مستصحبه كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، ضرورة نشو الشك في بقاء نجاسته عن الشك في طهارة الماء ، فالمستصحب في الثوب وهو نجاسته ليس من الآثار الشرعية لطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب ، بل ارتفاعها من آثار طهارة الماء كما هو المطلوب .

وكيف كان فالمقصود من الشك المسببي هو الشك المعلول عن شك آخر بحيث يكون أصله رافعاً لموضوع أصل الشك المسببي .

(١) وأما إذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلبي عن الشك في حدوث الفرد الباقي فلا يكون المسبب وهو بقاء الكلبي من لوازم وجود الفرد شرعاً بل من لوازمه العقلية ، فلا يكون استصحابه حاكماً على استصحاب الكلبي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث . والأولى تبديل قوله : « لمستصحب الآخر » بـ « للمستصحب في الآخر » ليكون نظيراً لقوله : « في أحدهما » .

(٢) أي : فيكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر .

(*) لا يخفى أنه مثال لتسبب الشك المسببي عن الشك السببي ، بداهة أن علة الشك في بقاء نجاسة الثوب هي الشك في طهارة الماء ، وليس مثالا لكون المستصحب في الشك المسببي من الآثار الشرعية للمستصحب في الشك السببي كما هو ظاهر العبارة ، لوضوح أن أثر طهارة الماء شرعاً هو طهارة الثوب لانجاسته كما مر في التوضيح ، فالأولى أن يعبر عن الشك السببي والمسببي بتسبب أحد الشكين عن الآخر مع كون ارتفاع مستصحب الأصل المسببي من الآثار الشرعية لمستصحب الأصل السببي ، وهذا التعريف ينطبق على مثال الثوب المذكور وغيره من الأمثلة بلا تكلف .

الطهارة (٥) وقد كان طاهراً^١ ، وأخرى^٢ لا يكون كذلك .

فان كان^٣ أحدهما أثراً للآخر ، فلامورد الالاستصحاب

(١) يعني : وقد كان الماء طاهراً ، وغرضه من هذا القيد التنبيه على أن اندراج هذا المثال في أمثلة تعارض الاستصحابين في الشك السببي والمسببي منوط بطهارة الماء سابقاً حتى يجري فيه الاستصحاب ، والا فالحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الطهارة والنجاسة ليس منوطاً بجريان الاستصحاب في طهارة الماء ، لكفاية ثبوت طهارة الماء بقاعدتها في طهارة الثوب ، لحكومتها على استصحاب نجاسة الثوب ، حيث ان مقتضى طهارة الماء الثابتة باستصحابها أو بقاعدتها هو طهارة المتنجس المغسول به كارتفاع الحدث مطلقاً به ، وغيره من الآثار المترتبة على طهارته .

(٢) معطوف على « فتارة » يعني : وأخرى لا يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الاستصحاب الآخر بأن لا يكون شكه مسبباً عن الشك فيه وناشئاً منه ، كما اذا كان الشك عرضيين من دون ترتب وطولية بينهما .

(٣) هذا اشارة الى الشك السببي والمسببي ، وقد اختلفت كلماتهم في حكمه ،

(*) وأما تسبب كل منهما عن الآخر بحيث يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له فغير معقول كما أفاده الشيخ ، لاستلزامه اجتماع النقيضين ، لأن كلا من الشكين لعليته للآخر موجود قبله ، ولمعلوليته له معدوم كذلك ، ومن المعلوم امتناع وجود شيء وعدمه في رتبة واحدة ، والتمثيل له بالعامين من وجه بتقريب : أن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر غير صحيح ، لما في الرسائل من أن منشأ الشك فيهما شيء ثالث وهو العلم الاجمالي بتخصيص أحد العامين . فالشك عرضيان وكلاهما معلول لعلته ثالثة ، وليس كل منهما علة للآخر ، ففي مثل اكرام الأمير الفاسق الذي هو مورد اجتماع « أكرم الأمراء » و« لا تكرم الفاسق » يكون الشك في أصالة العموم في كل من هذين العامين ناشئاً من العلم الاجمالي بتخصيص أحدهما .

في طرف السبب ،

فذهب المحقق القمي وبعض المتأخرين الى اجراء حكم المتعارضين عليهما ، والمعروف من زمن الشيخ الأعظم الى عصرنا تقديم الأصل السببي على المسببي وان اختلفوا في كونه للورود أو الحكومة أو التخصيص ، فالمستظهر من بعض كلمات الشيخ أن التقديم من باب الورود، ووافقه الماتن هنا وفي حاشية الرسائل ، والمستفاد من بعضها الاخر هو الحكومة ووافقه المحقق النائيني وغيره . وظاهر كلام المحقق الاصفهاني (قده) بعد مناقشته في الحكومة بوجه عديدة هو الثالث ، حيث قال في آخر البحث : « فلو فرض كونه - أي التقديم - تخصيصاً ودوران الأمر بين تخصيصين لكان أحدهما أرجح من الاخر ».

وحيث انك عرفت اجمالاً اختلاف الكلمات في وجه التقديم ، فينبغي توضيح المتن بعد التنبيه على عبارة الشيخ الأعظم المستفاد منها الورود ، قال (قده) في ثاني الأدلة التي أقامها على تقديم الأصل السببي على المسببي ما لفظه : « ان قوله عليه السلام : لانتقض اليقين بالشك باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي يعني : أن نقض اليقين له يصير نقضاً بالدليل لا بالشك ، فلا يشمل النهي في لانتقض » وقد ذكر ما يقرب من هذا الكلام أيضاً بعد أسطر ، فراجع ما أفاده قبل قوله : « وان شئت قلت » وأما وجه دلالة على كون التقديم للورود فهو : أنه بعد التصرف في اليقين والشك بارادة الدليل والادليل منهما يصير نقض اليقين في المسبب بالدليل ، فينتفي موضوع الأصل المسببي أعني « نقض اليقين بالشك » باجراء الأصل في السبب .

وكيف كان فما أفاده المصنف في المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذي سبق منه في تقديم الأمانة على الاستصحاب وسيأتي في تقديمه على سائر الاصول ومحصله : لزوم التخصيص بلاوجه أو بوجه دائر ، وتوضيحه : أن المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي ترتب الثاني على الأول ترتباً شرعياً مع اقتضاء الأصل

السببي زوال الشك في المسبب ، كما في المثال المعروف أعني غسل الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهارة ، حيث ان الشك في بقاء نجاسة الثوب ناش عن الشك في طهارة الماء ونجاسته ، ولو كان الماء طاهراً لكان أثره الشرعي المستفاد من النصوص: « ما يغسل بالماء الطاهر طاهر » هو طهارة الثوب ، فطهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب .

ولاعكس يعني : ليس نجاسة الماء أثراً شرعياً لنجاسة الثوب ، فان الملاقى وان كان تابعاً لحكم ملاقاته ، ومقتضى هذه التبعية نجاسة ما يلاقي النجس ، الا أن المقام أجنبى عن مسألة الملاقى للنجس ، للفرق بين تطهير المتنجس بالماء وبين ملاقاته الماء القليل للمتنجس ، اذ لو كان مطلق الملاقاة بينهما حتى بنحو الصب للتطهير موجباً لانفعال القليل لتعذر التطهير به ، وانحصر التطهير في الكر ونحوه . وهذا اللازم واضح البطلان ، ويكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثراً لنجاسة الثوب ، فالتسبب من طرف واحد ، فبقاء نجاسة الثوب لازم نجاسة الماء من أول الأمر ، لانجاسته الحاصلة بالغسل .

وعلى هذا فبعد غسل الثوب بالماء وان تحقق في كل منهما يقين وشك ، ولمتوهم أن يتوهم شمول دليل الاستصحاب لكل منهما على حد سواء ، لكن قد تقدم في بحث ورود الأمانة على الاستصحاب أن موضوع التعبد الاستصحابي « نفى اليقين بالشك » لانفس اليقين والشك ، وحيث ان المراد باليقين الناقض هو الدليل ، فيتعين جريان الأصل في الماء ، وجريانه فيه يقتضي ترتيب آثار الطهارة السابقة ومنها معاملة الطهارة مع الثوب المتنجس المغسول به ، بحيث لو لم يعامل مع الثوب معاملة الطاهر لكان ذلك نقضاً للاستصحاب الجاري في الماء ، ضرورة اقتضاء النهي عن نفى اليقين بطهارة الماء ترتيب جميع الآثار الشرعية المترتبة على طهارته التي منها طهارة الثوب الغسول به ، ويكون رفع اليد عن اليقين بنجاسة الثوب بحجة على الطهارة لا بالشك فيها.

وتوهم العكس بأن يجري الأصل في الثوب ويحكم بسببته لنجاسة الماء مندفع باستلزامه التخصيص بلاوجه أو بوجه دائر ، وبيانه : أن عنوان « نقض اليقين بطهارة الماء بالشك فيه » مصداق فعلي لعموم « لانتقض اليقين بالشك » واخراجه عن هذا العموم يتوقف على مخصص ، اذ لو لم يكن مخصص في البين لكان العام شاملاً للأصل السببي بلاشبهة ، لكونه فرداً فعلياً له ، وما يتوهم من كونه مخصصاً منحصر في الأصل الجاري في المسبب بأن يكون جريانه فيه مانعاً عن جريان الأصل في السبب .

لكن هذا التخصيص محال ، لان مخصصة الأصل المسببي موقوفة على فرديته لعموم « لانتقض » حتى يكون حجته موجبة لخروج الأصل السببي عن العام مع أن دخول الأصل المسببي في عموم « لانتقض » متوقف على خروج الأصل السببي عنه ، اذ لو كان فرداً لعموم « لانتقض » لانتفى موضوع الأصل المسببي . ونتيجته توقف خروج السببي عن العموم على شمول العموم للسببي ، مع أن شموله له منوط بخروج السببي عنه ، وهو دور صريح . وهذا بخلاف العمل بالأصل السببي ، فانه عمل بأصالة العموم بلا لزوم محذور أصلاً ، لعدم توقف فعلية فرديته له على شيء .

فان قلت : مقتضى قوله عليه السلام : « ولكن تنفضه بيقين آخر » حصر الناقض في خصوص اليقين ، ومن المعلوم أن الأصل السببي وان كان حجة ، الا أنه لا يوجب اليقين بصد الحالة السابقة في المتيقن ، ولا عبرة بصدق نقض اليقين بالدليل مع كون الناقض بحسب الخبر هو خصوص اليقين لامطلق الحجة .

قلت : النقص بالدليل أيضاً نقض باليقين ، لكن لا اليقين بالحكم الواقعي ، بل بالحكم الظاهري ، ولا يلزم تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين المنقوض ، بداهة نقض اليقين بالحرمة الواقعية باليقين بالحلية الظاهرية أو الاضطرارية ، كما اذا قامت أمانة معتبرة على الحلية ظاهراً أو اضطراراً ، والمقام كذلك ، فيكون

فان^١ الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب^٢ وجواز^٣ نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم^٤ ترتيب أثره الشرعي ، فان^٥ من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع^٦ نجاسته ، فاستصحاب^٧ نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته ، بخلاف^٨

اليقين الناقض في المسبب نفس عموم خطاب « لاتنقض » للسبب . هذا تمام ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية لتقريب الورود .

(١) تعليل لقوله : « فلا مورد » وبيان للورود ، وقد عرفته مفصلاً .

(٢) وهو « لاتنقض اليقين بالشك » وقد عرفت توضيحه ، وأن البناء على نجاسة الثوب نقض لليقين بالشك ، وهذا تخصيص في عموم « لاتنقض » في طرف الاستصحاب السببي وهو طهارة الماء ، لأن البناء على بقاء نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها كما مر .

(٣) معطوف على « تخصيص » ومفسر له ، يعني : وموجب لجواز نقض اليقين .

(٤) متعلق بـ « نقض » وضمير « أثره » راجع الى « اليقين » .

(٥) غرضه بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب ، وحاصله : ما عرفته من أن النقص يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين ، ومن آثار اليقين بطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب السببي طهارة الثوب المغسول به شرعاً ، فلو بني على بقاء نجاسته باستصحابها كان هذا البناء نقضاً لليقين بطهارة الماء بالشك فيها ، وهو منهي عنه .

(٦) بالنصب معطوف على « طهارة الثوب » ومفسر له ، لكن المفسر - بالفتح -

أوضح منه .

(٧) بعد أن أثبت كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء اتضح أن بقاء نجاسة

الثوب المغسول به نقض لليقين بطهارة الماء ، وضمير « بطهارته » راجع الى الماء .

(٨) يعني : بخلاف استصحاب طهارة الماء وهو الاستصحاب الجاري في

استصحاب طهارته ، اذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب بالشك ، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته ، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته^(١) .

وبالجملة : فكل من السبب والمسبب وان كان مورداً للاستصحاب^(٢) ، الا أن الاستصحاب في الاول بلا محذور ، بخلافه في الثاني^(٣) ، ففيه محذور التخصيص بلاوجه الا بنحو محال^(٤) ،

الشك السببي ، فانه لا يلزم منه المحذور المذكور وهو نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك فيها ، بل يلزم نقض اليقين بما جعل شرعاً رافعاً لنجاسته ، حيث ان الماء الذي غسل به الثوب جعله الشارع طاهراً ، وطهارته ولو ظاهراً كافية في طهارة المنتجس الذي يغسل به الثوب ، فقوله : « اذ لا يلزم » تعليل لقوله : « بخلاف استصحاب طهارته » وضمير « منه » راجع الى استصحاب طهارة الماء ، وضمير « هو » راجع الى « ما » الموصول ، وضمير « لنجاسته » الى الثوب .

(١) أي : بطهارة الماء ببركة استصحابها .

(٢) لكون كل منهما واجداً لليقين والشك الفعلين ، وهذا يوجب جريان الاستصحاب في كل منهما وتعارضهما كما تقدم آنفاً ذهاب جماعة اليه . الا أن الاستصحاب في الأول وهو السبب لا محذور فيه ، بخلافه في الثاني أعني المسبب كما هو مختار الشيخ الأعظم وجمع من المحققين (قدم) فان في جريان الاستصحاب فيه محذور التخصيص اقتراحاً أو بنحو دائر كما مر توضيحه .

(٣) وهو المسبب ، فان في استصحابه محذور التخصيص بلاوجه أي اقتراحاً .

(٤) قد عرفت تقريب كلام محذوري الدور وعدم الوجه . ويمكن تقريب الدور

بوجه آخر وهو : أن خروج الاستصحاب السببي عن عموم « لاتنقض » منوط بدخول الاستصحاب المسببي تحت عمومه حتى يصلح للمخصصة ، ودخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السببي عن عمومه ، اذ لو لم يخرج عنه كان رافعاً لموضوع الاستصحاب المسببي وموجباً لنقض يقينه باليقين لا بالشك ، فخرج

فاللازم "الأخذ بالاستصحاب السببي (X) (*).

السببي عن العموم منوط بدخول المسببي فيه ، وهو منوط بخروج السببي عن العموم ، وهذا هو الدور .

(١) حيث ان محذور الأخذ بالاستصحاب المسببي من الدور وعدم الوجه أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي .

(X) وسر ذلك أن رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب يكون فرداً لخطاب «لانتقض اليقين» ونقضاً لليقين بالشك مطلقاً بلا شك ، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب ، فانه انما يكون فرداً له اذا لم يكن حرمة النقص يعم النقص في مورد السبب ، والا لم يكن بفرد له ، اذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين ، ضرورة أنه يكون رفع اليد من نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعاً باستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهراً شرعاً .

وبالجملة : من الواضح لمن له أدنى تأمل أن اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق وفرد كان فرديته معلقة على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام ، كما لو كان هناك عامان كان لأحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كان فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لامخصص له ، ومعه لا يكون فرد آخر يعمه أو لا يعمه . ولا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد ، فانه يستلزم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر ، كما لا يخفى على ذوي البصائر .

(*) ويمكن توجيه هذا اللزوم مضافاً الى ما في المتن وغيره بأن المقام من صغريات المقتضي واللامقتضي ، حيث ان الأصل السببي يقتضي بمدلوله ارتفاع موضوع الأصل المسببي ، ومن المعلوم تبعية الحكم لموضوعه حدوثاً وبقاءً ، فبارتفاع ينتفي الحكم ، ولا يصلح الحكم لحفظ موضوعه ، فلا يبقى شك في الأصل المسببي

حتى يجري فيه الاستصحاب . وعليه فالأصل يقتضي ارتفاع موضوع المسببي،
والأصل المسببي لا يقتضي بقاء موضوعه، فيكون التعارض بينهما من تعارض المقتضي
مع اللامقتضي، ومن المعلوم تقدم الأول على الثاني . ففي المثال المعروف المذكور
في المتن وغيره تقتضي الطهارة الثابتة للماء بالاستصحاب ارتفاع الحدث والخبث
به ، فغسل الثوب المتنجس ونحوه به يوجب طهارته وارتفاع نجاسته، فلا يبقى شك
في نجاسته حتى يجري فيها الأصل المسببي ، والمفروض تبعية الحكم لوجود
موضوعه، وعدم صلاحية الحكم لحفظه. ولا عكس أي لا يكون بقاء نجاسة الثوب
علة لنجاسة الماء، بل بقاؤها معلول لنجاسة الماء ، بداهة أنه مع طهارة الماء يطهر
الثوب ، فاستصحاب طهارته مقتض لظاهرة المتنجس المغسول به، إذ الاستفادة
من النصوص هو أن المتنجس يطهر بغسله بماء طاهر وان ثبتت طهارته بالتبعية
كالاستصحاب وقاعدة الطهارة . وأما استصحاب نجاسة الثوب المتنجس المغسول
به فهو غير مقتض لنجاسة الماء ، بل بقاء نجاسته كما مر آنفاً لازم لنجاسة الماء
ومعلول لها لا مقتض لها، إذ لو كان الماء طاهراً لأزال نجاسة الثوب، فنجاسته المستصحية
معلقة على عدم نهوض حجة على طهارته، فلا مقتضي لبقائها مع اقتضاء استصحاب
طهارة الماء لارتفاع نجاسته ، ومن الواضح تقدم المقتضي على اللامقتضي .
فلا ينبغي الأشكال في تقدم الأصل السببي على المسببي وان كان كل من الشك
السببي والمسببي فرداً فعلياً لعموم «لاتنقض» وذلك لعدم كون الترتب العلي بينهما
مانعاً عن شمول العام لهما مع فرض فردية كليهما فعلاً بحسب الوجود الخارجي
للعام، لفعلية اليقين والشك في كل منهما، فان مجرد الترتب العلي الموجب لصدور
أحدهما عن الآخر غير مانع عن الفردية للعام ، فاذا ورد أن حمل مشكوك النجاسة
في الصلاة مانع فلاشبهة في شموله لكل من الملاقى وملاقه .
فالوجه في تقدم السببي على المسببي هو ما تقدم من اندراجهما في المقتضي
واللامقتضي ، واختلاف الخطابين في الاقتضاء كاختلافهما كذلك في باب الترتب

الموجب لصحته كما تقدم في محله ، هذا .

ثم ان في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم الاصفهاني (قده) : « نعم يترتب على استصحاب نجاسته نجاسة ماء الغسالة الخارجة عن الثوب بعد الغسل »^(١) ولم يظهر المراد منه ، فانه بناء على نجاسة الغسالة يكون الماء الخارج من الثوب المتنجس محكوماً بالنجاسة مطلقاً سواء جرى استصحاب نجاسة الثوب أم لم يجر ، لأن الثوب كان نجساً قطعاً ، والشك في نجاسته نشأ من غسله بالماء المستصحب الطهارة كما هو مفروض المتن وغيره ، فالماء المستعمل في تطهيره نجس يقيناً ، اما لنجاسته في نفسه قبل غسل الثوب به ، واما لكونه غسالة ، فجعل نجاسة الماء المغسول به الثوب المتنجس ثمرة لاستصحاب نجاسة الثوب غير ظاهر ، فليتأمل في كلامه زيد في علو مقامه .
نعم ثمرة استصحاب نجاسته نجاسة ملاقيه ، ونجاسة ما عدا الغسالة مما بقي من الماء بناء على حجية الأصل المثبت ، حيث ان بقاء نجاسة الثوب بالاستصحاب بعد غسله بالماء المزبور مع اجتماع شرائط التطهير من لوازم نجاسة الماء قبل غسل الثوب به ، فنجاسة الماء غير الغسالة ليست مسببة عن نجاسة الثوب وناشئة منها ، بل بقاء نجاسة الثوب من لوازم نجاسة ذلك الماء الذي غسل ببعضه الثوب . وأما نجاسة غير الغسالة فهي من اللوازم العقلية لبقاء نجاسة الثوب دون الشرعية ، ضرورة أن انفعاله شرعاً مستند الى ملاقاته سابقاً للنجاسة ، اذ المفروض أن بقية الماء وهي غير الغسالة لم تلاق الثوب حتى تنجس بملاقاتها له . نعم بقاء نجاسة الثوب وعدم طهره بالماء المستصحب الطهارة يستلزم عقلاً نجاسة بقية الماء التي لم تستعمل في تطهير الثوب ، والالم يكن وجه لبقاء نجاسة الثوب بعد الغسل به . وحجية الاستصحاب في اللوازم منوطة باعتبار الاصول المثبتة .

ثم ان الظاهر عدم الفرق في تقدم الاستصحاب في الشك السببي في المثال المزبور بين كون نجاسة الثوب حين غسله بالماء المحكوم بالطهارة للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة معلومة وبين كونها مستصحية ، فان استصحاب طهارة الماء أوقاعتها

يرفع تلك النجاسة ظاهراً بكلا قسميها، غاية الأمر أنه في صورة العلم يكون شروع الاستصحاب المسببي بعد غسل الثوب، وهذا غير قادح في تقدم الاستصحاب السببي على المسببي، لكن نظرهم في هذا المثال الى الفرض الأول وهو كون الثوب معلوم النجاسة، والشك في بقاء نجاسته ناشئاً من غسله بماء مستصحب الطهارة .

وأما تقريب الورود بما في المتن فيتوقف على ما اختاره في تقدم الأمانة على الاستصحاب من الورود حيث جعل قيام الأمانة مفيداً لليقين بالحكم بعنوان ثانوي، فيكون نقض الحالة السابقة باليقين لأمر آخر. وهو كما ترى منوط بالتصرف في متعلق اليقين، لظهور «لانتقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر» في تعلق اليقين الناقض بنفس ما تعلق به اليقين المنقوض وهو نفس الحكم الواقعي بعنوانه لا بعنوان «مما قامت الأمانة عليه» ولولا هذا التصرف لايقين بطهارة الثوب، وانما هو يقين بغسل الثوب بماء محكوم بالطهارة تعبداً، وبينهما فرق واضح .

نعم لأبس بهذا الكلام بناء على ثبوت الحالة السابقة بالأمانة أيضاً، لاتحاد متعلقي اليقينين. وكذا لو تصرفنا في اليقين والشك بارادة الحجية واللاحجة منهما كما هو كذلك، فان الاستصحاب الجاري في السبب حجة شرعية على طهارة الثوب بضميمة ما يدل على أن « ما يغسل بالماء الطاهر طاهر » فيندرج نقض اليقين بالنجاسة بالحجة على الطهارة لا بالشك فيها، ويتم المطلوب .

وبناء على هذا التصرف لافرق في الأصل الجاري في السبب بين كونه استصحاب الطهارة وقاعدتها، اذ المهم صدق نقض الحجية على النجاسة بالحجة على الطهارة سواء كانت أصلاً محرزاً أم غيره. فما يظهر من المحقق الاصفهاني (قده) من تقريب الورود بارادة الحجية واللاحجة من اليقين والشك ثم تخصيصه بما كان الأصل الجاري في السبب الاستصحاب لقاعدة الطهارة « اذ ليست القاعدة حجة منجزة للواقع أو واسطة في وصوله عنواناً حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب »^(١) لا يخلو

نعم^(١) لولم يجز هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب
المسببي جارياً ، فانه^(٢) لامحذور فيه حينئذ^(٣) مع وجود أركانه^(٤)

(١) هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي، وغرضه أن الأخذ
بالاستصحاب المسببي انما يكون فيما اذا لم يجز الاستصحاب السببي لمحذور
كابتلاؤه بمعارض ، كما اذا غسل الثوب المتنجس بأحد المائين المشتبهين اللذين
علم اجمالاً بنجاسة أحدهما ، فان استصحاب نجاسة الثوب الذي هو استصحاب
مسببي يجري ، ولا يجري استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي ، لكونه
معارضاً بالاستصحاب في الاناء المشتبه الاخر .
والوجه في جريان الأصل في المسبب هو : أن كل واحداً من الأصلين فرد لعموم
« لاتنقض » وانما المانع عن جريانه في المسبب هو كون الأصل السببي فرداً فعلياً
للعام ، بخلاف الأصل المسببي ، فان فرديته للعام تقديرية ، فاذا سقط الأصل الفعلي
ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الاخر ، لصيرورته فرداً محقق الوجود ،
فيجري .

(٢) تعليل لجريان الاستصحاب المسببي ، وقد عرفت توضيحه . وضمير « فانه »
للشأن ، وضمير « فيه » راجع الى الجريان المفهوم من قوله : « جارياً » .

(٣) أي : حين عدم جريان الأصل السببي مع وجود أركان الاستصحاب المسببي
من اليقين والشك وعموم خطابه مثل « لاتنقض » والحاصل : أن المقتضي لجريان
الاستصحاب المسببي موجود والمانع وهو الاستصحاب السببي مفقود .

(٤) يعني : مع وجود المقتضي لجريانه ، وقوله : « لامحذور فيه » اشارة
من تأمل ، فان القاعدة وان لم تكن موصلة الى الواقع ، لكن حجيتها بمعنى المنجزية
عند الاصابة والاعذار عند المخالفة ، فهي حجة على الأحكام الواقعية وتصلح
لنقض اليقين السابق بها .

وأما تقريب الحكومة بما في كلمات الشيخ والمحقق النائيني وغيرهما فلا
يخلو من اشكالات نبه على جملة منها المحقق الاصفهاني ، فراجع

وعموم خطابه .

وان^١ لم يكن المستصحب في أحدهما من الاثار للاخر فالأظهر

الى عدم المانع . وضميراً «أركانه، خطابه» راجعان الى الاستصحاب، والأولى تقديم المقتضي على عدم المانع، بأن يقال : « لكان الاستصحاب المسببي جارياً، لوجود أركانه وعموم خطابه وعدم محذور فيه . »

(١) معطوف على قوله : « فان كان أحدهما أثراً للاخر » وهذا إشارة الى صورة كون الشكين عرضيين مع العلم اجمالاً بانتقاض أحد المستصحبين وعدم لزوم المخالفة العملية من جريان الاستصحاب فيهما، ومحصل ما أفاده فيه هو: أن الاستصحاب يجري في كليهما ، لوجود المقتضي وعدم المانع .

أما الأول فله عموم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الاجمالي ، لكون كل منهما معلوماً سابقاً مشكوكاً لاحقاً، فالمحدث المتوضىء غفلة بمائع مردد بين الماء والبول يجري استصحاب الحدث وطهارة الأعضاء ، لكون كل منهما متعلقاً لليقين والشك ، ولا يلزم من جريانهما مخالفة عملية لتكليف فعلي معلوم اجمالاً أما جريان استصحاب الطهارة فلاحتمال كون المائع ماء، فالأعضاء باقية على طهارتها وان ارتفعت واقعاً، وأما جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، وتقتضي قاعدة الاشتغال حينئذ لزوم احراز الطهارة للصلاة وغيرها من الشروط بالطهارة، وعليه فلا يلزم من اجراء الاستصحابين مخالفة عملية لتكليف الزامي فعلي معلوم . وبالجملة : ففي هذا المثال لا يكون شيء من الشكين مسبباً عن الآخر ، بل هما عرضيان مسببان عن علة ثالثة ، وهي دوران أمر المائع بين البول والماء ، فانه منشأ الشك في بقاء كل من الحدث وطهارة البدن ، فيجري كلا الاستصحابين مع العلم الاجمالي بانتقاض أحد المستصحبين ، لارتفاع طهارة البدن ان كان ذلك المائع بولاً أو ارتفاع الحدث ان كان ماء . لكن هذا العلم الاجمالي بالانتقاض مع عدم لزوم المخالفة العملية غير مانع عن جريانهما ، اذ لا تنافي بين نفس المستصحبين ضرورة اجتماع الحدث القائم بالنفس ، والطهارة القائمة بالبدن .

جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً ، لوجود المقتضي اثباتاً^(١)

نعم يقع التنافي بينهما باعتبار لوازمهما ، اذ لازم بولية المائع بقاء الحدث ونجاسة البدن ، ولازم مائته ارتفاع الحدث وبقاء طهارة الأعضاء ، فلا يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث وطهارة البدن. لكن التفكيك في اللوازم في مرحلة الظاهر مما لا محذور فيه ، وانما المحذور هو المخالفة العملية، وذلك غير لازم من الحكم بوجود الوضوء وطهارة الأعضاء. والحاصل: أن المانع - أعني المخالفة - غير لازم، واللازم وهو التفكيك في اللوازم ظاهراً غير مانع .

(١) يعني: أن المقتضي لجريان كلا الاستصحابين وهو دلالة الدليل - التي هي مقام الاثبات - موجود ، وقوله : « اثباتاً » تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من قصور دليل الاستصحاب اثباتاً عن شموله لأطراف العلم الاجمالي، بتقريب: أن مقتضى عموم « لا تنقض » حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً وان كان مقروناً بالعلم الاجمالي، ومقتضى « أنقضه بيقين آخر » وجوب نقضه بيقين آخر ولو كان اجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فاذا علم اجمالاً بنجاسة أحد اثنتين كانا طاهرين فقد علم بانتقاض الطهارة في أحدهما، ولا وجه لجريان استصحاب الطهارة في كليهما، للمناقضة مع اليقين بنجاسة أحدهما اجمالاً مناقضة السلب الكلي للإيجاب الجزئي ، ولا في أحدهما المعين ، لكونه بلا مرجح ، ولا في غير المعين ، لأنه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين في الخارج .

وبالجملة: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقص في كليهما، ومقتضى الذيل جوازه في أحدهما ، وهذا التناقض يوجب اجمال الدليل وقصوره عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي وسقوط الأصول فيها . هذا ملخص اشكال الشيخ (قده) على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الاجمالي. وقد تكرر ذكر كلام الشيخ في مواضع كبحث الموافقة الالتزامية ومقدمات الانسداد وأوائل الاشتغال، ونقلنا نص كلامه في الموافقة الالتزامية ، فراجع .

وفقد المانع عقلاً^١. أما وجود المقتضي فلاطلاق الخطاب وشموله^٢ للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال ، فان^٣ قوله عليه السلام

(١) لعدم لزوم المعصية كما سيأتي . والمخالفة الالتزامية ليست مانعة عقلاً ولا شرعاً كما سبق في محله .

(٢) عطف تفسيري لـ « اطلاق الخطاب » والأولى تبديل الاطلاق بالعموم كما سيأتي في قوله : « عن عموم النهي » ووجه شموله هو وقوع جنس اليقين في حيز النهي ، ومبغوضية الجنس تقتضي مبغوضية جميع أفراده ، كمبغوضية جميع أفراد الخمر المستفادة من قوله : « لاتشرب الخمر » وهذا هو السلب الكلي .

(٣) شروع في الجواب عن الاشكال المتقدم عن الشيخ . وقد أجاب عنه في حاشية الرسائل بوجوه ثلاثة ، تعرض لاثنتين منها في المتن ، الأول : ما أشار اليه بقوله : « لو سلم » وهو الذي جعله في الحاشية ثاني الوجوه ، وبيانه : أن قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه ييقين آخر » ليس حكماً تعبيرياً بجواز النقض باليقين مطلقاً ولو اجمالياً حتى يناقض مدلول « لاتنقض » وهو حرمة نقض اليقين بالشك ولو كان مقروناً بالعلم الاجمالي ، بل هو حكم عقلي ذكر تأييداً وتأكيذاً للنهي ، وارشاداً الى أن اليقين لما كان أمراً وثيقاً فلا بد من استمرار الجري على مقتضاه وعدم رفع اليد عنه الى أن يحصل ما هو مثله في الوثاقه والابرام ، ويتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق ، وليس ذلك الا العلم التفصيلي ، اذ العلم الاجمالي مشوب بالشك أولاً ، وغير متعلق بعين متعلق ذلك اليقين ثانياً ، لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين أو بصورة تفصيلية معينة ، وتعلق العلم الاجمالي بعنوان « أحدهما » أو بالصورة الاجمالية المرردة بين أمرين ، فيتعدد متعلق العلمين ، وحيث ان ارتفاع أثر اليقين السابق يكون بالحجة الذاتية وهي العلم ، فالنقض به ليس حكماً تعبيرياً ، فحمل الذيل على الارشاد كما أفاده في الحاشية في محله ، فوجود الذيل حينئذ كعدمه . وعليه فلإمانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ، اذ لا موضوع للمناقضة بين الصدر والذيل .

في ذيل بعض أخبار الباب « ولكن تنقض اليقين باليقين » لو سلم أنه^(١) يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره : « لا تنقض اليقين بالشك » لليقين^(٢) والشك في أطرافه ، للزوم^(٣) المناقضة في مدلوله ، ضرورة^(٤) المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي ، الا أنه^(٥) لا يمنع

(١) أي : أن الذيل ، وهذا كلام الشيخ في مناقضة الصدر للذيل .

(٢) متعلق بـ « شمول » وقوله : « في أطرافه » متعلق بمحذوف صفة لليقين

والشك .

(٣) متعلق بـ « يمنع عن الشمول » للزوم المناقضة التي مر بيانها ، وضمير

« أطرافه » راجع الى « المعلوم بالاجمال » وضمير « مدلوله » الى قوله في صدره :

« لا تنقض » يعني : أن الذيل يوجب المناقضة في مدلول الصدر .

(٤) هذا بيان المناقضة ، وقدم آنفاً تقريب المراد بالسلب الكلي . وأما الايجاب

الجزئي فالمراد به ما يستفاد من وقوع طبيعة اليقين في الذيل في حيز الاثبات ،

فالمراد به النقض بيقين ما الصادق على العلم الاجمالي . ثم ان كلام المصنف من

« أنه يمنع عن شمول » الى قوله : « والايجاب الجزئي » كان في مقام تقريب اشكال

الشيخ على التمسك بأخبار الاستصحاب لجريانه في أطراف العلم الاجمالي ، وقد

تقدم توضيحه مفصلاً .

(٥) يعني : الا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار ، وهذا اشارة

الى الجواب الثاني ، وحاصله : أنه بعد الغض عن الجواب الأول - وتسليم أن

الذيل ليس في مقام الارشاد بل سيق لبيان حكم تعبدي في قبال حكم الصدر يمنع

عن شمول الصدر لأطراف العلم الاجمالي لما مر في كلام الشيخ من المناقضة - يوجب

عن الاشكال بوجه آخر ، وهو : أنه يكفي سائر الأخبار مما لم يشتمل منها على هذا

الذيل ، وهو « نقض اليقين باليقين » فان عموم « لا تنقض » يشمل أطراف العلم

الاجمالي من دون محذور ، واجمال ما اشتمل على الذيل المزبور لا يسري الى سائر

عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه ^١ هذا الذيل ، وشموله ^٢ لما ^٣ في أطرافه ، فان ^٤ اجمال ذلك الخطاب لذلك ^٥ لا يكاد يسري الى غيره مما ^٦ ليس فيه ذلك (٥)

الأخبار الخالية عنه ، ولا يوجب اجمالها ، لانفصال هذا الذيل عنها وعدم اتصاله بها حتى يصلح لصرفها عن ظاهرها ، فاطلاق الأخبار المجردة عن هذا الذيل محكم ولا مانع من الاستدلال به لجريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي . هذا محصل الجواب الثاني .

(١) الضمير راجع الى « ما » الموصول المراد به الأخبار التي ليس فيها هذا الذيل ، فانها تدل على عدم نفص شيء من أفراد اليقين والشك وان كان مقروناً بالعلم الاجمالي .

(٢) معطوف على « عموم » يعني : الا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهي وعن شموله لأطراف المعلوم بالاجمال .

(٣) متعلق بـ « شموله » وضمير « أطرافه » راجع الى المعلوم بالاجمال ، والمراد بـ « ما » في « لما » هو اليقين والشك ، وحاصله : أن الذيل لا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار لليقين والشك المتعلقين بأطراف العلم الاجمالي . ولو سقط الموصول والظرف وقيل : « وشموله لأطرافه » لكفى وكان أخصر .

(٤) تعليل لقوله : « لا يمنع عن عموم النهي » وقد عرفت آنفاً تقريبه ، وحاصله : عدم سريه اجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل الى غيره مما ليس فيه هذا الذيل ، وذلك لظهور الأخبار المجردة عنه في العموم بلا مانع ، اذ المفروض عدم احتفافه بما يمنع ظهوره في العموم .

(٥) أي : لذلك الذيل ، وضمير « غيره » راجع الى ذلك الخطاب وهو المقرون بالذيل .

(٦) يعني : من الأخبار التي ليس فيها ذلك الذيل ، فضمير « فيه » راجع الى

(*) لا يخلو من تأمل ، فان اجمال الذيل في الأخبار المذيلة وان لم يوجب

وأما فقد المانع^١ فلاجل أن جريان الاستصحاب في الاطراف

الى « ما » وقوله : « ذلك » اشارة الى الذيل . هذا تمام الكلام في اثبات وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي مع عدم لزوم مخالفة عملية من جريانه فيها ، بعد الجواب عن اشكال الشيخ (قده) في المتن بوجهين تقدم بيانهما .

(١) بعد أن أثبت وجود المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضي ، وقد أفاد في ذلك أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي ، وهي لا تلزم في مفروض كلامنا ، كما قال في صدر البحث : « فالأظهر اجمال الأخبار الخالية عنه ، لمكان الانفصال ، الا أنه يوجب عدم حجية ظهور المطلق الخالي عن القيد ، ولا فرق في عدم الحجية بين عدم الظهور أصلاً وعدم حجيته مع وجوده . وعليه فحال الأخبار المجردة عن الذيل حال الأخبار المذيلة في عدم حجية الاطلاق ، فتأمل . هذا ما يتعلق بالوجهين المذكورين في المتن .

وأما الوجه الثالث الذي أفاده فسي تعليقه الرسائل ولم يتعرض له في المتن لاصراحة ولا اشارة فهو : أن ظهور الصدر في شموله لليقين والشك في أطراف العلم الاجمالي أقوى من ظهور قوله : « ولكن تنقضه » في شموله لليقين بانقراض الحالة السابقة اجمالاً في أحد الأطراف ، وذلك لوقوع « اليقين » في حيز النهي الواقع في مقام بيان الكبرى ، بخلافه في الذيل ، فانه لا موجب لدلالته على العموم لاوضعا كما هو واضح ، ولا اطلاقاً ، لعدم سوق القضية في مقام البيان من هذه الجهة . وعليه فالمقتضي بمعنى العموم اللفظي للاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي موجود ، وليس العلم بارتفاع الحالة السابقة في بعض الأطراف بنفسه مانعاً من شمول العموم لها . نعم يمنع عن جريانه فيها مخالفة التكليف الفعلي المعلوم ، وبدون مخالفته له عملاً لامانع من جريانه ، وقد تقدم في أول بحث الاشتغال التعرض للوجوه المذكورة وغيرها مما أورده المصنف على كلام الشيخ ، فراجع .

تعارض الاستصحابيين ٨٠١
لا يوجب الا المخالفة الالتزامية (٥) وهو ليس بمحذور لاشرعاً
ولا عقلاً^١ .
ومنه^٢ قد انقذح عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً^٣

جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية .

وعليه فيجري استصحاب الحدث وطهارة البدن في التوضؤ بمائع مردد
بين الماء والبول مع العلم اجمالاً بارتفاع الحدث أو طهارة الأعضاء . وكذا يجري
استصحاب النجاسة في الانائين النجسين اللذين علم اجمالاً بطهارة أحدهما ،
دون العكس ، وهو ما اذا كانا طاهرين وعلم اجمالاً بنجاسة أحدهما ، فان استصحاب
الطهارة لا يجري ، للزوم المخالفة العملية فيه ، دون المثالين الأولين .

(١) لما تقدم في الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها .

(٢) أي : ومما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية
دون الالتزامية ظهر ... الخ ، وهذا اشارة الى صورة عرضية الشكين والعلم الاجمالي
بانقضاء أحد المستصحبين ، ولزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب
فيهما ، والمخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها . ومحصل ما أفاده في حكمها :
عدم جريان الاستصحاب لافي جميع الأطراف ، للقطع بالمخالفة ، ولا في بعضها
لاحتمال المخالفة ، وكلاهما محذور عقلي مع فرض العلم بفعلية التكليف على كل
تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الاجمالي من مباحث القطع وفي
أوائل الاشتغال .

(٣) قيد للتكليف ، يعني : أن عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم
الاجمالي انما يكون فيما كان المعلوم بالاجمال حكماً فعلياً على كل تقدير .

(*) بل لا يوجبها أيضاً ، لتحقق الموافقة الالتزامية بالالتزام بالتكليف على

ما هو عليه من دون توقفه على معرفته بخصوصيته ، فجريان الاستصحاب في الأطراف
لا يوجب المخالفة الالتزامية .

أصلاً ولو^١ في بعضها، لوجوب^٢ الموافقة القطعية له عقلاً، ففي جريانه لامحالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية^٣ كما لا يخفى.

(١) قيد لفوله: «أصلاً» يعني: لا يجري الاستصحاب مطلقاً لافي جميع الأطراف ولا في بعضها، وضمير «له» راجع الى التكليف المعلوم بالاجمال.
 (٢) تعليل لعدم جريان الاستصحاب، وحاصله: أنه مع فعلية التكليف على كل تقدير يحكم العقل بوجوب موافقته القطعية، لعدم حصول الأمن من العقوبة الا بها، وضمير «بعضها» راجع الى «أطراف» وضميراً «جريانه» في الموضوعين راجعان الى الاستصحاب.

(٣) هذا في جريان الاستصحاب في بعض الأطراف، وما قبله في جريانه في جميع الأطراف، وممنوعة المخالفة عقلاً انما هي لكونها ترخيصاً في المعصية التي يستقل العقل بقبحها، وباستحقاق مرتكبها للعقوبة.

تذنيب^١: لا يخفى أن مثل^٢ قاعدة التجاوز^٣ في حال الاشتغال^٤

تذنيب : النسبة بين الاستصحاب والقواعد

(١) الغرض من عقد هذا التذنيب بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الاصول التنزيلية والقواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدتي التجاوز والفراغ ، وأصالة الصحة في عمل الغير ، والقرعة وغيرها ، واقتصر على ذكر نسبتها مع الاستصحاب ، ولم يتعرض لمباحثها ، لكونها قواعد فقهية أجنبية عن علم الاصول ، ولذا تعرض لها بعنوان التذنيب . والظاهر أن ما أفاده من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولاً تنزيلية ، إذ بناء على كونها أمارات تكون واردة على الاستصحاب .

(٢) التعبير بالمثل للإشارة الى عدم اختصاص البحث بها ، وجريانه في سائر القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية كقاعدة الفراش .

(٣) وهي قاعدة مجعولة لحكم الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة بعد الخروج عن محله والدخول في غيره ، وهو البناء على وجود المشكوك فيه وعدم الاعتناء بالشك . ويدل عليه جملة من الروايات كصحيح زرارة : « اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككك ليس بشيء »^١ ورواية اسماعيل بن جابر « كل شيء شك فيه مما قد تجاوزه ودخل في غيره فليمض عليه »^٢ وغير ذلك من النصوص الدالة على ذلك . وتقريب الدلالة : أن المراد من الشك في شيء الشك في أصل وجوده ، والمراد من التجاوز عن الشيء الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره ، كما إذا شك في وجود جزء الصلاة كالقراءة بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع ، ومقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك ، والبناء على وجوده .

(٤) الظاهر أن مراده (قده) خصوصاً بقريظة قوله : « وقاعدة الفراغ بعد الفراغ

(١) الوسائل ، ج ٥ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث : ١ ، ص ٣٣٦

(٢) الوسائل ، ج ٤ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، الحديث : ٤ ، ص ٩٣٧

بالعمل، وقاعدة^(١) الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة^(٢) صحة عمل الغير

عنه» اختصاص مورد قاعدة التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ عنه . ولعل وجهه عدم اطلاق كلمة « في غيره » في صحة زرارة لغير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبية عن أجزائه، بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئية . وعليه فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ عن العمل . لكن فيه بحث طويل لا يسعنا التعرض له فعلا .
 (١) معطوف على «قاعدة» وضمير «عنه» راجع الى العمل . وقاعدة الفراغ شرعت للحكم بصحة العمل الموجود اذا شك في صحته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته . ويدل عليه موثق محمد بن مسلم : « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو »^(١) فان ظهور « فامضه » في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه وهو وجوده على الوجه الصحيح مما لا ينكر .

وكذا قوله عليه السلام : « مما قد مضى » اذ معناه مما قد أتى به ، اذ بدون الاتيان به لا يصدق المضي عليه، فلا يتطرق فيه احتمال ارادة المضي عن المحل لاعن نفس الشيء ليكون مساوقاً لمثل رواية ابن جابر المتقدمة مما يشتمل على لفظ التجاوز الظاهر في التجاوز عن محل الشيء المنطبق على قاعدة التجاوز .
 وعليه فمفاد الأخبار بنظر المصنف كما صرح به في الحاشية جعل قاعدتين احدهما: البناء على وجود الشيء بمفاد كان التامة، وهي قاعدة التجاوز، وثانيتها: البناء على وجود الشيء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجداً لشرطه وجزئه وهي قاعدة الفراغ .

(٢) معطوف على «قاعدة» وهذا الأصل أيضاً من الاصول الجارية في صحة عمل الغير في قبالة صحة عمل النفس بترتيب آثار صحة الشيء لافساده ، والقدر المتيقن منه جريانه بعد احراز أمرين، أحدهما : أهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه،

(١) الوسائل، ج ٥ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل ، الحديث : ٣ ، ص ٣٣٦

الى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية^(١) الا القرعة^(٢) تكون مقدمة^(٣) على استصحاباتها المقتضية

وثانيهما: قابلية المورد. وقد استدل الشيخ (قده) على اعتبارها بوجوه من الاجماع والسيره وغيرهما من اراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل، قال المصنف في الحاشية بعد المناقشة في الاجماع القولى والعملى الذى استدل به الشيخ: «نعم سيرة عامة الناس بدليل عدم ردهم عنها يكشف عن امضائها والرضا بها، والا كان عليهم الردع عنها. فالأولى كان التمسك بسيرة العقلاء كما لا يحفى وان كان الانصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش والمعاد كما أفاد^(٤)» .

(١) كقاعدة الفراش وأصالة الحرية في الانسان وقاعدة اليد بناء على كونها من الاصول لا الامارات .

(٢) استثناء من القواعد المقدمة على الاستصحاب ، يعنى : أن تلك القواعد غير القرعة مقدمة على الاستصحاب، وأما القرعة فالاستصحاب يقدم عليها لماسيأتي .

(٣) وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجارية في مواردنا هو أخصيتها من الاستصحاب حقيقة أوحكماً. والأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز، لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم ، فالشك في وجوده مورد الاستصحاب العدمي ، كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها. والأخصية الحكمية تكون فيما اذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبعض تلك القواعد عموماً من وجه ، ولكن لو قدم الاستصحاب في مورد الاجتماع استلزم ذلك قلة المورد لتلك القواعد بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليلة مستهجناً عند أهل اللسان ، فان موارد اليد غير المسبوقة بيد الغير في غاية القلة بحيث يكون سوق دليلها لبيان تلك الموارد القليلة مستهجناً عند أبناء المحاوره ، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر ، هذا .

مضافاً الى الاجماع على عدم الفصل بين مواردنا من كونها مسبوقه باليقين السابق وعدمه ، فالنسبة وان كانت عموماً من وجه ، الا أن هذا الاجماع يوجب

لفساد^(١) ماشك فيه من الموضوعات ، لتخصيص^(٢) دليله بأدلتها. وكون^(٣)

تخصيص دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع وتقديم أدلة تلك القواعد على دليله فيه ، فان في التخصيص جمعاً بين الدليلين ، وضمير « استصحاباتها » راجع الى الشبهات .

(١) كاستصحاب عدم الاثيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله ، فان قاعدة التجاوز تقتضي الصحة، لأن الاستصحاب يقتضي الفساد. لكن ليس الفساد مطلقاً مقتضى الاستصحاب، اذ المشكوك فيه ان لم يكن ركناً لا يقتضي استصحاب عدم الاثيان به فساد الصلاة، فقاعدة التجاوز تجري وتنفي سجدة السهو أو قضاء المتروك مما يقتضيه استصحاب عدمه .

(٢) تعليل لتقديم أدلة القواعد على دليل الاستصحاب، وضمير « دليله » راجع الى الاستصحاب ، وضمير « بأدلتها » الى القواعد . وحاصل التعليل كما مر آنفاً تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدلة القواعد ، فالمقام من صغريات العام والخاص ، ولاشبهة في اقتضاء القاعدة تخصيص العام به .

(٣) هذا اشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد، ومحصله: أن نسبة بعض تلك القواعد الى الاستصحاب ليست بالأخصية حتى تقدم عليه، بل بالعموم والخصوص من وجه . وتوضيحه منوط ببيان نسبة كل واحدة من هذه القواعد مع الاستصحاب، فنقول: أما نسبة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ فهي العموم من وجه، لجريان الاستصحاب في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وعدالة زيد، ولا معنى لجريان قاعدة الفراغ . وأما جريانها دونه فهو فيما اذا توارد حالتان على المكلف قبل الصلاة وشك بعد الفراغ في المتقدم والمتأخر منهما كالحدث والطهارة، فانه لا يجري فيه الاستصحاب اما لقصور المقتضي واما لوجود المانع وهو المعارضة المقتضية للسقوط. وتجري القاعدة ويحكم لأجلها بصحة الصلاة . ومورد الاجتماع هو أغلب موارد قاعدة الفراغ اذا كان الشك في اثيان جزء المركب أو شرطه ، لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه، لكون

النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه

عدمه متيقناً فيستصحب ، واقتضاء القاعدة التعبّد باتيانه لقوله عليه السلام : « بلى قد ركعت » أو « فامضه كما هو » .

نعم اذا كان الشك في صحة العمل ناشئاً من الشك في الزيادة المانعة كان مقتضى الاستصحاب أيضاً صحة العمل ، لأصالة عدم الزيادة كما كان يقتضيها قاعدة الفراغ ، فالصلاة محكومة بالصحة حتى لو لم تشرع قاعدة الفراغ أصلاً ، لكفاية الاستصحاب في اثبات صحتها . مع أن مورد بعض أخبار القاعدة هو الشك في النقيصة بحيث لا يمكن حمل القاعدة على خصوص الشك في الزيادة . وعليه فتصحيح الصلاة بخصوص القاعدة منحصر في ما كان الشك في النقيصة ، ومن المعلوم أنه لو قدم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعدة بمورد نادر وهو توارد الحالتين الذي لا يجري فيه الاستصحاب ، فلا بد من تقديم القاعدة فراراً من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر .

وأما نسبة الاستصحاب مع أصالة الصحة الجارية في عمل الغير فهي أيضاً عموم من وجه ، فتجري القاعدة دون الاستصحاب فيما اذا علمنا بوقوع عقد من المكلف وشككنا في كيفية وقوعه وأنه هل وقع باللفظ العربي أم وقع بالفارسي؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربي خاصة ، فأصالة الصحة تقتضي التعبّد بوقوعه عربياً . وحيث انه لا علم بالحالة السابقة فلا يجري الاستصحاب ، اذ ليس الشك في أصل الوقوع بل في كفيته ، الابناء على جريانه في الأعدام الأزلية . وكذا لو شك في صحة عقد لأجل الشك في وقوعه حال الاحرام أو الاحلال . ومورد الافتراق من ناحية الاستصحاب جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التي لا تتعلق بفعل الغير . ومورد الاجتماع الشبهات الموضوعية المتعلقة بفعل الغير ، فأصل الصحة يقتضي التعبّد بوجود الشرط والجزء وفقد المانع ، والاستصحاب يقتضي الفساد بعدم تحقق الجزء والشرط .

والاستصحاب يكون حكماً تارة وموضوعياً أخرى ، فالأول كاستصحاب عدم ترتب النقل والانتقال على العقد الفارسي ، لاحتمال اعتبار العربية فيه .

لا يمنع^١ عن تخصيصه بها - بعد الاجماع على عدم الفصل بين
مواردها - مع لزوم^٢ قلة الموارد لها جداً لوقيل

والثاني كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر .
وأما نسبة قاعدة اليد مع الاستصحاب ، فهي أيضاً عموم من وجه ، فمورد
الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقه بيد الغير، ومورد الافتراق من ناحية اليد تعاقب
حالتين من يد واحدة على مال كما اذا كان المال لزيد في زمان وكان عارية عنده
في زمان آخر، فالاستصحاب لا يجري. ومن ناحية الاستصحاب ما اذا كانت حال
اليد معلومة كما اذا كانت عين وديعة ثم شك في تملك الودعي لها، فان الاستصحاب
فيها يجري دون اليد .

اذا عرفت النسبة بين هذه القواعد والاستصحاب فاعلم أنه لا بد من اعمال
قواعد التعارض في مورد الاجتماع لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب .
١) خبر «كون» وإشارة الى دفع الاشكال المزبور، بوجهين، أحدهما الاجتماع
والاخر اللغوية. وتقريب الأول: أن الاجتماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد
وتقديمها مطلقاً على الاستصحاب يجعلها حكماً كالخاص في تخصيصها للاستصحاب
وتقديمها عليه .

فالنتيجة : أن تلك القواعد الثلاث وان كانت أعم من وجه من الاستصحاب،
لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب، وضمير «تخصيصه» راجع الى
« دليله » أي دليل الاستصحاب ، وضمير « بها » الى « أدلتها » وضمير «مواردها»
الى « القواعد » .

٢) هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب ، ومحصله :
أنه مضافاً الى الاجتماع المزبور لا بد من تقديمها أيضاً على الاستصحاب ، اذ لو
قدم عليها لقل موردها ، لقله مورد منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه ، وقد
ثبت في محله من التعادل والترجيح أن قلة المورد لأحد العامين - اذا قدم عليه الاخر
في المجمع - من مرجحات باب التعارض. وقد مثلوا له بتقديم أدلة اعتصام الماء

بتخصيصها^(١) بدليلة، اذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى .
وأما القرعة^(٢) فالاستصحاب في موردها يقدم عليها ،

الجاري القليل على مفهوم أدلة عاصمية الكر ، لاقتضاء اطلاق المفهوم انفعال القليل راكداً كان أم جارياً ، اذ لو قدم دليل عاصمية الكر وحكم بانفعال القليل الجاري لزم كون مناط الاعتصام دائماً هو الكر ، ولغوية عنوان الجاري عن موضوعيته للاعتصام. بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدلة عاصمية الكر، لكثرة الماء الراكد القليل الذي هو موضوع الانفعال بمفهوم « اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء » .
(١) أي: أدلة القواعد، يعني: لو قيل بتخصيص أدلة القواعد بدليل الاستصحاب لزم المحذور المذكور وهو قلة المورد لها ، بخلاف تخصيصه بأدلتها وتقديمها على الاستصحاب، فانه لا يلزم ذلك المحذور أصلاً ، لكثرة موارد الاستصحاب ، وضامراً « لها ، منها ، خلافها » راجعة الى « القواعد » .

(٢) قد عرفت آنفاً استثناء القرعة من سائر القواعد التي مر الكلام في تقديمها على الاستصحاب ، ووجه استثنائها وتقدم الاستصحاب عليها أمران :
أحدهما: الأخصية ، والآخر: وهن دليل القرعة بكثرة التخصيص. أما الأول وهو أخصية دليله الاستصحاب من دليل القرعة فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقاً من غير فرق فيه بين العلم بالحالة السابقة وعدمه، بخلاف الاستصحاب ، فان مورده خصوص العلم بالحالة السابقة، ومقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب .

وحاصل الوجه في أعمية دليل القرعة هو أن الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان: احدهما خاصة وهي الأخبار الواردة في موارد متفرقة كقطيع غنم نزي الراعي على واحدة منه^(١)، والوصية بعنق ثلث مماليكه وهم ستون مملوك^(٢)، واشتباه الحر
(١) الوسائل ج ١٦ ، كتاب الاطعمة والاشربة، الباب ٣٠ من أبواب الاطعمة المحرمة،

الحديث ١ و ٤ ، ص ٣٥٨

(٢) الوسائل ، ج ١٣ ، الباب ٧٥ من أحكام الوصايا ، ص ٤٦٤

لاخصية^(١) دليله من دليلها ، لاعتبار^(٢) سبق الحالة السابقة فيه ،
دونها . واختصاصها^(٣) بغير الاحكام اجماعاً

بالعبد في سقوط بيت على قوم لم يبق منهم الاصبهان^(١)، وتعيين مولود جارية اجتمع
عليها رجلان أو ثلاثة^(٢) ، وغير ذلك مما ورد في أبواب الوصية والعتق والميراث
والطلاق، ودل على حجبية الفرعة في تلك الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي .
ثانيتها : الأخبار العامة المشتملة على عنوان «المشكل والمجهول والمشتبه»
وأن «الفرعة سنة» . والمقصود من اخصية دليل الاستصحاب من دليل الفرعة هو اخصيته
من الطائفة الثانية الشاملة لما اذا كانت الحالة السابقة معلومة ومجهولة ، اذ بهذا
اللحاظ يكون دليل الاستصحاب اخص منها . وأما الطائفة الأولى فلا ريب في لزوم
العمل بها في موارد عند اجتماع شرائط الحجية . هذا كله في اثبات الوجه الأول ،
وأما الثاني فسيأتي .

(١) هذا هو الأمر الأول المتقدم بقولنا : «أما الأول وهو اخصية دليل الاستصحاب
من دليل الفرعة...» وضميراً «دليله، فيه» راجعان الى الاستصحاب، وضمائراً «دليلها
مواردها، عليها، دونها» راجعة الى «الفرعة» .

(٢) تعليل لـ «لاخصية دليله» وقد مر آنفاً تقريب الاخصية .

(٣) أي: واختصاص الفرعة بغير الاحكام اجمالا... الخ. ثم ان هذا اشكال على
اخصية دليل الاستصحاب من دليل الفرعة بما محصله : أن النسبة بين دليلي الفرعة
والاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق الى الأخص من وجه ، فلا بد حينئذ من
معاملة التعارض معهما، لاتخصيص دليل الفرعة بدليل الاستصحاب. توضيح انقلاب
النسبة : أن الاجماع على عدم اعتبار الفرعة في الاحكام أو وجد خصوصية فيها صارت
الفرعة بها اخص من وجه من الاستصحاب، لاختصاصها لأجل هذا الاجماع بالشبهات

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الفرقى والمهدوم عليهم، ص ٥٩٢

(٢) راجع الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، ص ١٨٧

لا يوجب^(١) الخصوصية في دليلها بعد عموم^(٢) لفظها لها (هـ) هذا ،

الموضوعية ، كما أنها أعم من الاستصحاب ، لاعتبارها مع العلم بالحالة السابقة وبدونه . والاستصحاب أعم من القرعة ، لكون مورده كلنا الشبهتين الحكمية والموضوعية ، وأخص منها ، لاختصاصه بصورة العلم بالحالة السابقة ، فيتعارضان في مورد الاجتماع وهي الشبهة الموضوعية المسبوقه باليقين .

(١) خبر « واختصاصها » ودفع للاشكال المذكور ، ومحصله : أن المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص - بحيث تكون نسبة الأخصية محفوظة بين المخصصات على كثرتها وغير منقلبة الى نسبة أخرى ، لتساويها في الأخصية ، وعدم تقدم بعضها رتبة على الأخر حتى يتعين تخصيص العام به ، فتقلب نسبه مع سائر المخصصات من الأخصية الى الأعم من وجه - هو ظاهر لفظ العام من دون نظر الى شيء معه ، مثلاً اذا قال : « أكرم الأمراء » ثم قال : « لا تكرم مبدعيهم وأهن أعداءهم لأهل البيت عليهم الصلاة والسلام واقتل ناصبيهم » الى غير ذلك من المخصصات ، فان نسبة كل واحد من هذه المخصصات الى « الأمراء » نسبة الخاص الى العام ، ومن المعلوم أن دليل القرعة المشتمل على عنوان « المشكل والمتشبه والمجهول » عام يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية والمسبوقه باليقين وغيرها ، ودليل الاستصحاب أخص منه ، فيخصه ، فيختص القرعة بما لم يكن مسبوقة باليقين . وتخصيص دليل القرعة بعدم جريانها في الأحكام لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين الاستصحاب الى الأعم من وجه حتى يتعارض في المجمع وهو المشته المقرون باليقين السابق .

(٢) أي : عموم لفظ القرعة ، وفي العبارة مسامحة ، إذ المقصود عموم الألفاظ الواردة في دليل القرعة من « المشكل والمتشبه والمجهول » وضمير « لها » راجع الى الأحكام المراد بها الشبهات الحكمية .

(*) هذا في المخصص المنفصل الذي لا يزاحم ظهور العام في العموم صحيح .
وأما في المتصل المانع عن انعقاد ظهوره فيه فلا محيص فيه عن انقلاب النسبة ،

مضافاً^(١) الى: وهن دليلها بكثرة^(٢) تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً الى الجبر (هـ) بعمل المعظم كما قيل ، وقوة^(٣) دليله بقلة^(٤)

(١) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعة وحاصله : أن كثرة تخصيص دليل القرعة أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصالة الظهور فيه ، ولذا اشتهر بينهم أن العمل به في كل مورد منوط بعمل المشهور . وعليه فلامجال للعمل بالقرعة في مورد الاستصحاب استناداً الى عمومها .

(٢) متعلق بـ«وهن» والباء للسببية، يعني: مضافاً الى وهن دليل القرعة بسبب... الخ.
 (٣) معطوف على « وهن » يعني: مضافاً الى وهن دليل القرعة ، فلا سبيل الى العمل بعمومه ، وقوة دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصالة العموم فيه .
 (٤) الباء للسببية، يعني: وقوة دليل الاستصحاب بسبب قلة تخصيصه ، حيث ان كثرة التخصيص - في عمومات القرعة - الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن فاذا قال : « أكرم الأمراء البصريين » ثم قال : « لا تكرم الأمراء المبدعين » فلا اشكال في كون النسبة بينهما عموماً من وجه، لاجتماعهما في الأمير المبدع البصري وافتراقهما في المبدع غير البصري وفي البصري غير المبدع، لكون الأول مورداً لدليل النهي فقط ، والثاني مورداً لدليل الأمر كذلك . ويأتي التفصيل في التعادل والترجيح انشاء الله تعالى .

(*) لفظ الجبر ظاهر في جبر ضعف السند ، لكنه غير مراد للمصنف هنا ، لتعليل الوهن بكثرة التخصيص ، وهي توجب ضعف الدلالة دون السند . مضافاً الى صحة أسناد بعض روايات القرعة ، وحيث ان بناءهم على عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل الأصحاب، وأنه جابر لضعف السند فقط، فلا بد أن يكون مراد المصنف من الجبر بعمل المعظم مانبه عليه بعض أعظم المحشين (قده) من تلامذة المصنف من : أنه لما قام الاجماع على خروج مصاديق عديدة عن عموم دليل القرعة ولم نعلمها بعينها ، فلا بد في التمسك بعموم دليلها في مورد من احراز عدم كونه مما

تخصيصه بخصوص دليل^١ .

لا يقال : كيف^٢ يجوز تخصيص دليلها بدليله ،

جريان الأصل العقلائي وهو أصالة العموم فيه ، فيعامل معه معاملة المجمل ، وضمير « تخصيصه » راجع الى « دليله » وضميره راجع الى الاستصحاب .
 (١) كتخصيص دليله بأدلة البناء على الأكثر في الركعتين الأخيرتين ، اذ الاستصحاب يقتضي البناء على الأقل ، لكن تلك الأدلة خصصته ، ولذا لا يجوز البناء فيهما على الأقل ، فنأمل .

(٢) يعني : كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ والحال أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب ، وغرضه من « لا يقال » الاشكال على ما أفاده قبل ذلك من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعة بالأخصية ، لاما ذكره أخيراً من صيرورة المراد من دليل القرعة مجملاً لكثرة التخصيص ، اذ مع الاجمال لا معنى لتقديم دليل القرعة وروداً أو حكومة على الاستصحاب كما هو مقصود المستشكل كما سيظهر ، وعلى هذا كان الأولى ذكر الاشكال وجوابه قبل قوله : « مضافاً الى وهن دليلها » لثلا يتوهم ارتباط الاشكال بالوجه الثاني .
 وكيف كان فتوضيح الاشكال : أن القرعة على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الأمارات كقوله عليه السلام في خبر محمد بن حكيم : « كلما حكم الله به فليس خرج عنه بالاجماع ، ولا يحرز هذا الخروج الا بتمسك الأصحاب بدليل القرعة في ذلك المورد ، ضرورة أن تمسكهم به حينئذ يكشف انتاعن عدم كون ذلك المورد من الموارد الخارجة عن عموم دليلها .

وهذا أجنبني عن جبر ضعف الدلالة بالعمل ، بل المقام نظير الرجوع الى العرف في الشبهة الموضوعية ، كالرجوع اليهم في تشخيص كون هذا المائع خمراً أو خلا ، حيث ان ظهور دليل القرعة في العموم مسلم ، لكن المخصص مشتبّه ، وفي تمييزه يرجع الى أهل الخبرة ، فان تمسكوا بالعموم في مورد كشف تمسكهم انأ عن عدم تخصيص العموم به وبقائه تحته .

وقد^(١) كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لالحكمه^(٢) ، وموجباً^(٣) لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه ، كما هو^(٤) الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات ، فيكون هاهنا أيضاً^(٥) من دوران الامر بين

بمخطىء « وقوله صلى الله عليه وآله فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام : « ليس من قوم تفارعوا ثم فوضوا أمرهم الى الله الاخرج سهم المحق » لظهورهما في اصابة القرعة بالواقع ، ومن المعلوم أن ماجعله الشارع حجة بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمانة ، وقد ثبت أن الأمانة رافعة للشك الذي هو موضوع الاصول التي منها الاستصحاب ، وعليه فلا وجه لتقديمه على القرعة بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله .

(١) السواو للحالية ، يعني : كيف يقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعة ؟ والحال أن دليلها رافع للشك الذي هو موضوع دليل الاستصحاب ، وهذا ناظر الى بعض روايات القرعة الظاهرة في كشف القرعة عن الواقع وكونها واسطة اثباتية له ، وهذا شأن الأمانة ، وليس في الاستصحاب جهة كشف وحكاية عن الواقع ، بل هو حكم على الشك الذي يرتفع بالقرعة ، فهي كسائر الامارات واردة أوحاكمة على الاستصحاب ، وضمير «دليلها» راجع الى القرعة ، وضمير «دليله» الى الاستصحاب .

(٢) يعني : لالحكمه الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجال للبحث عن تقدمه على القرعة بدعوى تحقق موضوع كل منهما وكونهما متعارضين .

(٣) معطوف على « رافعاً » ومفسر له ، حيث ان الأمانة الكاشفة عن الواقع ترفع الشك وتوجب كون نقض اليقين باليقين بالحجة - وهي القرعة - على خلاف اليقين السابق ، وضمير «خلافه» راجع الى اليقين في قوله : « نقض اليقين » وقوله : « بالحجة » متعلق بـ « باليقين » أي : القطع بحجية القرعة في موارد الشبهة .

(٤) أي : رفع الموضوع حال سائر الامارات مع الاستصحاب ، وضمير «فيكون» راجع الى تقديم الاستصحاب .

(٥) يعني : كغير القرعة من سائر الامارات في دوران الأمر (بين) تخصيص

التخصيص بلاوجه غير دائر^(١) والتخصص^(٢).
فانه يقال^(٣): ليس الامر كذلك^(٤)، فان المشكوك فيما كانت

دليل القرعة بدليل الاستصحاب بلاوجه أي اقتراحاً وبلاميزان أو بوجه دائر، حيث ان مخصصته لدليل القرعة موقوفة على اعتباره، وهو موقوف على مخصصته، بالتقريب الذي تقدم في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، وهذا دور محال (وبين) التخصص أعني به الخروج الموضوعي، حيث ان الأخذ بالقرعة يوجب ارتفاع الموضوع، وهو نقض اليقين بالشك، والاندراج في نقض اليقين باليقين بالحجة على الخلاف. لكن المراد بالتخصص هنا هو الورود، فان الخروج وان كان موضوعياً، لكنه تشريعي لا تكويني.

- (١) وهو الوجه الاقتراحي الخارج عن الموازين.
- (٢) معطوف على «التخصص» وقد مر آنفاً ما يراد من التخصص.
- (٣) هذا جواب الاشكال المزبور، ومرجع هذا الجواب الى فساد قياس القرعة بسائر الأمارات المقدمة على الاستصحاب وورداً أو حكومة، توضيحه: أن موضوع سائر الأمارات مجهول الحكم بالعنوان الأولي كحرمة شرب الخمر وحلية الخل ونظائرها من أحكام العناوين الأولية، فاذا قام خبر الثقة على حرمة شرب التن مثلاً كان رافعاً للشك الذي هو موضوع الاستصحاب وورداً أو حاكماً عليه، وموضوع القرعة هو مجهول الحكم مطلقاً وبكل عنوان - لافي الجملة - فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع المشكل الذي هو موضوع القرعة، لكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها، فيقدم عليها، واختلاف الموضوع في القرعة وسائر الأمارات أوجب الفرق بينهما في تقدم الاستصحاب على القرعة، وتقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

- (٤) أي: دائراً بين التخصيص بلاوجه غير دائر، والتخصص، على التفصيل الذي تقدم في الحاشية المتعلقة بقوله: «أيضاً من دوران الأمرين التخصيص بلاوجه».
- (٥) تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك» وبيان لعدم كون القرعة مقدمة على

له حالة سابقة وان كان من المشكل والمجهول والمشتبه^(١) بعنوانه الواقعي ، الا^(٢) أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك ، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق^(٣) لافي الجملة^(٤) ،

الاستصحاب كتقدم سائر الأمارات عليه ، وحاصله ما تقدم من : أن الموضوع في القرعة هو المجهول من جميع الجهات والعناوين ولو بعنوان نقض اليقين بالشك ، إذ الظاهر من لفظ «المشكل» ونظائره هو الجهل والاشتباه بقول مطلق وبكل عنوان ، والاستصحاب بيان لحكم المجهول بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك ، ورافع لموضوع دليل القرعة بهذا العنوان الثانوي ، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعة ، لعدم كونه مجهول الحكم بقول مطلق .

(١) وغيرها كعنوان « الملتبس » مما هو مذكور في أدلة القرعة ، يعني : وان كان المشكوك في الاستصحاب مجهول الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعة ، ولذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأمانة القائمة على الحكم الواقعي ، لكن القرعة ليست كذلك ، لأن موضوعها هو الجهل المطلق وبجميع العناوين ، ومن المعلوم ارتفاعه بالاستصحاب ، لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي وهو نقض اليقين بالشك .

(٢) أي : الا أن المشكوك الذي له حالة سابقة ليس من «المشكل ونظائره» بعنوان ثانوي ، إذ المراد به هو المجهول في الجملة لامطلقاً ، بخلاف الجهل في دليل القرعة ، فإنه الجهل المطلق ، ولذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة ولو بعنوان نقض اليقين بالشك .

(٣) إذ المشكل المطلق ومثله «المجهول والمشتبه والملتبس» ظاهر في الجهل الذي لاسبيل الى رفعه كمامرت الاشارة اليه آنفاً ، والضمير المستتر في «أن يكون» راجع الى المشكوك ، وضمير «منها» الى عناوين «المشكل والمجهول والمشتبه» .

(٤) يعني : كما في سائر الأمارات ، فان الموضوع فيها هو مجهول الحكم

فدليل^(١) الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق^(٢) عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضاً^(٣) ، فافهم^(٤) . فلا بأس^(٥) برفع اليد عن دليلها

بعنوانه الواقعي لامطلقاً .

(١) هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعة المجهول المطلق وبكل عنوان، ومقتضاه تقدم الاستصحاب على القرعة ، لكونه بياناً للحكم بعنوان ثانوي ، ورافعاً للجهل المطلق بوجه .

(٢) هذا و«الدال» نعتان لـ «دليل» وضمير «عليه» راجع الى «المشكوك» الذي له حالة سابقة، وضمير «لموضوعه» راجع الى دليل القرعة، يعني: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين: الأول حكم الشك الذي له حالة سابقة وهو حرمة النقض، والثاني: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعة بعد صدق المشكوك عليه حقيقة .
(٣) يعني: كما أن دليل الاستصحاب يكون مثبتاً لحكم موضوعه أعني الشك المسبوق باليقين كذلك يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة .

(٤) يحتمل قوياً أن يكون اشارة الى ضعف التفصيل بين القرعة والاستصحاب في كون الجهل في القرعة هو الجهل المطلق وفي الاستصحاب هو الجهل في الجملة، بل المراد بالجهل في كليهما واحد، وهو اما عام في كل منهما واما خاص كذلك .
نعم قيل بظهور عنوان «المشكل» في بعض أخبار القرعة فيما ادعاه المصنف من عدم وضوح الوظيفة لا واقعاً ولا ظاهراً ، اذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب وجعل الحكم المماثل يتعين العمل به وان لم ينكشف الواقع به، ويرتفع الاشكال الموضوع في دليل القرعة، وهذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره في الجهل بالواقع خاصة ، فتأمل .

(٥) سوق الكلام يقتضي تفرعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل القرعة، لكن لايناسبه حينئذ التعليل بقوله : « لو هن عمومها » لعدم المناسبة بينه وبين المعلل ، بل لابد من التعليل برافعية دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعة . ولذا احتملنا قوياً كون الأمر بالفهم اشارة الى ضعف ما أفاده في وجه

عند دوران الامر بينه^{١١} وبين رفع اليد عن دليله ، لو هن عمومها وقررة

عمومه (٥)

تقديم الاستصحاب على القرعة من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه الى رافعيته لموضوع دليل القرعة ، وبعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعة الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله : « مضافاً الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً الى الجبر » ولذا أعاده هنا معتمداً عليه ومعللاً به ، وقال : « لو هن عمومها وقوة عمومه » وهذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله : « فافهم » واختيار الوجه السابق بشهادة هذا التعليل .

(١) أي : بين رفع اليد عن دليل القرعة وبين رفع اليد عن دليل الاستصحاب وضمير « عمومها » راجع الى القرعة ، وضمير « عمومه » الى الاستصحاب .
(*) لا يخفى أن الوجوه المحتملة في تقديم الاستصحاب كثيرة ، منها : الوجهان المذكوران في المتن .

ثالثها : أخصية الاستصحاب من القرعة ، لشمولها للمشكوك المسبوق باليقين وعدمه ، واختصاص الاستصحاب بالمسبوق باليقين .
وفيه : أن النسبة بينهما عموم من وجه ، لشمول الاستصحاب للشبهة الحكمية والموضوعية ، فيجتمعان في الشبهة الموضوعية المسبوقة باليقين .
رابعها : عدم اجتماعهما مورداً ، لاختصاص الاستصحاب بالشبهات البدوية ، والقرعة بالعلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين .

وفيه : أن المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين هو معنى اللفظ مع الغض عن القرائن الخارجية ، ومن المعلوم أن كلا من دليلي القرعة بالمعيار المزبور عام . ثم ان ما ذكر في التذنيب من القواعد المهمة المبتلى بها مما ينبغي استقصاء البحث فيه ، الا أن اختلال الحال وتراكم الأحوال منعني عن ذلك ، ولذا اقتصرت على شرح كلمات المصنف من بيان النسبة بينها وبين الاستصحاب ، سائلاً منه سبحانه وتعالى أن يوفقني عاجلاً للتعرض له مفصلاً في رسالة مستقلة .

كما أشير إليه آنفاً^(١)، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله
باطناً وظاهراً .

(١) وهو ما نقلناه قبيل هذا ، وهو : «مضافاً الى وهن دليلها بكثرة تخصيصه» .

تحتسب

تحتسب ١١

١١ تحتسب ١١

١٢ تحتسب ١١

١٣ تحتسب ١١

١٤ تحتسب ١١

١٥ تحتسب ١١

١٦ تحتسب ١١

١٧ تحتسب ١١

الى هنا انتهى ما وفقني الله تعالى له من شرح مباحث الاستصحاب من كفاية
الاصول للمحقق الخراساني قدس سره في الأرض الأقدس الغروية على مشرفها
أفضل الصلاة وأكمل التحية ، ونحمده تبارك وتعالى على ما أنعم به عليّ من
التعليق على كتاب الكفاية من أوله الى هنا ، وأسأله جل شأنه متوسلاً بسادة خلقه
محمد وآله الأئمة الطاهرين وأمهم الصديقة الكبرى صلى الله عليها وعليهم من الان
الى يوم الدين وأشد اللعائن على أعدائهم أجمعين أن يوفقني لشرح ما بقي من الكتاب
مخلصاً لوجهه الكريم ، فانه الرؤف الرحيم .

١٨ تحتسب ١١

١٩ تحتسب ١١

٢٠ تحتسب ١١

٢١ تحتسب ١١

٢٢ تحتسب ١١

هذا الكتاب من تأليف الشيخ محمد باقر المجلسي، وهو من كتب الأصول الفقهية، وقد تم طبعه في سنة ١٣٤٠ هـ في طهران.

وهو من كتب أصول الفقه، وهو من كتب الأصول الفقهية، وقد تم طبعه في سنة ١٣٤٠ هـ في طهران.

الفهرست

الصفحة	الموضوع
٥	فصل في الاستصحاب
٨	تعريف الاستصحاب
٨	عدول المصنف عن تعريف الشيخ
١٢	مناقشة المحقق الاصفهاني في التعريف
٢٢	الاستصحاب مسألة اصولية
٢٦	كلام الشيخ في ضابط المسألة الاصولية والنظر فيه
٣٠	اليقين السابق والشك اللاحق ركنا الاستصحاب
٣٠	اعتبار وحدة القضيتين
	جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستشكف بحكم العقل والمناقشة
٤٠	في تفصيل الشيخ
٥٠	منع المحقق الاصفهاني لاستصحاب ما يثبت بقاعدة الملازمة
	أدلة حجية الاستصحاب
٥٥	الدليل الأول : بناء العقلاء
٥٦	منع بناء العقلاء صغرى وكبرى
٦٢	اشكال المحقق النائيني على المصنف
٦٦	الدليل الثاني : حجية الاستصحاب من باب الظن ، ورده
٦٨	الدليل الثالث : الاجماع ، ورده
٧٠	الدليل الرابع : الاخبار المستفيضة
٧١	الخبر الأول : مضمرة زرارة في الشك في الوضوء

- ٧١ اعتبار سند الرواية وعدم قدح الاضمار
- ٧٦ تقريب الاستدلال بالمضمرة
- ٧٨ بيان المقصود من التعليل بأمر ارتكازي
- ٧٩ توجيه بعض الأعاظم لارتكازية التعليل والنظر فيه
- ٨٥ عموم حجية الاستصحاب لغير مورد المضمرة بوجوه
- ٩٥ تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضي والرافع
- ٩٧ مناقشة المصنف في التفصيل المتقدم
- ١٢١ الاستدلال على هذا التفصيل بوجوه أخرى
- ١٢٤ حجية الاستصحاب في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية
- ١٢٦ نقود على الاستدلال بمضمرة زرارة
- ١٢٩ قاعدة المقتضي والمانع
- ١٣٨ الخبر الثاني : صحيحة زرارة في الشك في الطهارة من الخبث
- ١٣٩ الاشارة الى الفروع الواردة في الصحيحة
- ١٤٥ تقريب دلالتها على الاستصحاب لاعلى قاعدة اليقين
- ١٤٦ اشكال تطبيق التعليل على عدم وجوب الاعادة
- ١٤٨ جواب المصنف عن الاشكال وتوجيه التعليل
- ١٥٨ توجيه التعليل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، والنظر فيه
- ١٦٤ النظر في توجيه التعليل بما أفاده المصنف
- ١٦٩ الخبر الثالث : صحيحة زرارة في الشك في الركعات
- ١٧١ مناقشة الشيخ في الاستدلال بها بوجوه خمسة
- ١٧٨ عدم منافاة لزوم البناء على الأكثر لدلالة الصحيحة على الاستصحاب
- ١٨٣ اشكال اختصاص الصحيحة بالشك في الركعات والجواب عنه
- ١٨٦ تفصيل الكلام حول احتمالات الصحيحة

الصفحة	الموضوع
٢٠٠	الخبر الرابع : رواية الخصال
٢٠١	دلالتها على اعتبار الاستصحاب لاعلى قاعدة اليقين
٢٠٧	الخبر الخامس : مكاتبة الفاساني
٢١٠	نقود على الاستدلال بها على حجية الاستصحاب
٢١٨	الخبر السادس والسابع والثامن : أخبار الحل والطهارة
٢٢١	دلالة المغيا على الحكم الواقعي والغاية على الاستصحاب
٢٢٩	تعميم دلالتها على الاستصحاب في غير مواردما بعدم الفصل
٢٣١	أنظار الأعلام حول كلمات المصنف في المتن والحاشية
٢٣٨	دلالة هذه الأخبار على خصوص قاعدتي الحل والطهارة
٢٣٩	محتملات أخرى لأخبار الحل والطهارة
٢٤٣	الخبر التاسع : رواية عبدالله بن سنان
٢٤٤	الخبر العاشر : رواية بكير
	الأحكام الوضعية
٢٥٦	الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام
٢٥٨	عدم مجعولية القسم الأول لاتبعاً ولا استقلالاً
٢٧٠	مجعولية القسم الثاني تبعاً للتكليف
٢٧٧	مجعولية القسم الثالث أصالة وتبعاً للتكليف
٢٨٥	الملكية من القسم الثالث من الأحكام الوضعية
٢٩٢	تحقيق بعض الامور المعدودة من الأحكام الوضعية
	تنبيهات الاستصحاب
٣٠٣	١- اعتبار فعلية الشك واليقين
٣٠٦	ثمرة اعتبار الشك الفعلي دون التقديري
٣١٠	صور المسألة

الصفحة

الموضوع

- ٢ - استصحاب مؤديات الأمارات ٣١٨
- حل الاشكال بناء على الطريقية المحضة وجعل الحكم الظاهري ٣٢٣
- ٣ - استصحاب الكلبي ٣٣٤
- حجية الاستصحاب في القسم الثاني ، ودفع بعض الاشكالات ٣٣٧
- تمثيل الشيخ للقسم الثاني بالرطوبة المرودة بين البول والمني ٣٥١
- القسم الثالث من استصحاب الكلبي والتفصيل بين صورته الثلاث ٣٥٤
- الشبهة العباثية وأنظار الأعلام فيها ٣٧٠
- استصحاب الفرد المررد وعدم حجيته لوجوه ٣٧١
- استصحاب المفهوم المررد ٣٨٨
- ٤ - استصحاب الامور التدريجية ٣٩١
- جريان الاستصحاب في الزمان كالليل والنهار بمفاد كان التامة ٣٩٢
- جريان الاستصحاب في الزمان بمفاد كان الناقصة وعدمه ٤٠٠
- جريان الاستصحاب في الزماني ٤٠٣
- صور مسألة الشك في بقاء الدم في الرحم ٤١٠
- الفعل المقيد بالزمان ٤١٣
- أنظار الأعلام في استصحاب الموقنات ٤١٧
- التعرض لكلام الفاضل النراقي ٤٣٤
- استصحاب الأحكام الكلية ٤٣٩
- ٥ - الاستصحاب التعليقي ٤٤٦
- حجية الاستصحاب في الأحكام المعلفة ٤٤٨
- بعض أدلة المنع عن الاستصحاب التعليقي والنظر فيه ٤٧١
- ٦ - استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة ٤٧٧
- أدلة المنع عن استصحاب الشرائع السابقة ٤٨١

الصفحة	الموضوع
٤٩٨	المراد من ثبوت الحكم لكلي المكلف
٥١١	٧ - الأصل المثبت
٥١٩	الاستدلال بوجهين على حجية الأصل المثبت والنظر فيه
٥٣٢	استثناء خفاء الواسطة وجلائها
٥٣٩	الفرق بين مثبتات الاستصحاب والأمارات
٥٤٨	٨ - موارد ثلاثة توهم كون الأصل مثبتاً فيها
٥٤٨	الأول : استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه
٥٦٦	الثاني : استصحاب الشرط لترتيب أثر الشرطية عليه
٥٧٢	الثالث : استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب
	٩ - التفصيل في الأصل المثبت بين الاثار العقلية والعادية المترتبة على
٥٧٩	الأصل
٥٨٥	١٠ - اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لاحدوثاً
٥٩٣	١١ - أصالة تأخر الحادث
٥٩٥	بيان صور المسألة في مجهولي التاريخ
٦١٧	شرطية احراز اتصال زماني الشك واليقين
٦٣٢	كلام المحقق العراقي في عدم جريان الاستصحاب في القسم الرابع
٦٣٤	صور العلم بتاريخ أحد الحادثين
٦٤٣	تعاقب الحالتين
٦٤٨	صور المسألة
٦٥٦	١٢ - استصحاب الامور الاعتقادية
٦٥٨	التفصيل بين الامور الاعتقادية
٦٦٧	جريان الاستصحاب في النبوة ببعض معانيها دون بعض
٦٧٧	استصحاب الكتابي للنبوة

الصفحة	الموضوع	الفهرست
٦٨٤	١٣ - موارد الرجوع الى العام واستصحاب حكم المخصص	
٦٨٧	لحاظ ظرفية الزمان وقيدته في كل من الخاص والعام	
٦٩٠	التفصيل بين التخصيص في الابتداء والأثناء	
٧٠٢	منع اطلاق كلام الشيخ في مرجعية العام والاستصحاب	
٧٠٦	تفصيل المسألة	
٧١٢	١٤ - المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين	
٧١٨	النظر في وجهين استدل الشيخ بهما	
٧٢٤	تتمة فيها مقامان	
٧٢٤	المقام الاول : تقوم الاستصحاب بوحدة القضيتين	
٧٤٤	اعتبار النظر العرفي في الحكم باتحاد القضيتين	
٧٥١	المناقشه في الترديد بين الموضوع الدليلي والعرفي	
٧٥٩	المقام الثاني : تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود	
٧٦٨	تقديم الأمانة على الاستصحاب بالحكومة والنظر فيه	
٧٧٥	تقديم الأمانة على الاستصحاب بالتخصيص والنظر فيه	
٧٧٧	خاتمة : بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول	
٧٧٧	ورود الاستصحاب على الاصول العقلية والنقلية	
٧٨٠	تعارض الاستصحابيين	
٧٨٤	ورود الاستصحاب السببي على المسببي	
	جريان الاستصحابيين في موارد العلم الاجمالي بالانتقاض مالم يلزم مخالفة	
٧٩٥	عملية	
٨٠٣	تذنيب : النسبة بين الاستصحاب وبعض القواعد	
٨١٩	الفهرست	
٨٢٦	تصويب	

تصويب

ص	س	خ	ص
٩٢	١٩	باندفاع	باندفاع
٩٣	٢١	وأما الثالث	وأما الثالثة
٩٤	٢١	المعمات	المعمات
٩٦	١٢	بما أفاده	على ما أفاده
٩٦	١٩	الدائمة	الدائمة
٩٦	٢٠	المنقطعة	الانقطاعية
١٠١	٢٠	المستشكل	المستشكل
١٠٢	١٩	وانحاء	وانحاء
١٠٣	١٥	في البقاء	بالبقاء
١٠٥	١٠	الاخير أقرب	الأقرب
١٠٧	١٠	بموارد في الشك	بموارد الشك
١٠٩	١٨	بحسب	بحسب
١١١	١٢	نقص	نقص
١١٢	٥	طريقاً	طريقاً
١١٣	٧	ومرآناً	ومرآنة
١١٣	٩	الاخير ويتعين	فيتعين
١٢٢	٩	ولا يندرج	فلا يندرج
١٢٥	٢	العنوان الموضوعية	والموضوعية
١٢٧	٢	في عروض	من عروض
١٢٧	١٦	المسي	المسي
١٣٠	٢٢	بعض	بعض
١٣٠	٢٣	ما هو	هو ما
١٣٣	١٠	وادركه	وادراكه
١٣٧	٨	يقول	يقولون
١٣٨	١٣	يتوقف	تتوقف
١٣٨	١٥	كلاجينية	كلاجينية
١٤١	١٩	يسأل	سأل
٣	٤	توضيح	توضيح الكفاية
٣	٥	لاعدده	لاعدده
٩	٥	الاستصحاب	الاستصحاب
٩	١٢	لواحدة	لواحد
٩	١٣	ثلاث	ثلاثة
١٤	١٤	لها	له
٢١	٤	يعدم	يعدم
٣٠	٢١	عمله	عمل
٣٢	١٥	كان الماء	كان هو الماء
٣٤	١٥	فان	لان
٣٤	٢٩٤	الاخير ص	ص ٣٩٤
٣٥	١٦	حكاه	وقد حكاه
٤٦	٢	موضوعهما	موضوعهما
٤٨	٣	بين بين	بين
٥٣	١٦	الظلم	الظلم
٥٧	١٠	بلده	بلدة
٦٠	١٧	الكلام بالبحث	الكلام منوط بالبحث
٦١	٣	مواهب	واهب
٧٦	١٦	بطرو	بطروه
٧٧	١٦	« فان »	« فانه »
٧٧	٢٤	فاليبادر	فليبادر
٧٩	٨	بانشك	بالشك (*)
٨٠	١٤	باندراج	باندراج
٩٠	١٩	والمفروض	والمفروض
٩١	٢١	ذات	ذوات
٩٢	٢	في ذكر	لذكر

٢٥٧	١١	وليس	وعدم ليس
٢٥٨	١١	كونه	كون
٢٥٨	١٨	المتقدم في المتأخر المتأخر في المتقدم	
٢٦٠	٤	والمحترق له والمحترق بها	
٣٦٣	٥	وبناء كونها وبناء على كونها	
٢٧٠	١٣	كذلك	كذلك
٢٧٢	٦	به	بها
٢٧٨	٨	حاصل	حال
٢٧٩	٤	فانه قال	فان قوله
٢٨٦	١١	النسخ	النسخ
٢٨٨	٩	والممثن	والممثن
٢٩٣	٣	القواكة	القواكة
٢٩٣	١٤	«تعاد»	«لاتعاد»
٢٩٣	٢١	واما تقييد	واما بتقييد
٢٩٩	٦	اعتبارها	اعتبار
٣١١	١١	على	(زائد)
٣٢٦	٨	أقسام الكلي	أقسام استصحاب الكلي
٣٣١	١١	الذي	التي
٣٣١	١١	مع	(زائد)
٣٣٣	١٦	وهو	وهو احتمال
٣٣٦	٤	فرض أن	فرض
٣٤٣	٢٢	الجامع	للجامع
٣٥٥	١	بارتفاعه (٢)	بارتفاعه (١)
٣٥٩	١٠	الأفراد	الأفراد
٣٦٣	٧	الطلب	الى الطلب
٣٦٤	١٩	أن المعيار	كون المعيار
٣٦٥	٢٢	رفع عن	رفع اليد عن
٣٦٨	٢٠	موضوع	موضوع
٣٦٩	١٧	تماثلها	تماثلها

١٤٢	٤	في اصابة	اصابة
١٤٤	١٤	بارتكاوية	ارتكاوية
١٤٤	١٥	بعدم عدم	بعد عدم
١٤٤		الاخير اختلاف	اختلف
١٥٥	١٨	بالاحراز بنفس	بالاحراز لابنفس
١٥٧	٧	ولكن	ولكنه
١٧٥	٥	أن جملة	جملة
١٩٢	١٩	من	هي
١٩٧	١٣	بالالتزام	الإلتزام
١٩٨	٤	حتى	(زائد)
٢٠٠	٨	اليقين «	اليقين» (١)
٢٠٠	١٠	بالشك «	بالشك» (٢)
٢٠٠	١١	شك «	شك» (٣)
٢١١	٧	المعتبر	المعتبرة
٢٢١	١٧	ينقطع	ينقطع به
٢٢٨	١٤	دلالتها	دلالتها
٢٣١	١٤	مشتركة الدخل	مشترك الورد
٢٣٢		الاخير نشأ	نشأت
٢٣٤	١٦	ما أورده	بما أورده
٢٣٥	٩	ومحصله	بما محصله
٢٣٨	٨	والواقعي	الواقعي
٢٤٠	٦	جميع أورد	جميع ما أورد
٢٤١	٨	وضوان	رضوان
٢٤٣	٦	كل	كلا
٢٤٤	٥	بعد	بعدم
٢٤٤	٦	وضوء	وضوءاً
٢٤٩	٢٢	المكليه	الملكية
٢٥٦	١١	للماشاة	للمماشاة
٢٥٦	١٦	الجعل «	الجعل» (١)

٧٥٨	١٧	٥٦٠	واستصحاب واستحباب
٧٥٩	١٦	٥٦٣	فقيه فلما فيه من
٧٦٠	١٠	٥٦٥	موضوع موضوع
٧٦١	٢	٥٧١	فيه فيها
٧٦٢	١٠	٥٨٥	الخواجية الخارجية
٧٥١	٧	٥٩٤	هي (زائد)
٥٧٢	٢٣	٥٩٩	الشيخ الشيخ
٧٦٤	٩	٦٠٧	بنفسه نفسه
٧٦٥	٦١٠	٦١٠	الاخير (٢) (زائد)
٧٦٦	١٢	٦١٧	بأحد بوقوع أحد
٧٦٧	١٨	٦١٨	في (زائد)
٧٦٨	١٣	٦٢٨	والمشوك والمشوك
٧٦٩	٥	٦٣٢	كما صريح كما هو صريح
٧٧٠	١٤	٦٤٠	آخر الآخر
٧٧١	٧	٦٤٢	اختلاف اختلال
٧٧٢	٣	٦٥٦	الرابع عشر الثاني عشر
٧٧٣	٥	٦٥٦	فيها فيها
٧٧٤	٢٢	٦٥٧	أن دليل أن
٧٧٥	٢	٦٦٠	هناك هناك
٧٧٦	٦٧٨	٦٧٨	الاخير القوائد الرجال القوائد الرجالية
٧٧٧	١٤	٦٨٢	لعدم لعدم
٧٧٨	٦٨٧	٦٨٧	العنوان العالم العام
٧٧٩	٥	٦٩١	مجلس المجلس
٧٨٠	٢١	٦٩١	بها به
٧٨١	١	٧٠٠	غيره غير
٧٨٢	٥	٧١٥	أن على أن
٧٨٣	١٧	٧٢٤	فينبي فينبى
٧٨٤	٢٢	٧٢٧	في المتيقن الى المتيقن
٧٨٥	١٣	٧٢٨	المصنف والمصنف

٧٥٧	١٥	٣٧٤	ما في ما
٧٥٨	١٨	٣٨٦	نقوله به نقول به
٧٥٩	١٦	٣٨٨	نصف شبراً نصف شبر
٧٦٠	١٥	٣٩٦	على عن
٧٦١	٨	٤٠٣	فلذا ولذا
٧٦٢	١٣	٤٠٤	من احتمال احتمال
٧٦٣	١٥	٤١٧	نهاراً نهاراً (ستاره)
٧٦٤	٩	٤١٨	شارع الشارع
٧٦٥	٢٠	٤٣٠	وقوله... الى آخر السطر (زائد)
٧٦٦	١١	٤٣١	فالمقام في المقام
٧٦٧	٣	٤٥٩	غلبانه (*) غلبانه (*)
٧٦٨	٤	٤٦٤	عليه عليه
٧٦٩	١٢	٤٧٦	ما لا يؤكل ما يؤكل
٧٧٠	١٢	٤٧٦	واما مانع واما ليس ما لا يؤكل مانع
٧٧١	١٠	٤٨٥	الخواجية الخارجية
٧٧٢	١	٤٨٨	بتعامها بتعامها (*)
٧٧٣	٣	٥٠٥	حرم في حرم
٧٧٤	٥١١	٥١١	الاخير فيما ما
٧٧٥	١٤	٥١٢	مثل ماله مثله
٧٧٦	٤	٥١٢	وأما أما
٧٧٧	٤	٥١٦	مثلاً أم لا؟ مثلاً؟
٧٧٨	٢١	٥١٨	اشارة الى اشارة
٧٧٩	٣	٥٢٦	حتى آثاره حتى آثار
٧٨٠	٤	٥٣٧	أحد (زائد)
٧٨١	٥٤٣	٥٤٣	الاخير (٢) (زائد)
٧٨٢	١٣	٥٤٤	ملفتناً وملفتناً
٧٨٣	٦	٥٤٥	بعدم عدم
٧٨٤	١٥	٥٥٠	ونحوها ونحوها اليها
٧٨٥	٨	٥٥١	من الاعتباريات (زائد)
٧٨٦	٧	٥٥٥	عن الماتن على الماتن

٢ ٧٦٨	علي (زائد)	٢ ٧٣٤	من صدور عن صدور
٤ ٧٧٤	لموضوئه لموضوئه	١٩ ٧٣٤	أم الذهنية والذهنية
١٢ ٧٨٥	سيأتي (زائد)	١١ ٧٣٦	الواقع الرافع
٢٣ ٧٨٦	الفسول به المغسول به	١٠ ٧٤٠	العقل والعقل
٦ ٧٨٧	لكوند لكونه	١٩ ٧٧٩	فان به اذ به
١٦ ٨٠٩	دليله دليل	١٢ ٧٥٣	حق حتى
١٤ ٨١١	والمشبه والمشته	٢٢ ٧٥٤	في هاتين هاتين
		١٧ ٧٦٧	مصاديق مصاديق

كما يرجى تصحيح الأرقام التالية :

- ١ - رقما التوضيح في ص ٥٠ هما : ٣ و ٤ ، والصحيح : ١ و ٢
- ٢ - أرقام التوضيح في ص ٧٦ هي ٢ و ٣ و ٤ ، والصحيح : ١ و ٢ و ٣
- ٣ - رقم المتن والتوضيح في ص ٢٨٣ هو : ٤ ، والصحيح : ١
- ٤ - التوضيح رقم (١) في ص ٧٦٦ شرح لكلمة «ذلك» الواقعة في السطر الثالث من المتن في ص ٧٦٤ ، وتصحيح الرقمين الآخرين متناً وتوضيحاً

بالرقمين ٣ و ٢

ولكم الشكر

۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰

(۱۵۰) ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 (۱۵۰) ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰
 ۳۷۷ ۲۱ : ۲۱۰۰

تاریخچه و نامها

- ۱- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷
- ۲- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷
- ۳- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷
- ۴- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷
- ۵- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷
- ۶- ۳۷۷ : ۳۷۷ : ۳۷۷

۳۷۷

۳۷۷

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0063919087

V.7

توکل