Princeton University Library
32101 055203515

تمهيد الوسائل

في

شرح الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

تأليف

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

الجزء التاسع

تمهيد الوسائل

في شرح الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدّس سرّه

الجزء التاسع

تأليف

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

(Rcppa)
2264
.1185
.804
juz 9

هوية الكتاب

الكتاب :	تمهيد الوسائل ج ٩
المؤلّف :	شيخ علي المروّجي القزويني
المطبعة :	سيّد الشهداء عليه السلام
الناشر :	المؤلّف
عدد المطبوع :	٥٠٠ نسخة
الطبعة :	الأُولى
تاريخ الطبع :	١٣٨٢هـ ش ـ ١٤٢٤هـ ق

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين .

أمّا بعد ، فهذا الكتاب الذي بين يديك هو الجزء التاسع من كتابنا تمهيد الوسائل الذي جمعنا فيه بين التوضيح والتحقيق حول ما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ في فرائده ، وأضفت إلى ما في الكتاب ما ذكره فحول الأُصوليّين من النقض والابرام في مطالب الكتاب كصاحب الكفاية ، والمحقّق الإصفهاني ، والمحقّق النائيني ، والمحقّق العراقي قدّس الله أسرارهم ، وسيّدنا الأُستاذ دام ظلّه وغيرهم ، مع مناقشاتنا في كلمات القوم ، وإضافات ما حضر ببالي القاصر .

أسأل الله جلّ شأنه أن يوفّقني لطبع باقي أجزائه ، وأن يجعله ذخراً لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم .

آمين ربّ العالمين

لنا [١] على ذلك وجوه:

الأوّل [٢]: ظهور كلمات جماعة في الاتّفاق عليه [٣].

فمنها [٤]: ما عن المبادئ[١] حيث قال [٥]: الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى [٦] حصل حكم، ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله

الدليل الأوّل على المختار اتّفاق العلماء عليه

[١] أي دليلنا على إثبات القول التاسع وهو التفصيل بين الشكّ في المقتضى وبين الشكّ في الرافع بالقول بعدم حجّية الاستصحاب في الأوّل، وبحجّيته في الثاني.

[٢] أي الوجه الأوّل من الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على إثبات القول التاسع، وهو حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع.

[٣] أي ظهور كلمات جماعة في اتّفاقهم على اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع.

[٤] أي من الكلمات التي يظهر منها اتّفاق العلماء على إثبات القول التاسع.

[٥] أي قال صاحب المبادئ.

[٦] أي إذا أثبت حكم شرعيّ، كحلّية وطئ الزوجة الثابتة بعقد النكاح، ثمّ وقع الشكّ في أنّه هل حدث ما يزيل الحكم الثابت سابقاً أم لا؟

---

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٥١.

أم لا؟ وجب [١] الحكم ببقائه على [٢] ما كان أوّلاً، ولولا [٣] القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح، انتهى [٤].

ومراده [٥] وإن كان الاستدلال به على حجّية مطلق الاستصحاب،

---

[١] جواب لقوله: «متى حصل حكم» أي متى ثبت حكم ثمّ شكّ في بقائه وجب الحكم ببقائه، بأن يحكم أنّ ما ثبت سابقاً باق على ما كان.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «ببقائه»، أي يحكم أنّه باق على ما كان.

[٣] هذا هو وجه استظهار صاحب المبادئ من كلمات القوم اتّفاقهم على اعتبار الاستصحاب، أي لو لم يكن الاستصحاب حجّة؛ لكان حكمهم ببقاء الحكم الثابت سابقاً ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الطرف الآخر من دون وجود مرجّح له.

توضيحه: إنّ الفقهاء قد أجمعوا على الحكم ببقاء الحكم الذي كان ثابتاً عند الشكّ في عروض رافع عليه، وهذا الحكم منهم إنّما يتمّ بناءً على حجيّة الاستصحاب؛ إذ بناءً عليها يكون الحكم بالبقاء عند الشكّ في بقاء الحكم وزواله ترجيحاً مع المرجّح، وهو حجّية الاستصحاب، وأمّا لو لم يكن الاستصحاب حجّة فيكون حكمهم ببقاء ما كان سابقاً عند الشكّ في زواله ترجيحاً من غير مرجّح؛ إذ ما كان يقينيّ الحصول سابقاً أمر ممكن من الممكنات، يتساوى وجوده وعدمه، والحكم ببقائه ترجيح لأحد طرفي الممكن، وهو يحتاج إلى مرجّح، فلو لم يكن الاستصحاب حجّة لكان الحكم بالبقاء حكماً بلا دليل ومرجّح، وهو باطل.

[٤] أي انتهى كلام صاحب المبادئ.

[٥] أي مراد صاحب المبادى وإن كان الاستدلال باتّفاق العلماء على حجّية مطلق الاستصحاب، سواء كان الشكّ في المقتضى، أو في وجود الرافع.

. . . . . .

وملخّص الكلام : إنّ لصاحب المبادئ دعويين :

الأُولى : اتّفاق العلماء على اعتبار الاستصحاب فيما لو كان الشكّ في الرافع .

الثانية : إنّ المناط في اتّفاقهم على اعتبار الاستصحاب هو وجود الحالة السابقة ، فإنّ العلّة لحكمهم بالبقاء هو كون المشكوك ثابتاً سابقاً فحكم صاحب المبادئ بحجيّة مطلق الاستصحاب بتنقيح المناط ، بتقريب : إنّ المناط لحكم القوم على حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع موجود في مورد الشكّ في المقتضى أيضاً ، فيكون الاستصحاب حجّة مطلقاً .

والحاصل : إنّ معقد اتّفاقهم وإن كان مختصّاً بالشكّ في الرافع ، إلّا أنّ المناط في إجماعهم على اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في الرافع موجود في صورة الشكّ في المقتضى أيضاً ، فمع وجود المناط في مورد الشكّ في المقتضى ، يكون الاستصحاب حجّة مطلقاً ، فإنّ العلّة تعمّم وتخصّص .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم ﷺ : « بأنّا نقبل دعواه الأُولى ، وهي حجّية الاستصحاب في صورة الشكّ في الرافع ، وأمّا دعواه الثانية ، وهي الاستدلال على حجّية مطلق الاستصحاب بتنقيح المناط ، فلا نقبلها ، ونقول : إنّ المناط في اتّفاقهم على حجّية الاستصحاب ليس هو اعتبار الحالة السابقة كي يقال بأنّه موجود في مورد الشكّ في المقتضى أيضاً ، فيتعدّى من مورد الاتّفاق ـ الذي هو عبارة عن الشكّ في الرافع ـ إلى مورد الشكّ في المقتضى أيضاً ، ويقال : إنّ الاستصحاب حجّة مطلقاً ، بل له وجه آخر ، كما سيأتي . وعليه فيمكن أن يكون الوجه في اتّفاقهم هو الوجه الآخر الذي لا يجري في مورد الشكّ في المقتضى ، فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التعدّي من مورد الاتّفاق ـ الذي هو مورد الشكّ في الرافع ـ إلى مورد الشكّ في المقتضى ، وعليه فالذي ثبت بالاتّفاق هو حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع ، وأمّا مورد الشكّ في المقتضى فلم يقم دليل على اعتباره ، فيثبت القول

بناءً [١] على ما ادّعاه: من أنّ الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشكّ في طروّ المزيل، هو [٢] اعتبار الحالة السابقة مطلقاً، لكنّه [٣] ممنوع لعدم الملازمة، كما سيجيء. ونظير هذا [٤] ما عن النهاية[١]:

التاسع، وهو التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع.

[١] أي استدلال صاحب المبادئ بالإجماع على حجّية مطلق الاستصحاب، مبنيّ على ما ادّعاه...

[٢] خبر لقوله: «إنّ...»، أي الوجه في إجماعهم على حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع، هو اعتبار الحالة السابقة عندهم مطلقاً، سواء كان الشكّ في المقتضى أو في الرافع، فإذا كان الوجه في إجماعهم هو اعتبار الحالة السابقة فهو يكشف عن قيامه على اعتبار الاستصحاب حتّى في مورد الشكّ في المقتضى؛ إذ لا يمكن أن يقال: إنّ اعتبار الحالة السابقة مطلقاً مجمعٌ عليه عندهم، ومع ذلك لا يكون الاستصحاب معتبراً عندهم مطلقاً، فإنّ هذا يشبه تفكيك العلّة عن المعلول.

[٣] أي لكن ما ادّعاه: من أنّ مناط اعتبار الاستصحاب اعتبار الحالة السابقة ممنوع، وذلك لعدم وجود الملازمة بين اعتبار الحالة السابقة، وبين حجّية الاستصحاب مطلقاً؛ إذ اعتبار الحالة السابقة يمكن أن يكون وجهاً لحجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع فقط، وأمّا في مورد الشكّ في المقتضى فيمكن أن يكون الوجه أمراً آخر، إذن فلا ملازمة بين اعتبار الحالة السابقة، وبين اعتبار الاستصحاب حتّى في مورد الشكّ في المقتضى.

[٤] الذي ذكرناه عن صاحب المبادئ.

---

(١) نهاية الوصول (مخطوط): ٤١٠ و ٤١١.

من أنّ الفقهاء بأسرهم [١] على كثرة اختلافهم [٢] اتّفقوا على أنّه متى تيقّنا حصول شيء، وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقّن، وهو [٣] عين الاستصحاب؛ لأنّهم رجّحوا بقاء الثابت [٤] على حدوث الحادث.

ومنها [٥]:

---

[١] أي كلّهم.

[٢] أي في سائر المطالب العلميّة.

[٣] أي الأخذ بالحالة السابقة.

[٤] أي أنّ الفقهاء اتّفقوا على اعتبار الاستصحاب؛ لأنّهم رجّحوا احتمال بقاء المستصحب الذي كان ثابتاً سابقاً على احتمال حدوث الرافع، وحكموا ببقاء ماكان، ولم يعتنوا باحتمال الرافع، فالوجه لاعتبار الاستصحاب عندهم هو رجحان احتمال بقاء الثابت على احتمال حدوث الحادث، فهذا الوجه كما ترى لا يختصّ بالشكّ في الرافع بل يجري في الشكّ في المقتضى أيضاً، فيستكشف من هذا الوجه انعقاد الإجماع على اعتبار الاستصحاب في الشكّ في المقتضى أيضاً. وجواب الشيخ ﷺ عن صاحب المبادئ يجري بعينه في المقام، وهو أنّه يؤخذ بشهادة النهاية بانعقاد الإجماع على اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع، وتطرح شهادته بأنّ الوجه المذكور في اعتبار الاستصحاب يجري في مورد الشكّ في المقتضى أيضاً، لما عرفت من عدم انحصار الدليل برجحان بقاء الثابت على حدوث الحادث كي يجري الوجه المذكور فيه، بل يمكن أن يكون الوجه فيه هو اعتبار الحالة السابقة فقط، أو أمر آخر لا يجري في مورد الشكّ في المقتضى.

[٥] أي من الكلمات التي يظهر منها الإجماع على حجّية الاستصحاب عند الشكّ في الرافع دون المقتضى.

تصريح صاحب المعالم[١]، والفاضل الجواد[٢]: بأنّ ما ذكره المحقّق [١] أخيراً في المعارج[٣] راجع إلى قول السيّد المرتضى[٤] المنكر للاستصحاب [٢]، فإنّ هذا [٣] شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقّق عن مورد النزاع، وكونه موضع وفاق، إلّا أنّ في صحّة الشهادة نظراً [٤]؛ لأنّ ما مثّل في المعارج من الشكّ في الرافعيّة من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي، ومثّل له بالخارج من غير السبيلين [٥]،

---

[١] من حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع فقط.

[٢] فإنّ صاحب المعارج أيضاً ـ كالسيّد ـ يعدّ من المنكرين للاستصحاب؛ إذ ما ذهب إليه صاحب المعارج من حجّيته في مورد الشكّ في المقتضى خارج عن محلّ النزاع، وأنّه محل اتّفاق الكلّ، فأنت ترى أنّ في هذا الكلام شهادة بأنّ حجّية الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع إجماعية.

[٣] أي تصريح المعالم والفاضل بكون ما ذكره المحقّق راجعاً إلى قول السيّد شهادة منهما على أنّ ما ذكره المحقّق من اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع خارج عن محلّ النزاع، وهو محل اتّفاق الكلّ.

[٤] أي شهادتهما ليست بمقبولة عندنا.

[٥] كما إذا خرج البول أو الغائط من غير السبيلين بعد العلم بالطهارة، فإنّه يشكّ في بقاء الطهارة لاحتمال أن يكون ما خرج من غير السبيلين رافعاً له، وأنت ترى أنّ هذا المثال الذي مثّل به الغزالي وأنكر جريان الاستصحاب فيه هو

---

(١) المعالم: ٢٣٥.

(٢) غاية المأمول (مخطوط).

(٣) المعارج: ٢١٠.

(٤) الذريعة ٢: ٨٢٩.

فإنّ الطهارة كالنكاح في أنّ سببها [١] مقتض لتحقّقه دائماً إلى أن يثبت الرافع.

الثاني [٢]: إنّا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء،

عين المثال الذي مثّل به المحقّق، واعترف باعتبار الاستصحاب فيه في كون كلّ منهما شكّاً في الرافع، فيظهر منه أنّ اعتبار الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع ليس باتّفاقيّ؛ لوجود المخالف فيه، وهو الغزالي، فإذن لا يتمّ الشهادة بكون حجيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في الرافع اتّفاقيّة.

[١] أي سبب الطهارة مقتض لتحقّق الطهارة. فكما أنّ العقد سبب لحلّية الوطئ، ومقتض لتحقّقها وبقائها إلى حصول الرافع وهو الطلاق، كذلك سبب الطهارة مقتض لتحقّقها وبقائها إلى أن يثبت الرافع، فكلّ من المثالين موردهما الشكّ في الرافع، فقال المحقّق باعتبار الاستصحاب فيه، والغزالي بعدم اعتباره، فالاستصحاب محلّ خلاف حتّى في مورد الشكّ في الرافع.

والضمير في قوله: «لتحقّقه» راجع إلى الطهارة، والمناسب أن يأتي بالضمير المؤنّث، وأمره سهل.

الدليل الثاني على حجيّة الاستصحاب: الاستقراء

[٢] أي الوجه الثاني من الوجوه التي استدلّ بها الشيخ ﷺ على حجيّة الاستصحاب عند الشكّ في الرافع هو الاستقراء في موارد الشكّ في باب الطهارة والنجاسة والأنكحة والأملاك وغيرها.

وملخّصه: إنّا تتبّعنا موارد الشكّ، ولم نجد فيها إلّا وقد حكم الشارع فيها

إلّا [١] مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم [٢] بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإنّ الحكم [٣] بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة

ببقاء الحكم السابق عند الشكّ في الرافع، مثلاً عند الشكّ في عروض النجاسة يحكم ببقاء الطهارة وبالعكس، وعند الشكّ في حصول البينونة يحكم ببقاء الزوجية، وهكذا.

وهذا الاستقراء يوجب القطع أو الاطمئنان بأنّ الحالة السابقة عند الشارع موضوع للحكم ببقائها، وهو معنى حجيّة الاستصحاب.

[١] أي يكون حكم الشارع ببقاء الحالة السابقة ثابتاً، ويجب العمل عليها، إلّا مع قيام أمارة توجب الظنّ بخلاف الحالة السابقة، كما إذا قام خبر على خلاف الحالة السابقة، فمع وجودها لا يصل المجال إلى العمل بمقتضاها، فإنّ الأمارة تكون حاكمة على الاستصحاب كما سيأتي.

[٢] هذا مثال لما كانت الأمارة موجبة للظنّ بخلاف الحالة السابقة، فإنّ مقتضى الاستصحاب هو طهارة مخرج البول بعد غسله بعد البول، أو بعد خروج المني وطهارة الملاقي للمشكوك بوليته أو للمشكوك كونه منيّاً، لكن قامت أمارة تدلّ على أنّ الخارج قبل الاستبراء بول، وهي توجب الظنّ بخلاف الحالة السابقة. فحكم الشارع بعدم البناء على طبق الحالة السابقة من جهة قيام الأمارة المعتبرة على الخلاف لا يوجب القدح في تحقّق الاستقراء؛ لأنّ موارده هي موارد عدم وجود الأمارة المعتبرة على الخلاف.

[٣] أي الحكم بنجاسة المائع الخارج قبل الاستبراء ليس لأجل عدم اعتبار الحالة السابقة في المقام كي يعدّ هذا نقضاً على الاستقراء، بل إنّها معتبرة لولا قيام الأمارة على خلافها؛ لأنّ الاستصحاب من حيث كونه أصلاً لا يصلح لمقاومة الأمارة القائمة على خلافه، فإنّ الأصل أصيل حيث لا دليل، فعدم الاعتناء

وإلّا [١] وجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة [٢] بقاء جزء من البول أو المنيّ في المخرج، ورجّح [٣] هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمّام عند بعض [٤]،

بالحالة السابقة في مورد قيام الأمارة على خلافها ليس لأجل عدم اعتبارها، بل لأجل حكومة الأمارة عليها. إذن فلا يكون هذا المورد ونظائره نقضاً على الاستقراء.

[١] أي لو كان الحكم بالنجاسة لأجل عدم اعتبار الحالة السابقة لوجب الحكم بالطهارة لأجل قاعدة الطهارة؛ إذ على تقدير عدم حجيّة الاستصحاب لاكلام في حجيّة أصالة الطهارة، ومع ذلك كلّه فقد حكم القوم بنجاسة المائع الخارج قبل الاستبراء، وليس ذلك إلّا لأجل حكومة الأمارة القائمة على خلاف الحالة السابقة.

[٢] أي الحكم بالنجاسة ليس لأجل عدم اعتبار الاستصحاب في هذا المورد كي يكون هذا نقضاً على الاستقراء المدّعى في المقام، بل إنّما هو لأجل بقاء جزء من البول أو المنيّ في المخرج غالباً، فإنّ الشارع قد جعل الغلبة المذكورة أمارة على نجاسته التي هي مقتضى ظاهر الحال، فإنّ المورد من الموارد التي قد جعل الشارع ظاهر الحال حجّة فيها وقدّمه على الأصل.

[٣] أي رجّح الشارع هذا الظاهر الذي يقتضي نجاسة المائع الخارجي بحكم الغلبة على استصحاب الطهارة، أو قاعدة الطهارة، فيكون هذا المورد من موارد تقدّم ظاهر الحال على الأصل.

[٤] أي أنّ بعض العلماء حكم بنجاسة غسالة الحمّام، مع أنّ مقتضى استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة هي الطهارة، فإنّ الحكم بها عند هذا القائل إنّما هو من جهة تقديم الظاهر على الأصل.

والبناء [١] على الصحّة المستند [٢] إلى ظهور فعل المسلم.

والانصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع [٣]، وهو [٤] أوْلى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد، كالمحقّق البهبهاني[١]، وصاحب الرياض[٢]،

---

[١] أي كالبناء على الصحّة فيما إذا شكّ في صحّة فعل الغير، كما إذا صلّى مسلم على ميّت وشككنا في صحّة صلاته، فإنّ مقتضى الاستصحاب، أو قاعدة الاشتغال، عدم الحكم بصحّة الصلاة المذكورة، وعدم فراغ ذمّتنا بفعل الغير، لكنّ الشارع حكم بصحّة صلاته استناداً إلى ظاهر حال المسلم، فإنّه يقتضي الإتيان بالصلاة الصحيحة، فإنّ هذا الظاهر قد قُدِّم على الأصل.

[٢] أي قاعدة البناء على الصحّة مستندة إلى ظهور فعل المسلم في الصحّة، فتكون حجيّة القاعدة المذكورة من باب تقديم ظاهر فعل المسلم على الأصل.

[٣] أي يفيد الاستقراء القطع بحجّية الاستصحاب، وليس هذا الاستقراء من الأمارات الظنّية كي يقال لا دليل على حجّيته.

[٤] أي الاستقراء في باب الاستصحاب أوْلى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد مستنداً لحجّية شهادة العدلين.

توضيحه: إنّ بعضهم ـ كالبهبهاني وصاحب الرياض وغيرهما ـ استدلّ على حجيّة شهادة العدلين في الموضوعات بالاستقراء، وقالوا بأنّا استقرأنا من أوّل الفقه إلى آخره إنّ شهادتهما حجّة في جميع الموضوعات.

وقال المصنّف: إنّ الاستقراء المدّعى في المقام أوْلى من الاستقراء المدّعى كونه مستنداً لحجّية شهادة العدلين. ووجه الأولوية، هو أنّ

---

(١) الرسائل الأُصوليّة: ٤٢٩.

(٢) الرياض: ٤٤١.

إنّه [١] المستند في حجيّة شهادة العدلين على الإطلاق [٢].

الثالث [٣]: الأخبار المستفيضة [٤].

منها: صحيحة زرارة، ولا يضرّها الاضمار [٥].

الاستقراء الذي ذكروه على حجيّة شهادة العدلين على الإطلاق منقوض بالشهادة على الزنا، فإنّه لا يكفي فيه عدلان، بل لا بدّ فيه من أربعة عدول، بخلاف الاستقراء فيما نحن فيه، فإنّا كلّما تتبّعنا في الشرعيات ما وجدنا مورداً لا يعمل فيه بمقتضى الحالة السابقة. ويمكن أن يكون وجه الأولوية هو أنّ الاستقراء في المقام يفيد القطع بخلاف الاستقراء في باب شهادة العدلين فإنّه ظنّيّ، فإذا كان الاستقراء المفيد للظنّ صالحاً لإثبات الحجيّة فيكون الاستقراء المفيد للقطع صالحاً له بالأولوية.

[١] أي ذكر غير واحد أنّ الاستقراء مستند...

[٢] أي في مطلق الموضوعات بلا تقييد ببعضها.

الدليل الثالث على حجيّة الاستصحاب: السنّة

[٣] أي الوجه الثالث من الوجوه التي استدلّ بها على حجيّة الاستصحاب عند الشكّ في الرافع دون المقتضى.

[٤] وهي الأخبار الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر.

[٥] حيث قال: «قلت له:» ولم يعيّن مرجع الضمير. وقد يستشكل فيه من جهة كونها مضمرة؛ إذ يحتمل كون المسؤول غير المعصوم. ويجاب عنه: بأنّ الاضمار من مثل زرارة لا يوجب القدح في اعتبارها، فإنّه أجلّ شأناً من أن يسأل غير المعصوم، وينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول، فإضماره لا يدلّ على كون المسؤول هو غير المعصوم يقيناً، غاية الأمر أنّه

قال: قلت له: الرجل ينام [١] وهو على وضوء أيوجب الخفقة [٢] والخفقتان عليه الوضوء [٣]؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرّك [٤] في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[١].

وتقرير الاستدلال: إنّ جواب الشرط [٥] في قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على

لا يعلم هل هو الباقر أم الصادق عليهما السلام.

[١] أي يأخذه النوم.

[٢] الخفقة حركة الرأس لسبب النعاس. يقال: خفق برأسه خفقة أو خفقتين: إذا أخذت حركة من النعاس برأسه، فمال برأسه دون سائر جسده.

[٣] يفهم من هذا السؤال أنّه سؤال عن الشبهة المفهومية بمعنى: إنّ مفهوم النوم مشتبه عند زرارة بحيث لا يعلم أنّه يشمل الخفقة والخفقتين أم لا؟

[٤] ماض مجهول من باب التفعيل، وهو سؤال عن الشبهة المفهومية.

[٥] وهو قوله: «لا يجب عليه الوضوء».

ولا يخفى أنّ **في الصحيحة ثلاثة احتمالات**، والاستدلال بها يتمّ على الاحتمال الأوّل دون الاحتمالين الآخرين، وأشار إلى الاحتمال الأول بقوله: «إنّ جواب الشرط...».

وملخّصه: أنّ جواب الشرط المذكور بقوله عليه السلام: «وإلّا» محذوف، وكان أصله هكذا: وإن لم يستيقن إنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه كان متيقّناً من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ.

---

(١) الوسائل: الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

يقين » محذوف ، قامت العلّة [١] مقامه ؛ لدلالته [٢] عليه ، وجعله [٣] نفس الجزاء يحتاج إلى تكلّف [٤].

---

[١] وهو قوله : « فإنّه على يقين من وضوئه » فإنّه قام مقام الشرط المحذوف .

[٢] أي إنّما حذف جواب الشرط لدلالة العلّة عليه ، وحذف ما يعلم جائز ، ووجه دلالتها هو تصدّرها بالفاء الجزائية ، حيث قال : « فإنّه على يقين » فإنّ كلمة الفاء فيها تدلّ على حذف جواب الشرط . والأنسب أن يقول : « لدلالتها عليه » مكان « لدلالته » .

[٣] أي جعل العلّة نفس الجزاء ، بأن يقال : إنّ جواب الشرط الذي يعبّر عنه بالجزاء لا يكون محذوفاً بل هو مذكور ، وهو العلّة ، أي قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » لا أنّه محذوف وقامت العلّة مقامه .

[٤] وجه التكلّف هو أنّ قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » إن بقي على ظاهره من كونه جملة خبرية فلا يصحّ أن يقع جواباً للشرط ؛ لعدم ترتّبه على الشرط المستفاد من قوله عليه السلام : « وإلّا » لأنّ المراد من اليقين ـ في قوله عليه السلام : « فإنّه على يقين من وضوئه » ـ هو يقينه بالوضوء السابق .

ومن المعلوم أنّ اليقين بثبوت الوضوء قبل اليقين بحدوث النوم ليس مترتّباً على عدم اليقين بالنوم حتّى يكون جزاءاً له ؛ إذ المفروض أنّ هذا اليقين حاصل له ، سواء استيقن بالنوم بعده أم لا ، وإن شئت فقل : إنّ قوله : « فإنّه على يقين من وضوئه » لا يكون مترتّباً على الشرط المستفاد من قوله : « وإلّا » أي وإن لم يستقين أنّه قد نام ، فلا يصحّ كونه جواباً عنه .

هذا كلّه لو حمل على ظاهره ، وإن حمل على خلاف ظاهره بأن يقال : إنّ الإخبار استعمل في الإنشاء ، أي يجب عليه المضي على يقينه من حيث العمل ، فالظاهر عدم صحّته أيضاً ؛ لأنّ الجملة الاسمية لم يعهد استعمالها في مقام الطلب ، بأن يقال : زيد قائم مثلاً ، ويراد به يجب عليه القيام . نعم ،

وإقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله تعالى [١]: ﴿ وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ ﴾[١] [٢]، و﴿ إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ﴾[٢] [٣]، و﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾[٣]، و﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾[٤]، و﴿ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾[٥] [٤]،

هي تستعمل لإنشاء المحمول في موارد خاصّة كما يقال: أنت طالق.

[١] من هنا شرع في ذكر شواهد لإثبات ما ذهب إليه من قيام العلّة مقام الجزاء.

[٢] إذ ليس الجواب هو قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ ﴾؛ لعدم ترتّبه على الشرط المذكور، فإنّ الله سبحانه يعلم السرّ والأخفى، سواء أجهر بالقول أم لا، فالجواب محذوف، وتقديره: فلا تتعب نفسك، وقوله: «فإنّه يعلم السرّ والأخفى» تعليل قام مقام الجواب، ونقلت الفاء من الجواب وأُدخلت على التعليل؛ لقيامه مقام الجواب.

[٣] ليس الجواب هو قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ﴾؛ لعدم ترتّبه على الشرط المذكور، فإنّ الله غني عنهم، سواء كفروا أم لم يكفروا، فالجواب محذوف، وتقديره: لن يضرّ الله، وقوله: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ﴾ تعليل قام مقام الجواب. وممّا ذكر ظهر الجواب من قوله: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾، ومن قوله: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾.

[٤] ليس الجواب هو قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ وَكَّلْنَا... ﴾؛ لعدم ترتّبه على الشرط

---

(١) سورة طه: الآية ٧.

(٢) سورة الزُّمر: الآية ٧.

(٣) سورة النمل: الآية ٤٠.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٥) سورة الأنعام: الآية ٨٩.

و ﴿ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ ﴾[١] [١]، و ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ ﴾[٢] [٢]، إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستقين [٣] أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء [٤]

المذكور، فإنّ الله وكّل قوماً لا يكفرون بها، سواء كفر القوم بها أم لم يكفروا، فالجواب محذوف وتقديره: فلا تحزن، أي إن يكفر هؤلاء الكفّار بالكتاب والحكمة والنبوّة، فلا تحزن، فإنّا وكّلنا بها قوماً ليسوا بكافرين، بل هم يعتقدون بها.

[١] أي وإن يسرق فلا بعد فيها، فإنّ أخاه كان سارقاً قبله.

[٢] أي إن يكذّبوك «فلا تحزن»، فحذف الجواب وقام التعليل مقامه.

[٣] قوله: «لم يستيقن» فعل الشرط، وقوله: «فلا يجب عليه الوضوء» جواب الشرط، وحيث إنّ الجواب يُعلم ممّا ذكر قبل الشرط، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستقين»، ومن كلمة «الفاء» الداخلة على العلّة، فحذف الشرط وأُقيم التعليل مقامه.

[٤] بأن يجرّد اليقين عن خصوصية إضافته إلى الوضوء، ويقال: إنّ إضافة اليقين إلى الوضوء؛ لمجرّد بيان أحد مصاديق لما يتعلّق به اليقين لا لبيان تقييد اليقين به، فيكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين، لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك بإلغاء الخصوصية عنه، كالغاء الخصوصية عن الشكّ، فيكون المعنى إنّ المتيقّن بشيء، سواء كان الوضوء أم غيره، لا ينقض يقينه بالشكّ فيه، فيكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» قاعدة كلّية في الوضوء وغيره.

---

(١) سورة يوسف: الآية ٧٧.

(٢) سورة الحجّ: الآية ٤٢. سورة فاطر: الآية ٤.

وجعل العلّة [١] نفس اليقين، يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلّية [٢]

والشاهد على إلغاء الخصوصية أُمور:

الأوّل: الفهم العرفي؛ فإنّه إذا قال الطبيب: لا تأكل الرمّان لأنّه حامض يفهم منه المنع عن الحامض بلا خصوصية للرمّان، كذلك إذا قال: فلا يجب عليه الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه يفهم منه أنّ العلّة هي نفس اليقين فلا خصوصية للوضوء.

الثاني: إنّ سؤال السائل لم يكن مبنيّاً على خصوصية الوضوء، بل عن المتطهّر إذا شكّ في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا، سواء كان متطهّراً بالوضوء أم بالغسل، وهذا شاهد على عدم تقييد العلّة في الجواب بالوضوء.

الثالث: إنّه كما تعدّينا عن الشكّ في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل خصوصيّة النوم في الحكم، كذلك نتعدى عن خصوصيّة الوضوء أيضاً إلى غيره، فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام: أنّ هذا المتيقّن بالوضوء، الشاكّ في النوم، لا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه كان متيقّناً بالوضوء، وكلّ من تيقّن بشيء لا ينقض يقينه بالشكّ فيه، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازية، وهي عدم نقض الأمر المبرم، وهو اليقين، بالأمر غير المبرم وهو الشكّ، ويتمّ المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ مطلقاً.

هذا هو **الاحتمال الأوّل** في قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه».

[١] أي بعد جعل علّة الحكم ببقاء وضوئه السابق وعدم وجوب الوضوء عليه مرّة ثانية، هو اليقين المجرّد عن أيّ إضافة.

[٢] لما عرفت من أنّه بعد تجريد اليقين عن خصوصية المورد يكون معنى التعليل: إنّ كلّ من تيقّن بشيء لا ينقض يقينه بالشكّ فيه، وهذه كبرى

للصغرى المزبورة [١].

هذا، ولكنّ مبنى الاستدلال على [٢] كون اللام في «اليقين» للجنس؛

لصغرى، وهي أنّ هذا المتيقّن بالوضوء شاكّ في النوم بعد كونه متيقّناً بالوضوء.

هذا كلّه بناءً على إهمال تقييد اليقين بالوضوء، وإلغاء خصوصية المورد، وأمّا مع عدم تجريده عن الخصوصية فلا يفيد التعليل ـ وهو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» ـ قاعدة كلّية في جميع الموارد، بل غايته إفادة قاعدة كلّية في خصوص باب الوضوء؛ لأنّ من شروط الانتاج في الشكل الأوّل، هو أن يكون المحمول في صغرى القياس بما له من القيود موضوعاً في كبرى القياس.

ومن المعلوم أنّه لو كان المحمول في الصغرى هو اليقين المضاف إلى الوضوء بهذه الخصوصية لا مطلق اليقين مجرّداً عن الإضافة المزبورة يلزمه اختصاص الموضوع في الكبرى أيضاً باليقين المتعلّق بالوضوء، ومثله لا ينتج إلّا حجيّة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء لا حجّيّته مطلقاً حتّى في غير باب الوضوء.

[١] وهي قوله: إنّه كان متيقّناً بالوضوء وشاكّاً في عروض النوم عليه، والكبرى: إنّ كلّ من كان متيقّناً بشيء لا ينقض يقينه بالشكّ، فينتج إنّ من كان متيقّناً من وضوئه، وشاكّاً في عروض رافع عليه ـ من النوم وغيره ـ لا ينقض يقينه بالوضوء.

[٢] خبر لقوله: «ولكنّ» أي تماميّة الاستدلال بالصحيحة مبنيّة على كون اللام في «اليقين» للجنس حتّى يستفاد منها الكبرى الكلّيّة؛ إذ لو كانت اللام للعهد الذكري لا يستفاد منها إلّا حجيّة الاستصحاب في باب الوضوء.

إذ لو كانت [١] للعهد لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى [٢]، «ولا ينقض [٣] اليقين بالوضوء بالشكّ» فيفيد قاعدة كلّية في باب الوضوء، وأنّه [٤] لا ينقض إلّا باليقين بالحدث، و«اللام» [٥] وإن كان ظاهراً

---

[١] أي لو كانت اللام للعهد الذكري.

[٢] وهو قوله: إنّه على يقين من وضوئه.

[٣] هذه الجملة: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ» خبر لقوله: «لكانت» أي لو كانت «اللّام» في قوله: «اليقين» للعهد الذكري لكانت الكبرى التي تنضمّ إلى الصغرى ـ وهي قوله: إنّ هذا متيقّن بالوضوء وشاكّ في عروض رافع عليه كالنوم ـ هي قوله: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ في رافعه»، وهذه الكبرى لا تفيد إلّا حجيّة الاستصحاب في باب الوضوء.

أقول: إنّ مجرّد كون اللام في «اليقين» للجنس لا يكفي في استفادة الكبرى الكلّيّة من الصحيحة كي تكون هي دليلاً على حجيّة الاستصحاب على إطلاقه، فإنّ غاية ما يستفاد من حمل اللام على الجنس أنّ الاستصحاب قاعدة كلّية في باب الوضوء فقط، فلا يتعدّى منه إلى الغسل والتيمّم فضلاً عن غيرهما، بل استفادة التعميم من الرواية تحتاج إلى تجريد اليقين عن خصوصية إضافته إلى الوضوء، وبعد ذلك يستفاد من الصحيحة حجيّة الاستصحاب على الإطلاق، سواء كان الألف واللام للجنس أو العهد، وسيأتي تفصيل ذلك في تحقيقاتنا، فانتظر.

[٤] أي الوضوء.

[٥] جواب عن سؤال مقدّر وحاصله: إنّ اللام ظاهر في الجنس فيحمل عليه عند الشكّ في استعماله في العهد.

وملخّص الجواب: إنّ ما ذكرت وإن كان مقتضى القاعدة الأوّلية إلّا أنّ في خصوص المقام قرينة توجب حمل اللام على العهد الذكري، وهو سبق

في الجنس، إلّا أن سبق يقين الوضوء [١] ربّما يوهن الظهور المذكور، بحيث [٢] لو فرض إرادة خصوص اليقين بالوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ، مع احتمال [٣] أن لا يكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» علّة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً [٤] من قوله عليه السلام: «ولا ينقض»، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» توطئة له [٥].

والمعنى [٦]: إنّه [٧] إن لم يستيقن النوم فهو مستيقنٌ لوضوئه السابق،

«الوضوء» على كلمة «يقين».

[١] أي سبق قوله: «على يقين من وضوئه» على قوله: «ولا ينقض اليقين...» في الصحيحة ـ حيث قال عليه السلام أوّلاً: «فإنّه على يقين من وضوئه»، ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ـ يوجب وهن ظهور اللام في الجنس.

[٢] أي بلغ وهن ظهور اللام في الجنس إلى حدّ لو رفعت اليد عن هذا الظهور وحملت اللام على العهد لم يكن بعيداً من ظاهر اللفظ، ومع وجود هذا الاحتمال القوي لا يصحّ التمسّك بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب مطلقاً، فتكون الصحيحة مجملة.

[٣] هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث الذي لا تكون الصحيحة بناءً عليه أيضاً دليلاً على حجيّة الاستصحاب.

[٤] إنّما قال: إنّ الجزاء يكون مستفاداً من قوله: «ولا ينقض» ولا يقول: إنّه نفس «ولا ينقض» لأنّ كون الجزاء مصدّراً بالواو غير معهود في الاستعمالات.

[٥] أي مقدّمة للجواب.

[٦] أي معنى الصحيحة؛ بناءً على عدم كون الجواب محذوفاً، وكون الجواب مستفاداً من قوله عليه السلام: «لا ينقض».

[٧] أي المتيقّن بالوضوء والشاكّ في النوم.

ويثبت [١] على مقتضى يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله: «لا ينقض» عن كونه بمنزلة الكبرى [٢]، فيصير عموم اليقين [٣] وإرادة الجنس منه أوهن [٤]،

---

[١] أي يبقى على مقتضى «بصيغة اسم المفعول» يقينه، فمعنى لا ينقض: أي يبقى على يقينه بالوضوء.

[٢] إذ بعد كونه جواباً للشرط وهو اليقين بالوضوء لا يستفاد منه العموم، وذلك للزوم مطابقة الجواب للشرط.

[٣] أي إرادة العموم من كلمة «اليقين» تصير أوهن على هذا الاحتمال من إرادته على الاحتمال الثاني الذي هو كون اللام للعهد.

[٤] وجه كونه أوهن، أمران:

الأمر الأوّل: سبق الوضوء على اليقين، وهو يوجب وهن ظهور اللام في الجنس، وهذا الوهن كان في الاحتمال الثاني أيضاً.

الأمر الثاني: إنّه وقع توطئة للجواب الذي هو كونه مستيقناً لوضوئه السابق، فحيث إنّ جواب الشرط ـ وهو قوله: فهو مستيقن لوضوئه السابق ـ مقيّد بالوضوء، فيكون ما هو توطئة له أيضاً مقيّداً به، وحيث إنّ هذا الأمر الثاني لم يكن موجوداً في الاحتمال الثاني فيكون عموم اليقين في الاحتمال الثالث أوهن من الاحتمال الثاني، فتلخّص إلى هنا أنّ في الصحيحة ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون اللام في كلمة «اليقين» للجنس، ويراد باليقين مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، فعلى هذا تكون الصحيحة دليلاً على الاستصحاب؛ إذ يكون معنى الصحيحة: إن لم يستقين النوم لا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشكّ. ومن الواضح أنّ الكبرى في هذا الفرض كلّية، واليقين بالوضوء يكون صغرى لها.

لكنّ الإنصاف أنّ الكلام [١] مع ذلك [٢] لا يخلو عن ظهور [٣]، خصوصاً بضميمة الأخبار الأُخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ.

وربّما يورد [٤] على إرادة العموم من اليقين: إنّ النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّي.

الاحتمال الثاني: أن يكون اللام للعهد الذكري، فعلى هذا تكون الصحيحة دليلاً على الاستصحاب في باب الوضوء فقط؛ لأنّه على هذا يكون معناها: إن لم يستيقن النوم لا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ في النوم. وبناءً على هذا الاحتمال يكون الجواب نفس الجزاء، وعلى الاحتمال الأوّل يكون الجواب محذوفاً أُقيمت العلّة مقامه كما عرفت.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء هو قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، فعلى هذا أيضاً لا يستفاد من الصحيحة الكبرى الكلّية؛ إذ يكون معنى الصحيحة على هذا: إن لم يستيقن النوم، فحيث إنّه كان على يقين بالوضوء فلا ينقضه بالشكّ.

[١] وهو قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ».

[٢] الذي ذكرناه من الوهن في العموم، أو كونه أوهن.

[٣] أي قوله: «لا ينقض اليقين» ظاهر في الدلالة على حجيّة الاستصحاب مطلقاً. وجه الظهور هو أظهرية الاحتمال الأوّل من الاحتمالين الأخيرين، فإنّ اختصاص الحكم بالوضوء بعيد عن ظهور الرواية، فإنّ الظاهر من اللام إنّه للجنس.

[٤] ملخّص الإيراد أنّ العموم إذا وقع بعد النفي فالنفي لا يدلّ على السلب الكلّي، بل يدلّ على السلب الجزئي، مثاله كما في قولنا: «لم آخذ كلّ

وفيه [١]:

الدراهم»، فإنّ النفي قد ورد على العموم وهو: «كلّ الدراهم»، وهو لا يدلّ على عدم أخذه ديناراً أصلاً على نحو السلب الكلّي، بل هو يدلّ على عدم أخذه «كلّ الدراهم»، فمعنى قوله: «لم آخذ كلّ الدراهم» أخذت بعضها وتركت بعضها الآخر.

وإن شئت فقل: إنّ النفي الداخل على العموم لا يدلّ على عموم السلب، بل يدلّ على سلب العموم. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ اللام في اليقين للجنس، وهو يفيد العموم، فالنفي في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» دخل على العموم، أي لا ينقض جميع أفراد اليقين بالشكّ، وهو لا يدلّ على أنّ اليقين بجميع أفراده لا ينقض بالشكّ كي يستفاد منه الكبرى الكلّية، بل المستفاد منه السلب الجزئي أي بعض أفراد اليقين لا ينقض بالشكّ وبعضه ينقض به. فلا يستفاد منه الكبرى الكلّية كي يكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد.

[١] ملخّص الجواب: إنّ قياس المقام على قوله: «لم آخذ كلّ الدراهم» قياس مع الفارق؛ إذ إنّ مدخول النفي في «كلّ الدراهم» بنفسه يدلّ على العموم، والنفي دخل عليه، فالنفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّي، بل يدلّ على السلب الجزئي، كما عرفت، بخلاف المقام، فإنّه نظير «لا رجل في الدار»، حيث إنّ المدخول مع قطع النظر عن النفي لا يدلّ على العموم، بل يدلّ على الجنس، أي الطبيعة، إلّا أنّ وقوعه بعد النفي يفيد العموم، فهو يدلّ على السلب الكلّي.

والحاصل: إنّه ليس هناك عموم قد ورد النفي عليه حتّى يقال: إنّه يدلّ على سلب العموم لا على عموم السلب؛ لأن استفادة العموم إنّما هي

أنّ العموم مستفاد من الجنس [١] في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي كما في «لا رجل في الدار» [٢] لا في حيّزه [٣] كما في «لم آخذ كلّ الدراهم»، ولو كان اللام لاستغراق [٤] الأفراد كان الظاهر ـ بقرينة المقام والتعليل وقوله: «أبداً» ـ هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

بملاحظة النفي من حيث وروده على الجنس المقتضي لنفي جميع أفراده عرفاً، لا بملاحظة مدخول النفي مع قطع النظر عن النفي، كما في قوله: «لم آخذ كلّ الدراهم»، حيث إنّ العموم فيه مستفاد من لفظ «كلّ» وإن لم يكن هناك نفي.

[١] أي من اللّام للجنس وهي اللّام في «اليقين» الواقع بعد النفي، بملاحظة وقوعه بعده، بحيث لو لم يقع بعده لا يستفاد منه العموم.

[٢] كما أنّ في هذا المثال لا يدلّ المدخول وهو رجل على العموم، وإنّما يستفاد العموم منه بلحاظ وقوعه بعد النفي.

[٣] أي ليس العموم مستفاداً من «اليقين» بملاحظة اليقين الذي وقع في حيز النفي أي بعده، بل بلحاظ وقوعه بعد النفي.

[٤] وهو جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: إنّ ما ذكرتم من دلالة «لا ينقض اليقين بالشكّ» على السلب الكلّي إنّما يتمّ بناءً على كون اللام في «اليقين» للجنس، فإنّه لا يدلّ على العموم إلّا بلحاظ النفي، لا أنّ النفي وارد على العموم، لكنّ اللّام فيه ليس للجنس بل هي للاستغراق، إذن فهو مع قطع النظر عن النفي يفيد العموم ويصير نظير «لم آخذ كلّ الدراهم» في وقوعه على العموم، فلا يدلّ على السلب الكلّي، بل يدلّ على السلب الجزئي، فلا تتمّ الكبرى الكلّية، كي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد.

وحاصل الجواب: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يفيد السلب

الكلّي ، وإن كان اللام فيه للاستغراق ؛ وذلك بثلاث قرائن :

الأُولى : قرينة المقام ، حيث إنّ المقام مقام التفهيم ، وضرب القاعدة والتحديد والسلب الجزئي لا يناسبه ؛ لأنّه يكون معنى الحديث على هذا : أنّ بعض أفراد اليقين على نحو الإهمال لا ينقض ببعض أفراد الشكّ ، وهذا ممّا لا يفيد السائل شيئاً .

الثانية : التعليل ، فإنّ مقتضاه التعدّي والتسرية إلى غير مورده ، وهذا إنّما يناسب السلب الكلّي لا السلب الجزئي .

الثالث : كلمة « أبداً » فإنّها من ألفاظ العموم ، فإنّ قوله : « لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً » معناه : أنّ جميع أفراد اليقين لا ينتقض بجميع أفراد الشكّ ، إلّا أن يقال : إنّ عموم لفظ الأبد زماني لا أفرادي .

والحاصل : أنّ الإشكال على دلالة الصحيحة على العموم مردود بوجوه ثلاثة :

الأوّل : إنّ ما ذكر إنّما يصحّ فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم ، فبعد دخول النفي عليه يكون سلباً للعموم بخلاف المقام ، فإنّ اليقين بنفسه لا يدلّ على العموم ؛ لأنّ المراد منه الجنس ، والعموم يستفاد من النفي ، فيكون بمنزلة قولنا : « لا رجل في الدار » ، في إفادته عموم السلب لا سلب العموم .

الثاني : إنّا لا نسلّم سلب العموم حتّى فيما كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم ، لما ذكرنا في بحث العامّ والخاصّ ، من أنّ الظاهر من العمومات هو العموم الاستغراقي لا المجموعي ، فمثل قولنا : « لا تهن العلماء » ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم ، وإن كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم .

وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة [١] بما لا يخفى جوابه على الفطن، والمهمّ في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين [٢].

الثالث: أنّا لو سلّمنا ظهوره في سلب العموم، فإنّما هو فيما لو لم تكن قرينة على الخلاف والقرينة في المقام موجودة، وهي مضافاً إلى ما سبق: إنّ الإمام عليه السلام بعد ما حكم بعدم وجوب الوضوء على من شكّ في النوم علّله بقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»، فلو كان المراد سلب العموم لم ينطبق على المورد، وكان لزرارة أن يقول إنّه لا ينقض جميع أفراد يقينه بالشكّ، بل بعضها، وليكن هذا اليقين من هذا البعض.

[١] منها: إنّ الصحيحة خبر واحد، وهو لا يصلح لإثبات المسألة الأُصوليّة، وفيه ما لا يخفى، فإنّه لا وجه لهذا الإشكال؛ إذ بعد كونه حجّة لا فرق في المسألة بين كونها فرعية أو أُصوليّة، نعم إنّ خبر الواحد لا يصلح لإثبات الأُصول الاعتقادية.

[٢] وقد ذكرنا أنّ الأهمّ منه إثبات تجريد اليقين عن خصوصية المورد، وإلّا فمجرّد إثبات إرادة الجنس من اليقين لا يفيد شيئاً.

التحقيق في الاستدلال على الصحيحة الأُولى لزرارة

قد استدلّ شيخنا الأعظم قدس سره على مختاره وهو حجيّة الاستصحاب عند الشكّ في الرافع بوجوه ثلاثة، وعلى حجيّة الاستصحاب مطلقاً بوجوه أربعة، فصار المجموع سبعة وجوه:

أمّا الوجوه الثلاثة التي استدلّ بها على مختاره فهي عبارة عن الإجماعات المنقولة، والاستقراء، والأخبار.

أمّا الإجماعات المنقولة: فحالها أوضح من أن يخفى؛ لما عرفت من عدم قيام دليل معتبر على حجّيّته، وعلى تقدير كونه حجّة لا يكون حجّة في مثل المقام الذي هو محتمل المدرك، بل مقطوعه.

أضف إليه أنّه كيف يمكن دعوى الإجماع في مثل المسألة التي وقعت محلّ الآراء والأقوال.

وأمّا الاستقراء: فغاية ما يحصل منه هو الظنّ، وهو لا يغني من الحقّ شيئاً، ولو حصل الاستقراء التامّ لشخص، فيفيده الاطمئنان الشخصي، وهو حجّة لمن حصل له، ولا ينبغي أن يعدّ من الأدلّة في المسألة.

وأمّا الأخبار، فالظاهر من كلام شيخنا الأعظم وغيره، إنّه لم يتمسّك أحد من قدماء الأصحاب صريحاً بها. لاحظ كلام الشيخ في الأمر الأوّل من الأُمور التي ذكرها بعد الفراغ عن تعريف الاستصحاب كي تعلم صدق ما ذكرناه، حيث قال: «ولذا لم يتمسّك أحد هؤلاء فيه «يعني بهم: الشيخ والسيّدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم» بخبر من الأخبار -إلى أن قال:- وأوّل من تمسّك بهذه الأخبار، فيما وجدته، والد الشيخ البهائي، فيما حكي عنه في العقد الطهماسي، ثمّ اشتهر بين من تأخّر عنه، ثمّ قال: نعم، ربّما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار. وكيفما كان فالأمر سهل.

فالعمدة هو البحث حول الصحيحة، ويقع البحث فيها من جهات ثلاث:

الأُولى: في سندها.

الثانية: في فقه الحديث.

الثالثة: في تقريب الاستدلال بها.

أمّا الجهة الأُولى: فربّما يستشكل فيها من جهة كونها مضمرة، فيحتمل أن يكون المسؤول غير المعصوم عليه السلام، ولكن يمكن الجواب عنه:

أوّلاً: إنّ جملة من الأعلام قد ذكر أنّها غير مضمرة، وإنّ المسؤول هو الباقر عليه السلام، كما حكى سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[١] عن السيّد الطباطبائي في الفوائد، والفاضل النراقي في المستند، والوحيد البهبهاني وغيرهم، ومن البعيد جدّاً أنّ نقلهم يكون من دون عثورهم على أصل من الأُصول.

ثانياً: أنّه لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وسلّمنا كونها مضمرة، إلّا أنّ الاضمار من مثل زرارة لا يضرّ، فإنّ زرارة أجلّ شأناً من أن يسأل من غير المعصوم، ثمّ ينقل لغيره من غير نصب قرينة عليه، وأمّا وجه إضماره، فلعلّه لعدم علمه بأنّ المسؤول هو الباقر أم الصادق عليهما السلام. إذن لا إشكال في الصحيحة من حيث السند.

وأمّا الجهة الثانية: ففي فقه الحديث، فينبغي لنا أن نتعرّض لتوضيح فقرات من الصحيحة:

الفقرة الأُولى:

هي قول الراوي: «الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟».

وهذا سؤال عن الشبهة المفهومية الراجعة إلى الشبهة الحكمية، فإنّ الراوي بعد علمه، بأنّ النوم له مراتب ومنها الخفقة والخفقتان، وأنّ النوم ناقض للوضوء في الجملة، يسأل عن مفهوم النوم الناقض، من أنّه هل يدخل فيه الخفقة والخفقتان، أو أنّهما خارجتان عن مفهومه، فيكون مفهوم النوم الناقض مجملاً عنده ومردّداً بين الأقلّ والأكثر، والإمام عليه السلام رفع شبهته بإجابته، بأنّ الخفقه والخفقتين خارجتان عن مفهوم النوم الناقض للوضوء وداخلتان في مفهوم نوم العين الذي هو ليس ناقضاً للوضوء؛ إذ النوم الناقض له هو خصوص نوم القلب والأُذن، وإنّما ترك القلب؛

(١) آراؤنا ٣: ١٢.

للتلازم بين نوم الأُذن ونوم القلب، على ما ذكره بعضهم، فذكر نوم الأُذن يكفي عن نوم القلب. وهذه الفقرة من الصحيحة لا ربط لها بالاستصحاب. وهنا نكتة أدبية راجعة إلى فقه الحديث لا بأس بالتعرّض لها وهي أنّ قوله: «وهو على وضوء» حال للفاعل المستتر في قوله: «ينام».

الفقرة الثانية:

هي قوله: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم»، فإنّه سؤال عن شبهة موضوعية بعد العلم بحكم النوم بأنّه ناقض للوضوء، فإنّه يسئل عن أنّ عروض حالة له بحيث لا يرى شيئاً في تلك الحالة ولا يسمع هل هو مصداق للنوم الناقض للوضوء أم لا؟ وأجاب الإمام عليه السلام: بأنّه لا يجب عليه الوضوء مع الشكّ في تحقّق النوم بقوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

والدليل على أنّ السؤال في الفقرة الثانية كان عن الشبهة الموضوعيّة، هو جواب الإمام عليه السلام، حيث لم يتعرّض لرفع الشكّ عنه ببيان الواقع، كما تعرّض له في الفقرة الأُولى، بل أبقى السائل على شكّه، وتعرّض لحكم الشبهة الموضوعيّة، وقال: إنّه يشكّ في تحقّق النوم، فيستصحب بقاء الوضوء، ولا شبهة في أنّ هذه الفقرة من الصحيحة تدلّ على حجيّة الاستصحاب في موردها، وإنّما الكلام في دلالتها على حجيّة الاستصحاب مطلقاً وعدمها، وسيأتي كلامنا فيها إن شاء الله.

الفقرة الثالثة:

هي قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فإنّ البحث عن فقه الحديث فيه يقع في ضمن الاستدلال به في الجهة الثالثة، فانتظر.

الجهة الثالثة: في الاستدلال بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب، وقد بنى شيخنا الأعظم قدس سره تماميّة الاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب على تعيين الجزاء

بأنّه محذوف، وقام التعليل وهو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» مقامه، أو أنّ الجزاء نفس التعليل، أو أنّ التعليل توطئة له، والجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»؛ إذ في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» ثلاثة احتمالات على تقدير، وأربعة احتمالات على تقدير آخر، كما سيتّضح إن شاء الله.

الاحتمال الأوّل: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره، وتبعه صاحب الكفاية[1] وسيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[2] وغيرهما من أنّ الجزاء والجواب للشرطية المذكورة -بقوله عليه السلام: «وإلّا» -أي وإن لم يستيقن بالنوم- لا يجب عليه الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه - محذوف، وقام التعليل -وهو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» - مقامه، وهو قوله: «لا يجب عليه الوضوء»، أي أنّه نام وهو على طهارة، وهو بظاهره غير تامّ؛ إذ النوم لا يجامع الطهارة، والحال أنّه يعتبر المقارنة بين الحال وذيها، وقد ذكر لتوضيح هذه الجملة توجيهات:

التوجيه الأوّل: إنّ المراد إشرافه على النوم أو إرادته، أي: أراد أن ينام حال كونه على وضوء.

التوجيه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل: بأنّه يكتفى في المقارنة بين الحال وذيها والعامل في ذي الحال بمجرّد الاتّصال زماناً.

وأجاب عنه المحقّق الإصفهاني: بأنّ مجرّد الاتّصال الزماني لا يكفي في المقارنة المعتبرة في الحال، وإلّا لصحّ جعل أحد الضدّين حالاً عن الآخر، مع أنّه لا يصحّ مثل: «قعد زيد قائماً» بمجرّد اتّصال قيامه بقعوده.

التوجيه الثالث: ما ذكره بعض النحاة من اعتبار المقارنة الزمانية بينهما،

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٢.

(٢) آراؤنا ٣: ١٤.

. . . . . .

وأجاب عنه المحقّق الإصفهاني: بأنّ هذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ لصحّة قولنا: «أتضربني اليوم وقد أكرمتك بالأمس».

التوجيه الرابع: ما ذكره المحقّق الإصفهاني من أنّ اللازم في المقارنة بين الحال والعامل في ذي الحال الاقتران بوجه، ولو في غير الزمان، بداهة صحّة الحاليّة في الخارج عن أُفق الزمان، فإنّ الاقتران تارة في الوجود بلحاظ متن الواقع، كما هو كذلك في المثال المتقدّم، وهو «أتضربني اليوم وقد أكرمتك بالأمس»، فإنّ الغرض منه أنّ الضرب في اليوم مع الإكرام في الأمس ممّا ينبغي أن لا يقعا معاً في دار الوجود، فالمعيّة بلحاظ متن الواقع ومطلق الوجود، وأُخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال: قعد زيد وقد كان قائماً منذ يوم، فإنّ الغرض ليس هو اقتران القيام بالقعود، بل اقتران امتداده بالقعود -إلى أن قال: - إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ النوم حيث إنّه ذات مراتب؛ وهو نوم العين، ونوم القلب والأُذن، فمرتبته الأُولى تجامع مع كونه على طهارة، كما يمكن أن يكون الإشراف على النوم مصحّحاً لإسناده إليه في حال الطهارة، إلّا أنّ كليهما خلاف الظاهر، والمقارنة الزمانية غير مقوّمة للحالية، وإنّما يعلم الاجتماع بحسب الزمان من الخارج، وليست حقيقة الحالية إلّا جعل أحد المضمونين قيداً للآخر بحسب فرض المتكلّم، فإنّ قوله: ينام وهو على وضوء، أي: المفروض أنّه على وضوء، فالحالية عين الفرض والتقدير، وحيث إنّ ما ذكره ﷺ لا يساعده علم الأدب قال: ولا يضرّنا بعد وضوح الأمر عدم مساعدة كلمات أهل الأدبية، فإنّها غير مبنيّة على أساس متين.

أقول: إنّ هذا البحث لا يترتّب عليه أثر عملي؛ لوضوح المراد من الجملة المذكورة في الصحيحة، إلّا أنّا تعرّضنا لذكره؛ لاشتماله على نكتة أدبية راجعة إلى فقه الحديث.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزاء نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، لا أنّه علّة والجزاء محذوف، بأن يكون جملة خبرية أُريد بها الإنشاء، وعلى هذا فيكون المعنى: إن لم يستيقن بالنوم، فليبن على يقينه من وضوئه، في مقام الجري العملي.

أو أُريد بها الإخبار، بأن يؤخذ بظاهرها، وعلى هذا فيكون المستفاد منه بدلالة الاقتضاء، إنّه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو متيقّن بالوضوء، ولا ينقض اليقين بالشكّ، وإلّا فلا ترتّب بين كونه شاكّاً في النوم، وبين كونه متيقّناً بالوضوء. وهذا الاحتمال هو الذي جعله المحقّق الإصفهاني احتمالاً رابعاً في المقام.

الاحتمال الثالث: أن لا يكون الجواب محذوفاً، ولا يكون الجواب قوله: «فإنّه على يقين»، بل يكون الجواب هو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، ويكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئة وتمهيداً للجواب، وهذه الاحتمالات الثلاثة ذكرها شيخنا الأعظم، وتبعه صاحب الكفاية.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استظهره شيخنا الأعظم رحمه الله، واستشهد عليه بكثرة وقوع العلّة موقع الجزاء في الآيات الشريفة.

فعلى هذا يكون معنى الصحيحة: إنّه إن لم يستيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، والتعليل يقتضي التعميم، وعدم الاختصاص بالمورد، فتكون الكبرى كلّية في باب الوضوء لا في جميع الأبواب، ولذا قال شيخنا الأعظم رحمه الله: إنّ تماميّة الاستدلال بهذه الفقرة على حجيّة الاستصحاب تتوقّف على أن يكون اللام في قوله: «اليقين» للجنس، وأن يكون المراد من قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» مطلق اليقين، كأنّه قال عليه السلام: «لا يجب عليه الوضوء»؛ لأنّه على يقين، فعلى هذا تكون الصحيحة دليلاً على حجيّة الاستصحاب مطلقاً، وأمّا لو كان اللام للعهد والإشارة إلى اليقين بالوضوء

فيكون التعليل مختصّاً بباب الوضوء، والحاصل: إنّ في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، و«لا ينقض اليقين بالشكّ» ثلاثة تقريبات:

التقريب الأوّل: أن تكون اللام في قوله: «اليقين والشكّ» للعهد الذكري، فيكون المراد منها: لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ في النوم، فتكون الصحيحة دليلاً على حجيّة الاستصحاب في خصوص مورد الرواية، ولا تصلح لإثبات حجّيته، حتّى في باب الوضوء بعنوان القاعدة الكلّية.

وأُجيب عنه: بأنّ هذا الاحتمال بعيد جدّاً؛ لأنّ مفاد التعليل حينئذٍ يكون عين الحكم المعلّل به، فيلزم التكرار المستهجن؛ إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلّل والتعليل، أنّه لا يجب الوضوء على من تيقّن بالوضوء وشكّ في النوم، لأنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشكّ في النوم، ومعنى عدم نقض هذا اليقين بذاك الشكّ هو عدم وجوب الوضوء، وهذا هو التكرار.

التقريب الثاني: أن تكون اللام في قوله: «اليقين» للعهد الذكري أيضاً، فيكون المراد من اليقين هو اليقين السابق، أي: اليقين المتعلّق بالوضوء، ولكنّ المراد من الشكّ مطلق الشكّ في الناقض؛ للقطع بعدم دخل خصوصية النوم في الحكم بعدم وجوب الوضوء، فيكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، قاعدة كلّية في باب الوضوء فقط.

التقريب الثالث: أن يكون المراد من اللام هو الجنس، فيكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، فيكون المعنى أنّ اليقين بشيء لا ينقض بالشكّ فيه، وعلى هذا يكون الاستصحاب قاعدة كلّية جارية في جميع أبواب الفقه.

والأُستاذ الأعظم رجّح التقريب الأخير، حيث قال: إنّ الاحتمال الثالث

هو المتعيّن[١]؛ وذلك لظهور التعليل في العموم، فكما تعدّينا عن الشكّ في النوم إلى غيره من النواقض، كذلك نتعدّى عن الوضوء إلى غيره، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازية، وهي عدم نقض الأمر المبرم ـ وهو اليقين ـ بالأمر غير المبرم، وهو الشكّ.

فقال سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه: إنّ حمل اللام على الجنس على طبق القاعدة الأوّلية، وحمله على العهد الذكري يحتاج إلى قرينة[٢].

وقال شيخنا الأعظم ﷺ: إنّ اللام في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» للجنس لا للعهد.

وقال صاحب الكفاية: إنّ الأصل في اللام أن تكون للجنس ما لم تقم قرينة على خلافه[٣].

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل المطلب، وهو الاحتمال الأوّل الذي ذكره شيخنا الأعظم وصاحب الكفاية من كون الجزاء محذوفاً وقامت العلّة مقامه.

وأورد عليه المحقّقان الإصفهاني والنائيني؛ أمّا الإصفهاني ﷺ فإنّه قال: إنّ حمل الجملة على ذلك إنّما هو بعد عدم إمكان إرادة الجزاء من ظاهرها، وأمّا مع إمكان كون الجزاء نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، كما سيأتي، فلا وجه للالتزام بكون الجزاء محذوفاً، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّه يلزم منه الالتزام بالتأكيد في الجملة المذكورة؛ لأنّ الجزاء وهو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم قد استفيد سابقاً من قوله عليه السلام: «لا، حتّى

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٦.

(٢) آراؤنا ٣: ١٤.

(٣) كفاية الأُصول ٢: ٢٨٤.

يستيقن أنّه نام».

وثالثاً: إنّ سنخ هذا التركيب بملاحظة الأمثلة التي ذكرها شيخنا الأعظم وصاحب الكفاية شواهد لكونه ظاهراً في العلّيّة غير تامّ، وذلك لكثرة سوق مثله في إفادة الجزاء كما سيأتي[1].

وأمّا النائيني ﷺ فإنّه قال: إنّ احتمال أن يكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» علّة للجزاء المقدّر فهو ضعيف غايته، وإن قوّاه الشيخ ﷺ بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب، وبيان الحكم المسؤول عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى قوله: «لا، حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرّك في جنبه شيء» هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدّر جزاء قوله عليه السلام: «وإلّا» بمثل فلا يجب عليه الوضوء يلزم التكرار في الجواب من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازة[2].

أقول: إنّ الفرق بين هذا الإشكال وبين إشكال الإصفهاني هو أنّه حمل التكرار على التأكيد، والنائيني لم يحمله على ذلك، وإلّا فأصل الإشكال أمر واحد.

ولكن يمكن الجواب عنهما: بأنّ المفروض أنّ الجزاء محذوف فكيف يلزم التكرار، ومجرّد استفادته من الكلام السابق ليس معناه تكرار اللفظ، ولذا قد يكون المفهوم مذكوراً مع إنّه يستفاد من الكلام بلا حاجة إلى ذكره، ولا يلزم منه أي حزازة، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ التكرار لأجل التأكيد ممّا لا مانع منه، بل قد يكون لازماً؛ لخصوصية المورد. نعم، انّ تقدير الجزاء خلاف الأصل، فإذا كانت الوجوه الأُخرى الآتية تامّة،

---

(١) نهاية الدراية ٣: ١٧.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ١٢٠.

وكانت الصحيحة ظاهرة فيها، نأخذ بها، ولا يصل المجال إلى التقدير، ولكن سيأتي أنّها غير تامّة، فيؤخذ بالاحتمال الأوّل ويلتزم بالتقدير، ولا بأس به في مثل المقام الذي يفهم الجواب المقدّر من التصريح بعدم الوجوب بقوله: «لا». والعمدة هو هذا الجواب لا الجواب الذي ذكره بعض المحقّقين ﷺ[1] وهو: إنّ كون التقدير خلاف الأصل إنّما هو تقدير ما لا يفهم ممّا تقدّم من الكلام، لا في مثل المقام الذي يفهم الجواب المقدّر من التصريح أوّلاً بعدم الوجوب بقوله: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام»؛ إذ التقدير خلاف الأصل حتّى في مثل المقام ولا يصار إليه إلّا مع عدم إمكان حمل الجملة على معنى لا يحتاج إلى التقدير، هذا تمام الكلام في الاحتمال الأوّل.

وهنا إشكال آخر من المحقّق الإصفهاني وهو: إنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» ليس ظاهراً في التعليل كي يقال إنّ سنخ هذا التركيب ظاهر في كونه علّة قائمة مقام الجزاء[2]، وسيأتي تفصيل كلامه.

وأمّا الاحتمال الثاني: وهو أن يكون الجزاء نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فردّه شيخنا الأعظم ﷺ بأنّه تكلّف.

وقال صاحب الكفاية ﷺ: إنّه بعيد إلى الغاية، فيقع الكلام تارة في صحّة هذا التركيب الكلامي، وأُخرى في دلالته على الاستصحاب، أمّا صحّة التركيب فقال صاحب الكفاية[3] والأُستاذ الأعظم[4] وسيّدنا الأُستاذ[5]: إنّه لا يصحّ أن يقع قوله ﷺ: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، وخالفهم عدّة من الأكابر كالمحقّق

(١) بحوث ٦: ٣٣.
(٢) نهاية الدراية ٣: ١٨.
(٣) كفاية الأُصول ٢: ٢٨٤.
(٤) مصباح الأُصول ٣: ١٧.
(٥) آراؤنا ٣: ١٦.

الإصفهاني[١]، والمحقّق النائيني[٢]، وغيرهما.

أمّا القائلون بعدم صحّة وقوعه جزاء، فاستدلّوا عليه بوجوه:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل بأنّه آبٍ عن وقوعه جزاءاً، لفظاً ومعنىً، أمّا لفظاً فلأنّ كلمة «فإنّه» ظاهرة في التعليل، وأمّا معنىً فلأنّ اليقين في حال ثبوت الوضوء سابقاً غير مترتّب على عدم اليقين بالنوم.

وأورد عليه المحقّق الإصفهاني: بأنّ كلمة «فإنّه» ليست ظاهرة في التعليل، فإنّ حملها على التعليل إن كان لأجل كلمة «الفاء»، فهي كما ترد على الجزاء ترد على علّته أيضاً؛ لقيامها مقام الجزاء، وإن كان لأجل كلمة «إنّ» فهي لتحقيق مضمون الجملة، وإن كان لأجل المجموع، وظهور هذا التركيب، فقد ورد خلافه في القرآن كثيراً كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنسَانَ كَفُورٌ﴾[٣]، ﴿فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾[٤]، ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾[٥]، ﴿فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذاً مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٦].

وأمّا قضيّة ترتّب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهّمه جملة من النحاة خلافاً للمحقّقين منهم ولأهل الميزان فإنّهم متّفقون على أنّ الجزاء لا يجب أن يكون مسبّباً عن الشرط، ومترتّباً عليه في الوجود، بل ربّما يعكس الأمر كقولهم: «إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة»، و«إن كان هذا ضاحكاً كان إنساناً».

---

(١) نهاية الدراية ٣: ١٨.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ١٢٠.

(٣) سورة الشورى: الآية ٤٨.

(٤) سورة المائدة: الآية ٢٢.

(٥) سورة المائدة: ٢٣.

(٦) سورة يونس: الآية ١٠٦.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الجملة المذكورة، بحسب المتفاهم العرفي، ظاهرة في التعليل، وهو المعيار في باب المفاهيم، لا الدقّة العقليّة، ولا يضرّ استعمالها في خلافه في موارد أُخر؛ لأجل قيام قرينة عليه. أضف إليه إنّه يمكن توجيه الآيات المذكورة على نحو لا يكون منافياً لما ذكرناه، وكذا الظاهر من القضيّة الشرطية ترتّب الجزاء على الشرط، كما حقّقنا ذلك في مبحث مفهوم الشرط في الأُصول، فراجع.

وأمّا المثال المذكور فلا يصلح أن يكون نقضاً علينا، فإنّ الشرط فيه علّة للعلم بوجود الشمس، وهو مترتّب عليه، وليس سبباً لوجودها كي يقال: إنّه غير مترتّب على الشرط.

إذن فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ من أنّ الجملة المذكورة ظاهرة في التعليل، ولكن يمكن رفع اليد عن هذا الظهور عند قيام القرينة على خلافه، وهي أنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزاء لا علّة له.

الثاني: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] من أنّ الجملة المذكورة إن حُملت على ظاهرها من كونها جملة خبرية، فلا يصحّ أن تقع جواباً للشرط، المستفاد من قوله: «وإلّا»، أي: وإن لم يستقين أنّه قد نام؛ لأنّه بناء على كونها جملة خبرية، يكون معناها: وإن لم يستيقن أنّه قد نام فهو على يقين من وضوئه السابق، ومن الواضح أنّ هذا اليقين حاصل له، سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون يقينه من وضوئه السابق مترتّباً ومعلولاً على عدم استيقانه بالنوم. إذن فهذا التركيب الكلامي غير صحيح، إلّا أن يدلّ على الإنشاء بمدلوله الاقتضائي، فيكون داخلاً في الشقّ الثاني الذي ستعرف كلامنا فيه. وإن لم تحمل على ظاهرها بل يقال إنّ الجملة الخبرية

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٧.

. . . . . .

قد استعملت في المعنى الإنشائي، أي: وإن لم يستيقن أنّه قد نام فيجب عليه المضيّ على يقينه السابق من حيث العمل، فعلى هذا يكون «فإنّه على يقين من وضوئه» مرتبطاً بقوله: «وإلّا»، إلّا أنّا لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، بأن يقال: «زيد قائم» مثلاً، ويراد به يجب عليه القيام. نعم، الجملة الخبرية الفعلية قد استعملت في مقام الطلب كثيراً مثل: «أعاد»، أو «يعيد». وأمّا الجملة الاسمية فإنّها قد تستعمل لإنشاء المحمول، كما يقال: «أنت طالق»، أو «أنت حرّ» في مقام إنشاء الطلاق، وإنشاء الحرّية، وكذا غيرهما من الانشاءات غير الطلبية، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو سلّمنا أنّها استعملت في المعنى الإنشائي، إلّا أنّها لا تدلّ على وجوب العمل على طبق اليقين، بل تدلّ على طلب المادّة، أي: اليقين بالوضوء، كما أنّ الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طلباً للمادّة، فإنّ قوله: «أعاد» أو «يعيد» طلب للإعادة، فيكون معنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» يجب عليك تحصيل اليقين بالوضوء السابق، وهو تحصيل للحاصل؛ لأنّه متيقّن بالوضوء السابق على الفرض.

ولكن يمكن النقاش في كلامه، بأنّ ما ذكره من أنّه بناءً على حملها على الخبرية لا يكون يقينه من وضوئه السابق مترتّباً على عدم استيقانه بالنوم، فنقول في جوابه: إنّ منزلة اليقين بالنوم الناقض بالنسبة إلى اليقين بالوضوء السابق منزلة الرافع له بقاء، وعلى هذا يكون يقينه بالوضوء السابق مترتّباً على عدم استيقانه بالنوم الناقض، فإنّ ترتّب الشيء بقاء على عدم رافعه مصحّح للشرط والجزاء، فيكون معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باق على يقينه بوضوئه في اعتبار الشارع؛ إذ لا موجب لزوال يقينه بالوضوء السابق إلّا الشكّ، ولا ينقض اليقين بالشكّ، هذا الذي ذكرناه يستفاد من كلام الإصفهاني قدس سره

باختلاف يسير بيننا وبينه في التقريب.

وقال الإصفهاني ﷺ: إنّ قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه» بمنزلة الصغرى، وقوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة الكبرى.

ثمّ قال: وهذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزاء لا علّة له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جدّاً لا بعنوان البعث والزجر، فإنّ التوطئة والعلّية والإنشائيّة كلّها خلاف الظاهر[1]، وهذا الذي ذكره هو الحقّ. إذن فما ذكره الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ لا يمكن المساعدة عليه.

وأمّا عدم جواز استعمال الجملة الاسميّة في الإنشاء فمردود من ناحية عدّة من الأكابر كالمحقّق الإصفهاني والمحقّق النائيني وغيرهما.

وقال المحقّق الإصفهاني: إنّ الإخبار عن الكون على يقينه بالوضوء في مقام البعث إلى كونه باقياً على يقينه أمر معقول كسائر موارد الجملة الخبرية المراد منها البعث.

وقال المحقّق النائيني: إنّه لا ينبغي الإشكال في كون الجزاء هو نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء[2].

وما ذكراه هو الحقّ، فإنّ الأُستاذ الأعظم قد اعترف بكون «أنت طالق» جملة إنشائيّة، غاية الأمر لإنشاء المحمول فليكن المقام أيضاً من هذا القبيل بأن يكون

---

(١) نهاية الدراية ٣: ١٩.

(٢) فرائد الأُصول ٣: ١٢٠.

جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه» مستعملة في إنشاء المحمول بأن يقصد بها اعتبار بقائه على اليقين السابق تعبّداً فيكون معناها إن لم يستيقن بالنوم فهو متيقّن بالوضوء تعبّداً، فيترتّب عليه آثار اليقين على الوضوء عقلاً وشرعاً. وسيّدنا الأُستاذ دام ظلّه أيضاً أشكل على أُستاذه وقال: إنّ استعمال الجملة الاسمية في مقام الإنشاء والطلب كثير كقوله: «لا ضرر، فلا رفث، ولا فسوق»[1] إلّا أنّ ما ذكره من الشواهد لا تصلح للشهادة؛ إذ المدّعى عدم وقوع الجملة الاسميّة المثبتة في الإنشاء، وأمّا في الأمثلة المذكورة فكلمة «لا» إمّا نافية، فهي تنفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وإمّا ناهية فتكون الجملة فعلية بتقدير الفعل. نعم، أصل دعواه متين لما ذكرناه.

وممّا ذكرناه قد ظهر أنّ ما أفاده الأُستاذ الأعظم ـ من أنّه لو سلّمنا أنّها مستعملة في المعنى الإنشائي فتدلّ على طلب المادّة أي يجب عليك تحصيل اليقين بالوضوء السابق، وهو تحصيل للحاصل ـ غير تامّ وإن ذهب سيّدنا الأُستاذ إلى تماميّته حيث قال: إنّ إشكاله الثاني وارد؛ إذ لا يكون المولى في مقام إيجاب تحصيل اليقين؛ لما عرفت من أنّها استعملت في المعنى الإنشائي، أي اعتبار كونه باقياً على يقينه بالوضوء السابق تعبّداً. إذن فالإشكال المذكور من الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ غير تامّ.

فتحصّل أنّ جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» تصلح أن تكون جزاءاً من دون الالتجاء إلى حذف وتقدير.

والمحقّق الإصفهاني بعد ما ذكر احتمالاً رابعاً فيه ثمّ قال: وهذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزاء لا علّة له، وظاهر

---

(١) آراؤنا ٣: ١٧.

الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية لا بعنوان البعث. ثمّ قال: إنّ المعقول من الاحتمالات الأربعة ثلاثة: وهي، ما عدا التوطئة والتمهيد للجزاء، وهذه الاحتمالات كلّها مشتركة في ارتباط الجملة الشرطية بالكلّية التي بعدها، هذا تمام الكلام في الاحتمال الثاني.

وأمّا الاحتمال الثالث بتقريب، والاحتمال الرابع بتقريب آخر، فهو ان يكون الجواب قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، ويكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئة للجواب، وهذا الاحتمال غير صحيح؛ لأنّ حرف «الواو» مانع من أن تكون الجملة المذكورة جواباً، فإنّ المناسب لجواب الشرط أن يصدّر بالفاء لا بالواو.

وبعبارة واضحة: إنّ قوله عليه السلام: - «فإنّه على يقين من وضوئه» بعد كونه تمهيداً للجواب - **إمّا** من من متمّمات الشرط، ومفاده يكون إن لم يستيقن بالنوم وأيقن بالوضوء فلا ينقض يقينه بالشكّ، **وإمّا** من متعلّقات الجزاء، ويكون معناه إن لم يستيقن بالنوم فحيث إنّه على يقين من وضوئه لا ينقض اليقين بالشكّ، والأوّل غير صحيح؛ لأنّ المتمّم للشرط لا يكون مصدّراً بالفاء، وأيضاً يلزم منه أن يكون جزاؤه مصدّراً بالواو، والحال أنّ الأمر يكون بالعكس، فإنّ المتمّم للشرط يكون مصدراً بالواو، والجزاء يكون مصدّراً بالفاء، والثاني أيضاً غير صحيح؛ لكون جزائه معطوفاً بالواو.

والحاصل: إنّ هذا التركيب الكلامي أيضاً غير صحيح؛ لأنّ «الواو» مانعة من أن يكون قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» جواباً، فإنّ المناسب للجواب أن يصدّر بالفاء لا بالواو، فبعد عدم صحّة التركيب الكلامي لا يصحّ الاستدلال بالصحيحة بناءً على الاحتمال الأخير، فتماميّة الاستدلال متوقّفة على إثبات ظهور الرواية في

المعنيين الأوّلين ، بل يصحّ على المعنى الرابع أيضاً ، الذي احتمله المحقّق الإصفهاني كما عرفت .

قال الأُستاذ الأعظم ﷺ : إنّ دلالة الصحيحة على حجيّة الاستصحاب على تقدير كون الجواب محذوفاً ، وإن كانت أظهر ، إلّا أنّها دالّة عليها على تقدير كون الجواب أحد الأمرين المذكورين أيضاً للقرينة الخارجية والداخلية[1] .

أمّا القرينة الخارجية ـ وهي مذكورة في كلام المحقّق العراقي ـ فهي أنّ هذه الفقرة الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ واردة في أبواب أُخر غير مسألة الشكّ في الحدث أيضاً ، فتدلّ على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية لا اختصاص لها بباب الوضوء .

ولكن يمكن النقاش فيه بأنّ الجزم بالتعدّي عن الموارد المذكورة ، والحكم بكونه قاعدة كلّية جارية في جميع الأبواب مشكل ، فلا بدّ من الاقتصار على مواردها . إذن فما ذكر من القرينة لا يصلح للقرينية .

أمّا القرينة الداخلية فأُمور :

منها: أنّ اليقين من الصفات ذات الإضافة التي تحتاج إلى المتعلّق مضافاً إلى الموضوع ، فلا وجود له إلّا متعلّقاً بشيء ، فكلّما ذكر اليقين في كلام فلا بدّ من ذكر متعلّقه . إذن فذكر الوضوء لا يدلّ على اعتبار خصوصية له ، بل لأجل عدم تماميّة الكلام بدونه .

ومنها: إنّ المستفاد من لفظ « النقض » أنّ العبرة باليقين باعتبار أنّه أمر مبرم ومستحكم ولا يجوز نقضه بأمر غير مبرم كالشكّ بلا اعتبار خصوصية للوضوء .

ومنها: إنّ كلمة « أبداً » تدلّ على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية

---

(١) مصباح الأُصول ٣ : ١٨ .

لا اختصاص له بمورد دون مورد.

ولكن يمكن أن يناقش في هذه الأُمور:

أمّا القرينة الأُولى، فنقول: إنّ اليقين في تحقّقه يحتاج إلى المتعلّق لا في الذكر، ولذا هو غير مذكور في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ».

وأمّا القرينة الثانية فإنّها أيضاً لا تصلح للقرينية؛ إذ مجرّد كون اليقين أمراً مستحكماً لا يدلّ على أنّ إضافته إلى الوضوء لا خصوصيّة لها.

وأمّا القرينة الثالثة فهي أيضاً مخدوشة، فلأنّ كلمة «أبداً» لا تدلّ على كلّية القاعدة، بل هي تأكيد لما يستفاد ممّا قبلها، فإن كان خاصّاً فهي تؤكّد الخاصّ، وإن كان عامّاً فهي تؤكّده.

هذا كلّه في تعيين الجزاء، وقد عرفت أنّ فيه أربع احتمالات:

الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، وقامت العلّة مقامه.

الثاني: أن يكون الجزاء هو نفس التعليل.

الثالث: أن يكون الجزاء هو قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

الرابع: أن يكون الجزاء هو نفس التعليل، ولكن بحمل الجملة على الخبرية لا على الإنشائيّة، وقد عرفت أنّ الاحتمال الثالث يكون على خلاف التركيب الكلامي دون سائر الاحتمالات، وأظهر الاحتمالات هو كون الجزاء نفس التعليل.

وهنا كلامان للمحقّقين: العراقي والنائيني.

أمّا المحقّق العراقي[1] فإنّه لم يستشكل في التركيب الكلامي، وإنّما ذكر الاحتمالات في تعيين الجزاء، ثمّ قال: لا يهمّنا البحث عن تعيين الجزاء،

(١) نهاية الأفكار ٤: ٤١.

وإنّما المهمّ هو تجريد اليقين عن خصوصية إضافته إلى الوضوء، بأن يقال: إنّ ذكر الوضوء من باب المثال لا لأجل وجود خصوصيّة فيه.

وأمّا المحقّق النائيني[1] فهو أيضاً قد أشكل فيما قوّاه الشيخ من الاحتمال، وقوّى احتمال كون الجزاء هو قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، وبعد ذلك قال: إنّ المهمّ هو بيان إنّ إضافة اليقين إلى الوضوء لا خصوصيّة لها، فما أتعب الشيخ قدس سره نفسه به من تعيين الجزاء لا دخل له بالاستدلال.

وقد ذكرا أنّ كون اللام للجنس ـ كما أصرّ عليه شيخنا الأعظم ـ لا يفيد في تماميّة الاستدلال بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب؛ لأنّه إن لوحظ اليقين في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» مع إضافته إلى الوضوء لم ينفع كون اللام للجنس في إثبات عموم الكبرى، وإن لوحظ مجرّداً عن الإضافة كانت الكبرى تامّة وجارية في جميع أبواب الفقه، سواء قلنا بأنّ اللام للجنس، أو للعهد؛ إذ على تقدير كونها للعهد أيضاً يكون المعهود هو اليقين المجرّد عن الإضافة، فيكون حقيقته جنساً. إذن لا فائدة في تحقيق أنّ الألف واللام للجنس أم لا، بل اللازم هو تحقيق أنّ المراد من اليقين في التعليل هو اليقين المضاف إلى الوضوء، أو المجرّد عن إضافته إليه.

وقد ذكر وجوه لإثبات إلغاء الخصوصيّة عن اليقين.

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية[2] وغيره بأنّ ظاهر التعليل في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه...» إنّه تعليل بأمر ارتكازي في أذهان العقلاء من عدم نقض اليقين بالشكّ، وهذا يدلّ على إلغاء الخصوصيّة وأنّ الألف واللام أيضاً في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» للجنس، فلو لم تكن الخصوصيّة ملغاة، وكان اللام

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ١٢٠.

(٢) كفاية الأُصول ٢: ٢٨٤.

للعهد؛ لكان التعليل بأمر تعبّدي، وهو عدم نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه؛ إذ ليس خصوص عدم نقض اليقين بالوضوء بالشكّ قضيّة مرتكزة في أذهان العقلاء، وهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر التعليل إنّه تعليل بأمر ارتكازي.

الثاني: إنّ الظاهر من اللام أنّها للجنس، وأنّ ذلك هو فيها، وسبق «فإنّه على يقين من وضوئه» لا يصلح أن يكون قرينة على رفع اليد عن الظاهر بل الأمر بالعكس، فتلغي خصوصيّة الإضافة عن اليقين.

الثالث: إنّ كون اللام للعهد والإشارة إلى خصوص اليقين بالوضوء مبنيّ على كون لفظة «من وضوئه» متعلّقة بلفظة «يقين»، فيكون اليقين حينئذٍ في الصغرى مختصّاً باليقين بالوضوء، أي فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ، وأمّا إذا كان متعلّقاً بالظرف، أي فإنّه من وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشكّ، وعلى هذا فلا يكون اليقين في الصغرى خاصّاً باليقين بالوضوء كي تكون الألف واللام في الكبرى إشارة إليه، بل يكون جنساً مطلقاً فيكون الكبرى أيضاً كذلك.

الرابع: ما ذكره العراقي[1] والأُستاذ الأعظم[2] من أنّ هذه الفقرة الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قد ذكرت في روايات متعدّدة واردة في أبواب أُخر غير مسألة الشكّ في الحدث كالطهارة من الخبث، وركعات الصلاة، والصوم، وغيرها، فتدلّ على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية لا اختصاص لها بباب الوضوء.

الخامس: ما ذكره المحقّق النائيني والعراقي والأُستاذ الأعظم أيضاً من أنّ اليقين

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٤٣.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٨.

. . . . . .

والشكّ من الصفات ذات الإضافة التي تحتاج إلى الموضوع كسائر الأعراض الخارجية، وتمتاز عنها باحتياجها إلى المتعلّق أيضاً وهو المتيقّن بالفتح، مضافاً إلى الموضوع، وهو المتيقّن بالكسر، فلا وجود لليقين إلّا متعلّقاً بشيء، فكلّما ذكر اليقين في كلام لا بدّ من ذكر متعلّقه وإلّا لم يتم الكلام في الافادة، فذكر الوضوء الذي هو متعلّق في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا يدلّ على اعتبار خصوصيّة الوضوء، بل ذكره إنّما هو لعدم تماميّة الكلام بدونه، وأمّا ذكر خصوص الوضوء فهو لكون مورد السؤال والجواب هو الوضوء.

السادس: ما ذكره المحقّق العراقي من أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي إلغاء الخصوصيّة، فإنّ اليقين من جهة إبرامه واستحكامه هو المناسب لأن يضاف إليه النقض، ولا مدخلية في ذلك لخصوصيّة إضافته إلى الوضوء[1].

السابع: أيضاً ما ذكره المحقّق العراقي من أنّه يمكن دعوى الجزم بعدم دخل إضافة اليقين بالوضوء؛ وذلك لظهور الرواية حسب ما يفهمه العرف في كونها في مقام الاستدلال على نحو الشكل الأوّل من القياس؛ لإعطاء قاعدة كلّية لمطلق اليقين بالشيء الذي يكون مورد السؤال من جزئيّاته ومصاديقه، فإنّ لازم قياسيّته بعد ظهور الصغرى في كونها لبيان حكم اليقين بطبيعة الوضوء لا خصوص اليقين المتعلّق بالوضوء الشخصي هو كون الكبرى ـ أعني حرمة نقض اليقين بالشكّ ـ شاملة لمطلق اليقين الذي يكون اليقين بالوضوء من مصاديقه[2].

الثامن: إنّ التعليل ظاهر عرفاً في التعميم وإلغاء خصوصيّة المورد، ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ التعميم المستفاد منه إنّما يكون في خصوص الوضوء، وانّ الحكم

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٤٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ٤٢.

بالبقاء لا يكون مختصّاً بمورد الصحيحة، وهو الشكّ في تحقّق النوم، وإن أبيت عن ذلك فنقول: إنّ غايته التعميم في خصوص الطهارات، وأمّا التعميم لجميع الموارد فلا يستفاد منه. والحقّ إنّ الاستدلال بالصحيحة متوقّف على تعيين الجزاء كي يصحّ التركيب الكلامي ـ بحسب القواعد ـ الذي هو منشأ انعقاد الظهور للكلام، كما إنّه متوقّف على إلغاء الخصوصية من إضافة اليقين إلى الوضوء.

وقد عرفت ممّا ذكرنا تحقّق كلا الأمرين، فيصحّ الاستدلال بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب مطلقاً.

وهنا إشكالات على الاستدلال بالصحيحة نذكرها مع جوابها:

منها: إنّك قد ذكرت أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية ارتكازية، وهو ينافي ما ذكرت سابقاً من عدم تحقّق السيرة العقلائيّة على العمل بالاستصحاب، وأنّ عملهم مبنيّ على الاطمئنان أو الاحتياط أو الغفلة.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم[1] ﷺ بأنّ القاعدة المذكورة قاعدة ارتكازية مسلّمة، فإنّ اليقين والشكّ بمنزلة طريقين: يكون أحدهما مأموناً من الضرر، والآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون، وما أنكرناه سابقاً إنّما هو تطبيق هذه الكبرى الكلّية على الاستصحاب، وقلنا: إنّ تطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنّما هو بالتعبّد الشرعي لأجل هذه الصحيحة وغيرها، ولا مانع من كون الكبرى مسلّمة ارتكازية مع كون بعض الصغريات غير واضحة، فإنّ اجتماع الضدّين ممّا لا إشكال في استحالته، مع أنّه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من جهة إنّه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدّين أم لا.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٩.

وأورد عليه بعض المحقّقين[1] من تلامذته بأنّه على فرض كون التطبيق تعبّدياً فلا يمكن التعدّي من المورد إلى غيره؛ إذ لعلّ هذا التطبيق خاصّ بباب الوضوء، وحيث إنّه تعبّدي فلا يكون ملاكه معلوماً ليصحّ التعدّي إلى غيره.

ولكنّ هذا الإيراد غير وارد لأنّه بعد كون الكبرى قاعدة كلّية ارتكازية يفهم أنّ باب الوضوء لا خصوصية له، وأنّ عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه مصداق لهذه الكبرى تعبّداً، ومجرّد كون التطبيق على مورد تعبّدياً لا يخرج الكبرى عن كونها كلّية بعد كونها قاعدة ارتكازية.

وبعبارة واضحة: إنّه بعدما ثبت أنّ إضافة اليقين إلى الوضوء لا خصوصيّة لها، وأنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ صغرى للكبرى المسلّمة فلا موضوع لهذا الإشكال وأمثاله.

ومنها: إنّ اليقين في الحديث أُسند إلى الوضوء، حيث قال عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه». ومن الواضح أنّ الوضوء من الأفعال التي هي متصرّمة الوجود وليس قابلاً للبقاء كي يشكّ في بقائه. نعم هو سبب للطهارة التي هي قابلة لأن يشكّ في بقائها. إذن فيكون موضوع القاعدة في الحديث إنّما هو اليقين بالمقتضي للحكم الشرعي وهو الوضوء والشكّ في تحقّق مانعه، وهو النوم، وهو يناسب قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب، فتكون الصحيحة من أدلّة المقتضي والمانع لا من أدلّة الاستصحاب. ولا أقلّ من احتمال كون الصحيحة من أدلّة المقتضي والمانع، ومع وجود هذا الإحتمال تكون الصحيحة مجملة، فلا تصلح للاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب.

وفيه: إنّ المستفاد من الآيات والروايات ـ كما ذكرنا في المستمسك الذي قرّره

---

(١) بحوث ٦: ٢٩.

بعض تلامذتنا ـ أنّ الطهارة هي الوضوء والغسل والتيمّم ، وليست هي أمراً مسبّباً عنها ، فإنّ الشارع قد اعتبر الوضوء أمراً قابلاً للدوام ، ولذا تسند النواقض إلى نفس الوضوء لا إلى الطهارة المسبّبة عنه ، وعلى هذا يتمّ أركان الاستصحاب وهو اليقين بثبوت الوضوء والشكّ في بقائه .

ومنها : إنّ الصحيحة قد اشتملت على شيء فاسد قطعاً فلا يمكن الالتزام بمضمونها كي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب ، وهو أنّها دلّت على استصحاب بقاء الوضوء الذي هو أصل مسبّبي ؛ إذ الشكّ في بقاء الوضوء وعدمه مسبّب عن تحقّق النوم وعدمه ، فكان مقتضى القاعدة إجراء استصحاب عدم النوم الذي هو أصل سببي حاكم على استصحاب الوضوء الذي هو أصل مسبّبي ، فالالتزام بمضمون الصحيحة ، وهو استصحاب الأصل المسبّبي ، وتقديمه على الأصل السببي مقطوع الفساد .

والجواب عنه بوجوه :

الأوّل : إنّ الصحيحة ناظرة إلى الشبهة المفهومية في تحقّق النوم الناقض ، ويكون السؤال عن حدّه وصدقه على نوم الأُذن من دون نوم القلب ، ولا يجري الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة .

وفيه : أنّ السؤال الثاني يكون راجعاً إلى الشبهة الموضوعيّة فهذا الجواب غير تامّ .

الثاني : ما ذكره بعض المحقّقين من عدم حكومة الأصل السببي على المسبّبي إذا كانا متوافقين ، وهما في المقام كذلك[1] .

وفيه : **أوّلاً** : إنّ ما ذكره خلاف مبنى المشهور ، فلا يحلّ ما ذكره مشكلتهم . **وثانياً** : إنّه سيأتي أنّ تقدّم الأصل السببي على المسبّبي إنّما يكون بملاك الحكومة ،

---

(١) بحوث ٦ : ٣٦ .

والدليل الحاكم يرفع موضوع الدليل المحكوم، سواء كانا متوافقين أو متخالفين.

الثالث: إنّا لا نسلّم أنّ الإمام عليه السلام طبّق الاستصحاب على الوضوء الذي هو المسبّب بدعوى أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» إنّما هو تطبيقه على عدم النوم. ببيان: إنّه لا يرفع اليد عن اليقين بعدم النوم إلّا باليقين بوجوده، فيكون قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» منطبقاً على عدم النوم بجعل عدم وجوب الوضوء عليه كناية عن عدم تحقّق سببه، وهو النوم لما بينهما من شدّة الملازمة. وبطلان هذا الوجه أوضح من أن يخفى، فإنّ الصحيحة ظاهرة في أنّ الإمام عليه السلام في مقام تطبيق الاستصحاب على الوضوء.

الرابع: إنّا نمنع كون الشكّ في بقاء الوضوء مسبّباً عن الشكّ في تحقّق النوم، فليس النوم سبباً لنقض الوضوء، فإنّ الطهارة والحدث أمران وجوديان عرضيان من دون أن يكون أحدهما مسبّباً عن عدم الآخر. غاية ما يقال في المقام: إنّ ارتفاع أحدهما يلازم الآخر، كما هو كذلك في الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

وفيه: إنّه خلاف ظواهر الأدلّة التي دلّت على وجوب الوضوء عند تحقّق النوم وغيره من الأحداث، فإنّ الظاهر منها أنّ النوم من موجبات الوضوء، فيكون النوم سبباً شرعياً لنقض الوضوء. إذن لا شبهة في تحقّق السببيّة والمسبّبية بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وهنا أجوبة أُخرى قابلة للنقاش، ونحن ذكرنا عمدة الأجوبة التي يمكن أن يحلّ بها هذه العويصة، وقد عرفت أنّ كلّها محلّ نقاش. إذن لا محيص عن الإشكال المذكور، والعمدة في الجواب هو: أنّ مقتضى الصحيحة جواز تقدّم الاستصحاب المسبّبي على السببي، ولكن حيث إنّها خلاف القاعدة فيقتصر على موردها، وهو استصحاب الوضوء عند الشكّ في تحقّق النوم، وفي باقي الموارد يؤخذ بمقتضى القاعدة.

ومنها: صحيحة أُخرى لزرارة ـ مضمرة أيضاً ـ [١]: قال: [٢] قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف [٣]، أو غيره، أو شيء من المنيّ، فعلَّمت [٤] أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ [٥]

قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال عليه السلام: «تغسله وتعيد» [٦]. قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت، فرأيت فيه.

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: لِمَ ذلك؟ [٧]

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». قلت: فإنّي قد علمت أنّه أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟

---

[١] أي كما أنّ الصحيحة الأُولى لزرارة مضمرة كذلك صحيحته الأُخرى مضمرة أيضاً.

[٢] أي قال زرارة: قلت للإمام عليه السلام:.

[٣] وهو الدم الذي يخرج من الأنف.

[٤] ماض من باب التفعيل، أي جعلت على أثره علامة ليُعلم بها موضع النجاسة.

[٥] أي بعد الصلاة.

[٦] هذان المورِدان من أطراف العلم الإجمالي، وهما خارجان عن محلّ الكلام، فإنّ وجوب الغسل وإعادة الصلاة فيهما بمقتضى العلم الإجمالي بوجود النجس في ثوبه.

[٧] أي لماذا لا تجب إعادة الصلاة.

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك[١] الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته [١]، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت [٢] الصلاة وغسلته ثمّ بنيت [٣] على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع [٤] عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ...»[٢] الحديث.

والتقريب [٥]: كما تقدّم في الصحيحة الأُولى،

---

[١] بحيث تعلم أنّ الذي رأيته في الصلاة هو ما شككت فيه قبلها.

[٢] يعني ترفع اليد عن فعل الصلاة من غير أن تأتي بمبطل لها.

[٣] أي ثمّ شرعت في إتمام الصلاة بعد غسل ثوبك من حيث قطعتها.

[٤] أي لعلّه أوقع عليك تلك النجاسة في الحال الحاضر من غير أن يقع جزء من صلاتك فيها.

[٥] أي تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة عين التقريب بالصحيحة الأُولى. والحاصل أنّ مورد الاستدلال بالرواية فقرتان منها:

الأُولى: قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

---

(١) في المصدر بدل «بالشك»: «الشك».

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وإرادة الجنس [١] من اليقين لعلّه أظهر هنا [٢].

وأمّا فقه الحديث، فبيانه [٣]:

الثانية: قوله ﷺ في ذيل الرواية: «فليس ينبغي لك»، وتقريب الاستدلال بكلّ من الفقرتين: أن يجعل اللام في اليقين للجنس ليصير بمنزلة الكبرى الكلّية الدالّة على اعتبار الاستصحاب في جميع موارده.

[١] بأن يراد من الألف واللام الجنس في كلمة «اليقين».

[٢] أي في الصحيحة الثانية، أمّا في الفقرة الأُولى من الصحيحة فيكون وجه الأظهرية هو عدم احتمال كون القضية جزاء من حيث عدم ذكر شرط فيها حتّى يوجد الاحتمال المذكور، ويكون اللام للعهد الذكري كي تكون القاعدة مختصّة بباب الوضوء، كما كان كذلك في الصحيحة الأُولى، لما عرفت من احتمال كون قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين...» جزاءاً لقوله: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام»، وكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئة للجزاء، فتكون اللام حينئذٍ للعهد، وأمّا في الفقرة الثانية منها فيكون وجه الأظهرية هو عدم ذكر لفظ اليقين بالوضوء سابقاً كي يجعل اللّام فيها للعهد الذكري.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجه الأظهرية هنا صراحة القضية في كونها علّة في هذه الصحيحة، حيث صرّح بالتعليل في قوله ﷺ: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»، وهو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل بأمر ارتكازي، فيستفاد منه الكبرى الكلّية، وهذا بخلاف الصحيحة الأُولى، فإنّه لم يصرّح فيها بالتعليل، غايته أنّ التعليل كان أظهر الاحتمالات. إذن فالصحيحة صدراً وذيلاً ظاهرة في المطلوب.

[٣] ولا يخفى عليك أنّ التكلّم في فقه الحديث والعجز عن فهم تطبيق الصحيحة على موردها لا يضرّ بالاستدلال بها بعد استفادة الكبرى الكلّية منها، ولكن مع ذلك لا يكون البحث عنه خالياً عن الفائدة، فنقول: إنّ زرارة سأل

الإمام عليه السلام أسئلة عديدة عن أحكام متعدّدة:

الأوّل: إنّه سأل عن حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً، فأجاب عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة ووجوب غسل الجنابة عليه، وإليك نصّ السؤال والجواب:

قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف، أو غيره، أو شيء من المنيّ، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله».

الثاني: إنّه سأل عمّا إذا علم إجمالاً بنجاسة الثوب الذي صلّى فيه، فأجاب عليه السلام بأنّه يعيد صلاته؛ وذلك لعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها في بطلان صلاته التي صلّاها معها، وإليك نصّ السؤال والجواب:

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال عليه السلام: «تغسله وتعيد».

الثالث: إنّه سأل عن حكم الظنّ بالنجاسة والصلاة معه، فأجاب عليه السلام بوجوب الغسل، وعدم وجوب الإعادة؛ لكونه على يقين من الطهارة فيشكّ، وليس ينبغي نقض اليقين بالشكّ. وهذا مبني على أن يكون المراد من الشكّ عدم اليقين الشامل للظنّ المفروض في السؤال، وإليك نصّ السؤال والجواب:

قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصلّيت، فرأيت فيه.

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لِمَ ذلك؟

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن

. . . . . .

تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

الرابع: إنّه سأل عن كيفيّة التطهير مع العلم الإجمالي بالنجاسة، فأجاب ﷺ بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتّى يحصل له اليقين بالطهارة. لاحظ السؤال والجواب:

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك».

الخامس: إنّه سأل عن وجوب الفحص وعدمه مع الشكّ في الإصابة، فأجاب ﷺ بعدم وجوبه، بل بعدم وجوب النظر فضلاً عن الفحص. لاحظ السؤال والجواب:

قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك».

وملخّص الجواب: إنّه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر إلّا أن تريد إذهاب الشكّ فيجوز النظر، ولكنّه لا يجب عليك.

السادس: إنّه سأل عن حكم رؤية النجاسة وهو في الصلاة، فأجاب ﷺ بأنّ هذه الرؤية إن كانت بعد العلم الإجمالي بالنجاسة والشكّ في موضعها قبل الصلاة وجبت الإعادة، وإن كانت الرؤية غير مسبوقة بالعلم الإجمالي فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في أثنائها فلا تجب عليه الإعادة، بل يغسلها ويبني على الصلاة إذا لم يصدر منه ما يوجب البطلان، كالاستدبار ونحوه، وقد علّل الحكم بعدم وجوب الإعادة باحتمال حدوث النجاسة في الأثناء، وحينئذٍ فلا ينبغي له نقض اليقين بالشكّ، وإليك نصّ السؤال والجواب:

إنّ مورد الاستدلال [١] يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه إن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ [٢]

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ».

[١] ولا يخفى أنّ مورد الاستدلال بالصحيحة فقرتان:

إحديهما: قوله عليه السلام: «فإن ظننت أنّه أصابه» إلى قوله: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

والأُخرى: قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته» إلى قوله: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين».

وناقش شيخنا الأعظم قدس سره في الاستدلال بالفقرة الثانية بأنّ وجود الفاء التفريعية يضعف حمل اللام في «اليقين» على الجنس.

وقال الأُستاذ الأعظم[1] قدس سره: أمّا الفقرة الثانية فلا إشكال في دلالتها على حجيّة الاستصحاب، وإنّما الإشكال وقع في الفقرة الأُولى، وأشار الماتن إلى الإشكال في المتن.

[٢] أي حينما كان مورد السؤال ما إذا رأى السائل نجاسة ثوبه التي يعلم أنّ هذه النجاسة المرئية هي النجاسة التي ظنّ إصابتها لثوبه قبل الصلاة وخفيت عليه.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٥٣.

فالمراد [١]: اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، والشكّ [٢] حين إرادة الدخول في الصلاة.

---

[١] أي المراد من اليقين في قوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بطهارة ثوبه قبل حصول الظنّ بإصابة النجس، أي لأنّك كنت على يقين من طهارة ثوبك قبل أن تظنّ الإصابة، ثمّ شككت وظننت أنّه قد أصابه، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، وعلى هذا الاحتمال يكون المورد من موارد جريان الاستصحاب، وأمّا لو كان المراد هو اليقين الحاصل من الفحص عن النجاسة بعد الظنّ بالإصابة، ثمّ زال اليقين برؤية النجاسة بعد الصلاة، حيث يحتمل أن تكون هي النجاسة التي قد خفيت عليه ولم يرَ شيئاً حين نظره، ويحتمل أن تكون هي حادثة بعدها بحيث وقعت الصلاة في الثوب الطاهر، فيكون المورد على هذا من موارد قاعدة اليقين؛ لأنّ الشكّ قد تعلّق بأصل ما تعلّق به اليقين لا ببقائه. والمصنّف لم يعتن بهذا الاحتمال، وقال: إنّ المراد هو الاحتمال الأوّل؛ إذ هذا المعنى خلاف ظاهر قوله: «ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه»، فإنّ ظاهره أنّه رأى النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظره إلى ثوبه، بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس.

[٢] أي المراد من الشكّ في قوله: «فشككت» الشكّ في بقاء الطهارة حينما أراد أن يشرع في الصلاة، وعلى هذا يكون معنى التعليل هو: (لأنّك كنت على يقين من طهارة ثوبك قبل أن تظنّ الإصابة، ثمّ شككت في بقائها حين الدخول في الصلاة، فلا تنقض اليقين بالشكّ) فالحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة بمجرّد الشكّ في الطهارة يكون نقضاً لليقين بالشكّ، فيكون الاستصحاب دليلاً على جواز الدخول في الصلاة؛ لأنّ أركان الاستصحاب تامّة بالنسبة إليه، ولا يكون دليلاً على عدم وجوب إعادة الصلاة التي أتى بها، كما ستعرف تفصيله.

لكن عدم نقض ذلك اليقين [١] بذلك الشكّ إنّما يصلح علّة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وإنّ الامتناع عن الدخول فيها [٢] نقض لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا [٣] لعدم وجوب

---

[١] أي قوله: «لأنّك كنت على يقين»، وهذا إيراد على تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة ـ بعد الالتفات والعلم بوقوع الصلاة في الثوب النجس ـ بعدم نقض اليقين بالشكّ، وملخّصه: إنّ الإمام عليه السلام علّل ـ عدم وجوب إعادة الصلاة ـ بعدم نقض اليقين بالشكّ، مع أنّ الإعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضاً لليقين بالشكّ، بل نقضاً لليقين باليقين؛ للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة.

وبعبارة أُخرى: إنّ عدم إعادة الصلاة المقطوع وقوعها مع النجاسة بعدها ليس من آثار اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة والشكّ فيها حين إرادة الدخول فيها، بل الإعادة حينئذٍ من آثار القطع بفقدان شرط الصلاة حال الدخول فيها، فوجوب الإعادة لا يكون نقضاً لليقين بالشكّ، بل هو نقض باليقين لكونه من آثار فقدان الطهارة الواقعية، فلا يكون وجه التعليل بذلك معلوماً لنا. والحاصل: إنّ التعليل المذكور لا ينطبق على المورد.

[٢] أي الامتناع عن الدخول في العبادة، والاعتناء بالشكّ المذكور نقض لليقين السابق بالطهارة. ملخّصه: إنّ التعليل المذكور يصلح لإثبات مشروعيّة الدخول في الصلاة لأنّه كان على يقين من طهارته ويشكّ في بقائها، والامتناع عن الدخول فيها لأجل الشكّ في بقاء الطهارة نقض لآثار الطهارة المتيقّنة سابقاً، ولا يصلح لإثبات وجوب إعادة الصلاة، كما تقدّم.

[٣] أي لا يصلح التعليل المذكور وهو قوله: «لأنّك كنت على يقين» أن يكون تعليلاً لعدم وجوب إعادة الصلاة على من صلّى في النجاسة، والحال أنّ مورد التعليل هو حكمه عليه السلام بعدم الإعادة بعد الالتفات والعلم بوقوع الصلاة في الثوب النجس.

الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسة ـ كما صرّح به [١] السيّد الشارح للوافية ـ؛ إذ الإعادة [٢] ليست نقضاً لأثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ، بل هو [٣] نقض باليقين، بناءً [٤] على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب

إن شئت فقل: إنّ التعليل لا ينطبق على المورد.

[١] أي بعدم كون التعليل المذكور في الرواية تعليلاً لعدم وجوب الإعادة، بل هو تعليل لمشروعيّة الدخول في الصلاة.

[٢] أي إنّما قلنا: بإنّ قوله: «لأنّك كنت على يقين» لا يصلح أن يكون علّة لعدم وجوب الإعادة؛ إذ المستفاد منه حرمة نقض اليقين بالشكّ، وحرمة عدم الاعتناء باليقين في مقابل الشكّ، ومن المعلوم أنّ إعادة الصلاة بعد العلم بإتيانها في الثوب النجس ليست نقضاً لليقين بالشكّ، بل هي نقض لليقين باليقين؛ إذ المفروض أنّه علم بارتفاع الطهارة السابقة حال إتيانه بالصلاة.

إن شئت فقل: إنّه يعلم بفقدان صلاته للطهارة الواقعيّة فإنّه لم يرفع اليد عن الطهارة المتيقّنة بالشكّ في ارتفاعها، بل رفع اليد عنها بالقطع بارتفاعها وعروض النجاسة على ثوبه حال الصلاة.

[٣] أي وجوب الإعادة نقض لليقين باليقين.

[٤] أي ما ذكرنا ـ من أنّ وجوب إعادة الصلاة على من علم بعد صلاته أنّها وقعت في الثوب النجس من باب نقض اليقين باليقين ـ مبنيّ على أنّ يكون وجوب الإعادة من آثار النجاسة بوجودها الواقعي، بأن تكون هي بوجودها الواقعي مانعة، وكانت الطهارة بوجودها الواقعي شرطاً؛ إذ على هذا المبنى إذا علم بنجاسة الثوب بعد إتيانه بالصلاة فهو يعلم بكون المأتي به فاقداً لشرط الصحّة، فيجب عليه إعادته. وأمّا إذا لم يكن وجوب الإعادة من آثار النجاسة بوجودها الواقعي، بل كانت النجاسة بوجودها العلمي مانعة عن صحّة

حين الصلاة، ولو بعدها وجوب [١] إعادتها.

وربّما [٢] يتخيّل: حسن التعليل [٣] لعدم [٤] الإعادة

الصلاة، أو كانت الطهارة بوجودها العلمي شرطاً لها فلا يجب عليه الإعادة؛ إذ لم يتحقّق منه مانع من صحّتها، ولم يفت منه شرط صحّتها، فإنّ صلاته كانت مستجمعة لشرائط الصحّة حين الإتيان بها؛ لأنّه حين الإتيان بها لم يكن عالماً بالنجس، فعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة لا يكون لأجل الاستصحاب، بل لأجل أنّ صلاته كانت مستجمعة لجميع شرائط الصحّة.

[١] اسم مؤخّر لقوله: «إنّ»، أي وجوب إعادة الصلاة من آثار حصول اليقين بالنجاسة.

[٢] المتخيِّل هو شريف العلماء. وهذا جواب عن الإشكال المذكور، وحاصله: أنّا لا نسلّم عدم انطباق التعليل على مورد هذه الفقرة من الرواية، بل هو ينطبق على المورد، بتقريب: إنّ التعليل في الرواية يدلّ على جريان استصحاب الطهارة، ويترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة، فإنّ الراوي لمّا كان مستصحباً للطهارة حال الدخول في الصلاة إلى حين الفراغ منها فهو مأمور بالصلاة بالأمر الظاهري، وحيث إنّ الأمر الظاهري مقتضٍ للإجزاء، فكانت صلاته مجزية عن الواقع حتّى بعد تبيّن الخلاف، وعليه فلا وجه للإعادة؛ إذ الإعادة نقض للأمر الظاهري المستفاد من الاستصحاب، ونقض الأمر الظاهري نقض لليقين بالشكّ، وهو ممنوع بمقتضى التعليل.

والحاصل: إنّ عدم وجوب الإعادة إنّما يكون لإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، والأمر الظاهري هو حرمة نقض اليقين بالشكّ، فالإعادة نقض لليقين بالشكّ.

[٣] أي حسن التعليل بقوله: «لأنّك كنت على يقين...».

[٤] الجار متعلّق بقوله: «التعليل».

بملاحظة [١] اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للأجزاء [٢]، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها [٣] دليلاً على تلك القاعدة [٤] وكاشفة عنها.

وفيه [٥]: إنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغي» يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه [٦] نقضاً، كما أنّ ظاهر قوله عليه السلام في الصحيحة الأُولى: «لا ينقض

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «حسن التعليل».

[٢] الجار متعلّق بقوله: «الاقتضاء».

[٣] وهو قوله: «لأنّك كنت على يقين».

[٤] أي على قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. وتوضيحه: إنّ المفروض أنّ عدم وجوب الإعادة علّل في الرواية -بعدم نقض اليقين بالشكّ- فيكشف ذلك عن أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ مثبت للأمر الظاهري لجواز الدخول في الصلاة، وإنّ الإتيان بها مجزٍ عن الحكم الواقعي؛ إذ لو لم يكن مجزياً عنه لم يكن للتعليل المذكور -وهو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ- دلالة على عدم وجوب الإعادة بعد العلم بوقوع الصلاة في الثوب النجس؛ إذ وجوب الإعادة من آثار اليقين بنجاسة الثوب، وهو حاصل، فصحّة التعليل مبنية على تمامية قاعدة إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، فيكون التعليل دليلاً على القاعدة وكاشفاً عنها، فتدلّ هذه الفقرة بمعناها المطابقي على اعتبار الاستصحاب، وبمعناها الالتزامي على تمامية قاعدة الإجزاء.

[٥] ملخّص الجواب: إنّ الظاهر من قوله: «فليس ينبغي...» هو أن تكون العلّة لعدم وجوب الإعادة هو كون الإعادة من نقض اليقين بالشكّ، ولو كانت علّة عدم الإعادة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان المتعيّن هو تعليل عدم الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، لا بعدم نقض اليقين بالطهارة بالشكّ.

[٦] أي لكون الإعادة نقضاً لليقين، والأحسن أن يقال: لكونها....

اليقين بالشكّ أبداً» عدم إيجاب إعادة الوضوء [١]، فافهم، فإنّه [٢] لا يخلو عن دقّة.

ودعوى [٣]: أنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدم وجوب

والحاصل: إنّ الظاهر من الرواية أنّ نفس الإعادة نقض لليقين بالشكّ، فيكون عدم الإعادة لأجل كونها نقضاً لليقين، لا لأجل قاعدة الإجزاء.

[١] لكون الإعادة نقضاً لليقين، فعدم وجوب الإعادة من هذه الجهة لا لوجود الأمر الظاهري الذي يقتضي الإجزاء.

[٢] أي ما ذكرنا من أنّ الظاهر من الرواية أنّ عدم الإعادة إنّما هو لأجل كون الإعادة نقضاً لليقين بالشكّ، لا لأجل اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لا يخلو عن دقّة، فتأمّل في فهمه.

[٣] هذا وجه آخر لتصحيح وقوع قوله: «لأنّك كنت على يقين» علّة لعدم وجوب الإعادة، بتقريب: إنّ المراد بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق في زمان الشكّ تنزيلاً للمشكوك منزلة المتيقّن، فيكون عدم ترتيب آثار المتيقّن السابق نقضاً لليقين بالشكّ، ومن آثار الطهارة السابقة المتيقّنة عدم وجوب الإعادة، فتكون إعادة الصلاة حينئذٍ نقضاً لآثارها، فيصحّ تعليل عدم وجوبها بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

وبعبارة واضحة: إنّ من أحكام الطهارة اليقينية سقوط الصلاة المشروطة بالطهارة عن ذمّة المكلّف على تقدير الإتيان بها معها، وبمقتضى أدلّة حجيّة الاستصحاب تكون الطهارة المستصحبة بمنزلة الطهارة اليقينية، فإذا استصحب الطهارة ودخل في الصلاة كأنّه دخل فيها مع الطهارة المعلومة بالوجدان، فالصلاة الواقعة مع الطهارة المستصحبة كالصلاة الواقعة مع الطهارة اليقينية في كونها مسقطة للإعادة. ومن المعلوم أنّ هذا البيان لا دخل

الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة.

مدفوعة [١]: بأنّ الصحّة الواقعيّة وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً، من الآثار العقلية غير المجعولة للطهارة المتحقّقة؛ لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها [٢]،

له في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، فإنّه كان مبنيّاً على كون الإجزاء وعدم الإعادة من أحكام الأمر الظاهري الثابت بالاستصحاب، وهذا البيان مبني على أنّ عدم الإعادة من أحكام نفس المستصحب.

[١] وملخّص الجواب هو: إنّ الاستصحاب لا يجري في المقام كي يقال: إنّ الطهارة المستصحبة كالطهارة المتيقّنة في سقوط المشروط بها على تقدير الإتيان به معها؛ لأنّ جريان الاستصحاب مشروط بكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ ما يترتّب على الطهارة اليقينية ليس حكماً شرعياً كي يستصحب الطهارة ويترتّب عليها حكمها الشرعي؛ لأنّ ما يترتّب عليها عبارة عن الإجزاء، وسقوط العمل المشروط بها. ومن المعلوم إنّ الإجزاء والسقوط ليسا من الأحكام الشرعية المترتّبة على الصلاة المأتي بها مع الطهارة اليقينية، بل هو من الأحكام العقلية، والاستصحاب لا يثبت إلّا الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب، فافهم.

[٢] أي في الصلاة المأتي بها بالطهارة المتحقّقة؛ إذ بعد مطابقة المأتي به للمأمور به يكون الإجزاء وإسقاط المأمور به أمراً قهرياً بحكم العقل، فإنّ الانطباق قهري، والإجزاء عقلي، فإذا كان الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أمراً عقلياً فالآثار العقلية غير المجعولة لا تثبت بالاستصحاب.

والحاصل: إنّ تنزيل الطهارة المستصحبة بمنزلة الطهارة المتيقّنة إنّما يتمّ

مع إنّه [١] يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته»، إلّا أن يحمل هذه الفقرة [٢]

فيما إذا كان للطهارة المتيقّنة أثر شرعي كي يترتّب الأثر المذكور على الطهارة المستصحبة أيضاً، والمفروض عدم وجود أثر شرعي، والأثر العقلي لا يكفي للتنزيل؛ لقصور دليل التنزيل وهو دليل الاستصحاب عن مثله.

والحاصل: إنّ الطهارة المتيقّنة تترتّب عليها الآثار الشرعية كجواز الدخول في الصلاة، والآثار العقلية كعدم وجوب الإعادة، وأمّا إذا صارت مشكوكة فتنزيل الشارع لها منزلة الطهارة المتيقّنة إنّما ينفع في جواز الدخول في الصلاة لا عدم وجوب الإعادة الذي هو أثر عقلي للطهارة المتيقّنة.

أقول: وقد حقّقنا في محلّه أنّه لم ترد آية، ولا رواية، ولا أيّ دليل في أنّ المستصحب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل المعتبر في جريان الاستصحاب وغيره أن لا يكون التعبّد به لغواً، والأثر العقلي المترتّب في المقام يخرجه عن اللغوية، وتحقيقه في محلّه.

[١] هذا إشكال على الاحتمال الأوّل من احتمالي مورد السؤال، يعني يرد على هذا الوجه ـ الذي ذكر من كون مورد السؤال «إن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنّها هي التي خفيت قبل الصلاة» مضافاً إلى ما ذكر ـ أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة في النجاسة بأن يحكم بعدم الإعادة، كما هو مقتضى هذا الوجه، وبين وقوع بعضها مع النجاسة بأن يحكم بالإعادة، كما هو ظاهر الفقرة الأخيرة، وهو قوله: «قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع ثمّ رأيته». مع أنّه لا يظهر فرق بينهما.

[٢] الأخيرة، وهي قوله: «إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته».

ـكما استظهر شارح الوافية ـ على [١] ما لو علم الإصابة وشكّ في موضعها [٢] ولم يغسلها نسياناً [٣]، وهو [٤] مخالف لظاهر الكلام، وظاهر [٥] قوله بعد ذلك: «وإن لم تشكّ [٦] ثمّ رأيته...».

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «يحمل» أي يحمل الفقرة الأخيرة من الرواية.

[٢] أي لا يعلم أنّها أصابت أي ناحية من نواحي الثوب، حيث قال عليه السلام: «إذا شككت في موضع منه».

[٣] ثمّ رآها في أثناء الصلاة فيجب عليه الإعادة في هذه الصورة، وهذا بخلاف الفقرة الأُولى فإنّها تحمل على ما لم يعلم إجمالاً الإصابة، بل ظنّ بها، أو شكّ فيها.

وملخّص الحمل هو: أنّ المقصود من الفقرة الأخيرة التي حكم الإمام عليه السلام فيها بإعادة الصلاة في صورة العلم بوقوع بعضها في النجاسة هو ما لو علم المكلّف بوقوع النجاسة في ثوبه مع كونه شاكّاً في موضعها ثمّ غفل عن ذلك وصلّى في الثوب النجس، ثمّ التفت وحصل العلم بالنجاسة، وهذا بخلاف الفقرة الأُولى، فإنّه يكون فيما لم يعلم إجمالاً بإصابة النجس.

[٤] أي الحمل المذكور مخالف لظاهر الكلام وهو قوله: «إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته»، فإنّ الظاهر منه أنّ رؤيته النجاسة لم تكن مسبوقة بالعلم بها ثمّ عرض النسيان عليه.

[٥] أي الحمل المذكور مخالف لظاهر قوله....

[٦] لأنّ ظاهر الشكّ في أصل الإصابة لا الشكّ في موضعها؛ لأنّه ليس المقصود منه الشكّ في الموضع بعد القطع بالوقوع فلا بدّ أن يكون بقرينة المقابلة المراد من قوله: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت» هو الشكّ في أصل النجاسة لا في موضعها مع القطع بها، كما زعمه السيّد شارح الوافية.

والثاني [١]: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة، مع احتمال وقوعها بعدها [٢]، فالمراد [٣]: إنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة. وهذا الوجه [٤] سالم عمّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال [٥].

---

[١] أي الوجه الثاني من مورد الاستدلال أن يكون مورد السؤال هو رؤية النجاسة بعد الصلاة بأن لا يعلم أنّ هذه النجاسة هي التي خفيت عليه قبل الصلاة أو أنّها وقعت في الثوب بعد الصلاة، وبهذا يفرّق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأوّل الذي يعلم بأنّ هذه النجاسة هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، حيث قال: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته...».

[٢] أي احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة.

[٣] أي المراد بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض» أن لا تنقض اليقين بطهارة الثوب بالشكّ في حدوث النجاسة فيه حال الصلاة، وهذا هو الاستصحاب المدّعى.

[٤] أي الوجه الثاني سالم عن الإيراد الوارد على الوجه الأوّل، وهو ما عرفت من أنّ الإعادة نقض لليقين باليقين لا بالشكّ؛ لأنّ المفروض في الوجه الثاني عدم علمه بوقوع صلاته في الثوب النجس، فيستصحب بقاء الطهارة إلى تمام الصلاة، فالإعادة نقض لليقين بالشكّ وليس نقضاً لليقين باليقين، فيكون دليلاً على الاستصحاب، ويترتّب عليه عدم جواز الإعادة.

[٥] الذي هو قوله: «فإن ظننت أنّه أصابه، ولم أتيقن ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه، قال: تغسله، ولا تعيد الصلاة»، فإنّ الظاهر من قوله: «فرأيت فيه» أنّه رأى نفس النجاسة التي ظنّ بها قبل الصلاة.

والحاصل: إنّ ظاهر هذا السؤال هو أنّ الذي رآه بعد الصلاة هو الذي شكّ فيه أوّلاً.

نعم [١]، مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك» هو الشكّ في وقوعه أوّل الصلاة، أو حين الرؤية، ويكون [٢] المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافي لإبطالها، ثمّ البناء عليها، الذي هو خلاف الإجماع.

---

[١] لمّا فرغ عن التكلّم في الفقرة الأُولى من مورد الاستدلال بالرواية أراد أن يتكلّم في الفقرة الأخيرة منه. وحاصل كلامه: إنّ ظاهر السؤال في الفقرة الأخيرة ليس أنّ الذي رآه بعد الصلاة من النجاسة هو الذي ظنّ به أوّلاً، بل يكون مورده أنّ الذي رآه بعد الصلاة لا يعلم بأنّه هل وقع في الثوب في أوّل الصلاة، أو حين رؤية النجاسة في أثناء الصلاة، بحيث لم يقع جزء من الصلاة معها، لاحظ نصّ الرواية، حيث قال عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّ مورد حكمه عليه السلام بعدم نقض اليقين بالشكّ هو اليقين بالنجاسة في أثناء الصلاة، والشكّ في أنّها وقعت في أوّل الصلاة بحيث وقع مقدار من الصلاة معها، أو وقعت حين الرؤية. إذن فينطبق لا ينقض اليقين بالطهارة على الشكّ في وقوع الصلاة مع النجاسة، فتكون هذه الفقرة دليلاً على حجيّة الاستصحاب.

[٢] جواب عن إشكال مقدّر، وهو أنّ المستفاد من الفقرة الأخيرة من الصحيحة وهي قوله عليه السلام: «قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة» جواز إبطال الصلاة بإتيان فعل المنافي، وهو غسل الثوب، ثمّ البناء على الصلاة والاشتغال بما بقي منها، والحال أنّ إبطال الصلاة ثمّ البناء عليها خلاف الإجماع.

وملخّص الجواب: إنّ المراد من قطع الصلاة ليس قطعها بفعل المنافي، ثمّ البناء عليها كي يكون خلاف الإجماع، بل المراد به رفع اليد عنها، والاشتغال بغسل الثوب، ثمّ البناء عليها بعد الفراغ عن غسله بشرط أن

لكن [١] تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم [٢].

لا يحصل معه ما ينافي صحّة الصلاة، كالاستدبار. وقطع الصلاة بهذا المقدار لم يقم إجماع على عدم جوازه.

[١] إلى هنا وجّه دلالة الفقرة الأخيرة على الاستصحاب، ومن هنا أراد تضعيفها. وملخّصه: إنّه فرّع في الرواية عدم نقض اليقين بالشكّ على احتمال تأخّر وقوع النجاسة على الثوب عن الصلاة حيث قال: «لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، وذلك يأبى عن كون اللام في اليقين للجنس حتّى يفيد العموم، ويصير دليلاً على الاستصحاب، بل تكون اللام فيه للعهد، يعني ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بطهارتك بالشكّ الظاهري بوقوع النجاسة عليك، فيختصّ الاستصحاب بباب الطهارة فقط.

[٢] ولعلّه إشارة إلى أنّ في الفقرة الأُولى كفاية في الدلالة على الاستصحاب، فإنّه لا تفريع فيها، أو لعلّه إشارة إلى أنّ ارتكاب خلاف الظاهر في هذا التفريع ممّا لا بدّ منه على كلّ تقدير، ضرورة أنّ قوله: «فليس ينبغي...» في قوّة الكبرى الكلّية، سواء جعلت الكبرى لاستصحاب الطهارة في جميع موارد الشكّ فيها بعد اليقين بها، أو كبرى لمطلق الحكم بأخذ الحالة السابقة، ومحذور التفريع يلزم على التقدير الأوّل أيضاً، وهو لزوم كون المتفرّع أعمّ من المتفرّع عليه، والحال أنّ الشرط في التفريع أن يكون المتفرّع أخصّ من المتفرّع عليه ومن أفراده حتّى يصحّ التفريع، فإنّ الظاهر من التفريع كون ما بعده من جزئيّاته وأفراده أو من لوازمه المساوية له.

وبعبارة أُخرى: إنّ الغالب تفريع الصغريات على الكبريات، أو اللازم المساوي على ملزومه، وهذه القاعدة منقوضة هنا على كلا التقديرين،

أي سواء قلنا إنّها تدلّ على حجيّة الاستصحاب في باب الطهارة، أو مطلقاً، فإذاً لا بدّ من ارتكاب خلاف الظاهر فيه كي يناسب الكبرى الكلّية. فالأولى: أن يجعل قوله: «فليس ينبغي...» كبرى لعدم جواز نقض مطلق اليقين، وذلك بقرينتين: الأُولى أنّه بملاحظة ظهور الفقرة الأُولى من الصحيحة، والثانية كون المقام مقام بيان الحكم الكلّي وضرب القاعدة.

«التحقيق»

ملخّص الكلام في الاستدلال بالصحيحة الثانية هو أنّ محلّ الاستدلال بها فقرتان:

الأُولى: قوله عليه السلام ـ بعد سؤال زرارة بقوله: لِمَ ذلك ـ «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

والثانية: قوله عليه السلام في آخر الصحيحة: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ».

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] أنّ هذه الصحيحة أوضح دلالة على حجيّة الاستصحاب من الصحيحة الأُولى؛ لاشتمالها على كلمة «لا ينبغي»، والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»، وهو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل يرجع إلى أمر ارتكازي، وهذا بخلاف الصحيحة الأُولى، فإنّه لم يصرّح فيها بالتعليل غايته أنّ التعليل كان أظهر الاحتمالات.

وقال المحقّق العراقي[2]: إنّ في فقرتي الرواية صدراً وذيلاً دلالة واضحة

(١) مصباح الأُصول ٣: ٥٣.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٤٦.

على المدّعى ، وتطبيق الاستصحاب على المورد خصوصاً للفقرة الأخيرة منها ، فإنّها بقرينة إبداء الإمام عليه السلام احتمال وقوع نجاسة جديدة حين رؤيتها في الصلاة ظاهرة في تطبيق الاستصحاب على المورد المقتضي لعدم الإعادة. ومع ذلك وقعت الصحيحة محلّ البحث من جهات :

الجهة الأُولى : ما ذكره صاحب الكفاية[1] : من أنّ دلالتها على الاستصحاب في الفقرة الأُولى مبنيّة على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام : « لأنّك كنت على يقين من طهارتك » اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة ؛ إذ على هذا يكون معناها : لأنّك كنت على يقين من طهارة ثوبك قبل أن تظنّ الإصابة ، ثمّ شككت وظننت أنّه قد أصابه ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً. وأمّا لو كان المراد من اليقين الحاصل بالنظر ، والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفادها قاعدة اليقين ؛ إذ المفروض أنّ اليقين حصل بالنظر في الثوب وزال برؤية النجاسة بعد الصلاة ، حيث يحتمل أن تكون هي النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظره ولم يرَ شيئاً ، ويحتمل أن تكون هي حادثة بعدها بحيث وقعت الصلاة في الثوب الطاهر. وعلى هذا يكون المورد من موارد قاعدة اليقين ؛ لأنّ الشكّ قد تعلّق بأصل ما تعلّق به اليقين لا ببقائه.

وفيه : إنّ حملها على قاعدة اليقين خلاف ظاهر قوله : « ثمّ صلّيت فرأيت فيه » ، فإنّ الظاهر منه أنّه رأى النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظره ، بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس ، ولم يسر الشكّ إلى اليقين المذكور فأين قاعدة اليقين ، والصحيحة.

الجهة الثانية : إنّ الإمام عليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشكّ ،

---

(١) كفاية الأُصول ٢ : ٢٩٠.

مع أنّ وجوب الإعادة لم يكن نقضاً لليقين بالشكّ، بل يكون نقضاً لليقين باليقين؛ للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد، ولذا حمل بعضهم الصحيحة على قاعدة اليقين.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم [1] ﷺ بأنّ هذا الكلام بمكان من العجب من قائله؛ إذ لا ربط لهذه الصحيحة بقاعدة اليقين؛ لأنّ قوامها بأمرين: اليقين السابق، والشكّ الساري، والثاني مفقود في المقام؛ لأنّ اليقين السابق المتعلّق بطهارة الثوب قبل عروض الظنّ بالنجاسة باق بحاله، فإنّ المكلّف في فرض السؤال يعلم بطهارة ثوبه قبل عروض هذا الظنّ، ولم يسر شكّ إليه.

وإن قلت: إنّ المراد باليقين هو اليقين بالطهارة بعد الظنّ بالنجاسة بأن كان قد ظنّ بها فنظر ولم يجدها فتيقّن بالطهارة.

قلت: إنّ اليقين بعد الظنّ بالنجاسة غير مذكور في الحديث، ومجرّد النظر وعدم الوجدان لا يدلّ على أنّه تيقّن بالطهارة.

والحاصل: إنّه على أحد التقديرين لا يكون الشكّ سارياً إلى اليقين، وعلى التقدير الآخر اليقين بالطهارة منتف.

إذن فالصحيحة أجنبية عن قاعدة اليقين وظاهرة في الاستصحاب، حيث تدلّ على أنّ اليقين بالطهارة السابقة لا ينقض بالظنّ بإصابة النجس، وعدم علمنا بكيفيّة التطبيق على المورد لا يقدح في الاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب، ومع ذلك قد ذكروا وجوهاً لتطبيق الصحيحة على المورد:

الوجه الأوّل:

ما نقله شيخنا الأعظم ﷺ عن شريف العلماء من أنّ حسن التعليل وتطبيقه على

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٥٣.

المورد مبني على دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء، فيكون ما تضمّنه الصحيحة من التعليل دليلاً على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

ثمّ أورد عليه بأنّ الظاهر من الرواية هو أن تكون العلّة لعدم وجوب الإعادة كون الإعادة من نقض اليقين بالشكّ، ولو كان التعليل بلحاظ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان الأنسب، بل المتعيّن هو التعليل بذلك لا بعدم نقض اليقين بالشكّ.

وقد نسب مصباح الأُصول[1] إلى صاحب الكفاية بأنّه أورد على الشيخ في الكفاية بأنّ التعليل في الصحيحة إنّما هو بوجود الأمر الظاهري، لا بدلالته على الإجزاء.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ دلالته على الإجزاء كانت مفروغاً عنها بين الإمام عليه السلام والراوي، فعلّل عليه السلام عدم وجوب الإعادة بوجود الأمر الظاهري. ولكن ليس في الكفاية أي أثر لهذا الإيراد، بل الإيراد المذكور في الكفاية مطابق للإيراد المذكور من شيخنا الأعظم قدس سره، وإليك نصّ كلامه: ضرورة أنّ العلّة عليه إنّما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة، كما لا يخفى[2].

وتوضيح كلامه: إنّ العلّة لعدم الإعادة على هذا هو اقتضاء ذلك الأمر الظاهري الموجود في حال الصلاة للإجزاء، لا لزوم نقض اليقين بالشكّ من الإعادة، مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فليس ينبغي» أنّ العلّة هو لزوم نقض اليقين بالشكّ من الإعادة؛ لا اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، ولعلّ الاشتباه المذكور من المقرّر، والله العالم.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٥٧.

(٢) كفاية الأُصول ٢: ٢٩٣.

وأورد عليه المحقّق النائيني[١] بأنّ هذا الإشكال (وهو إشكال الشيخ وصاحب الكفاية) غير وارد؛ إذ بعد فرض كون أنّ العلّة لعدم وجوب الإعادة هي كون الإعادة من نقض اليقين بالشكّ لا بدّ في حسن التعليل وانطباقه على المورد من ضمّ كبرى أُخرى إليه بدلالة الاقتضاء؛ ليكون التعليل بضمّ تلك الخصوصية منطبقاً على المورد، وإلّا فيكون التعليل لغواً، وأجنبياً عن المورد، وهو أحد أمرين: إمّا اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وإمّا كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية.

والجواب عنه: إنّ الالتزام بالوجهين المذكورين ليس أولى من الالتزام بأنّ وجه التطبيق على المورد غير معلوم، وهو لا يقدح بالتمسّك بالصحيحة لإثبات حجيّة الاستصحاب.

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ[٢]: إنّ إشكال صاحب الكفاية على الشيخ والعدول عن الجواب بالإجزاء إلى الجواب بكون الشرط هو الأعمّ ليس على ما ينبغي، وكذا ما ذكره المحقّق النائيني من أنّ التعليل يصحّ على كلا الوجهين غير تامّ.

أقول: إنّك قد عرفت أنّ صاحب الكفاية لم يورد على الشيخ بشيء، بل كلاهما متّفقان في عدم كون وجه تطبيق التعليل في الصحيحة على المورد هو دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء.

وأمّا وجه عدم جواز عدوله عن الجواب بالإجزاء إلى الجواب بكون الشرط هو الأعمّ. فقد ذكر ﷺ في وجهه: إنّ معنى دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء هو كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهرية، والاختلاف بينهما في مجرّد التعبير؛ إذ معنى دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء عن الأمر الواقعي أنّ الشرط

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٢٦.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٥٧.

أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية ؛ فلو كان الشرط هو الواقعي فقط لا يعقل الإجزاء عنه بشيء آخر.

وفيه : إنّه يمكن أن يكون غير المأمور به مجزياً عن المأمور به بمعنى أن يكون مفوّتاً للملاك الواقعي فيه ومانعاً من تحصيله ، كما تقدّم تفصيله في مبحث الجهر والاخفات.

إذن فما ذكره الأُستاذ الأعظم من أنّ الإجزاء يرجع إلى كون الشرط أعمّ من الواقعي ليس بتامّ.

الوجه الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] من أنّ الشرط للصلاة ـ بعد الالتفات إلى الطهارة السابقة ـ هو إحراز الطهارة ولو بالاستصحاب ، أو بقاعدة الطهارة ، لا نفس الطهارة الواقعية وإن كانت هي شرطاً اقتضائياً ، ولكنّ الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها.

إذن فمقتضى إحراز الطهارة بالاستصحاب هو عدم إعادة الصلاة ولو انكشف الخلاف ؛ إذ المفروض أنّ الشرط للصلاة كان حاصلاً وهو إحراز الطهارة وإن كانت الصلاة فاقدة للطهارة الواقعية ، إلّا أنّها لم تكن شرطاً في حال الجهل بالواقع. نعم ، بعد العلم به يكون من قبيل تبدّل الموضوع.

وملخّص هذا البيان مبني على مسلكه من أنّ أدلّة استصحاب الطهارة ، أو قاعدتها ، حاكمة على أدلّة الشرائط بالحكومة الواقعية ، وتوسّع دائرة الشرط فيكون الشرط الواقعي أعمّ من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وفيه : إنّه خلاف ظاهر الصحيحة ؛ إذ بناءً على ما ذكره صاحب الكفاية ينبغي أن

---

(١) كفاية الأُصول ٢ : ٢٩٣.

يعلّل عدم وجوب الإعادة بإحراز الطهارة لا بالطهارة، فإنّ الظاهر من التعليل أنّ تمام المناط لعدم الإعادة إنّما هي الطهارة لا أنّها جزء المناط، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ إحراز الطهارة لا يصلح أن يكون علّة لعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف إلّا بعد ضميمة كبرى قاعدة إجزاء الأمر الظاهري، ولم تكن هذه القاعدة أمراً مسلّماً وواضحاً كي يحسن التعليل بإحراز الطهارة بلحاظها، فتأمّل. إلّا أن يقال: إنّها في باب الطهارة من المسلّمات.

الوجه الثالث:

ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[1] من أنّ أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثية يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يكون أخذ العلم بالطهارة شرطاً لصحّة الصلاة.

الثاني: أن يكون أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقاً مانعاً عن صحّة الصلاة.

الثالث: أن يكون أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه منجّزاً لأحكامها مانعاً عنها.

أمّا على الوجه الأوّل فلا شبهة في صحّة التعليل؛ لأنّ منشأ الإشكال هو أنّ التعليل بالاستصحاب لعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع نجاسة الثوب ليس نقضاً لليقين بالشكّ بل نقض اليقين باليقين، وهذا الإشكال غير وارد بناءً على أنّ العلم بالطهارة شرط لصحّة الصلاة؛ إذ التعليل بالاستصحاب إنّما هو لبيان أنّ المكلّف واجد للشرط لأنّه محرز للطهارة، فبعد كونه واجداً لشرط الصلاة فلا وجه للإعادة، فيستفاد من التعليل كبرى كلّية نظير التعليل بالإسكار لحرمة شرب الخمر، فيكون حاصل التعليل هو أنّك أيّها السائل لمّا كنت متيقّن الطهارة قبل الدخول في

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٢٣.

الصلاة ، وشككت وكان حكمك الاستصحابي هو البناء على طهارتك ، فأنت محرز للطهارة ، فلا تجب عليك إعادة الصلاة .

وأمّا على الوجه الثاني والثالث ، وهو كون العلم بالنجاسة مانعاً عن صحّة الصلاة فيستقيم التعليل أيضاً ، سواء كان اعتبار العلم لكونه منجّزاً أو لكونه طريقاً ، سواء كانت العلّة لعدم وجوب الإعادة المجموع المركّب من المورد والاستصحاب ، وهو قوله عليه السلام : « لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ » ، أو كانت العلّة خصوص الاستصحاب ، وإنّما ذكر المورد توطئة لذكر العلّة .

ووجه الاستقامة هو : إنّه مع الاستصحاب لا موجب لإعادة الصلاة ؛ لأنّه لم يتحقّق ما أخذ موضوعاً لوجوب الإعادة ؛ إذ المفروض أنّ الموضوع لوجوب الإعادة هو النجاسة المنجزة ، وهي غير متحقّقة ، فالتعرّض لذكر المورد في الرواية إنّما هو لبيان عدم حصول العلم بالنجاسة ، والتعرّض لذكر الاستصحاب لبيان أنّ الشكّ في النجاسة ملغى بحكم الشارع . إذن فيكون التعليل في محلّه ؛ لأنّ مرجع التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب ـ مع كون العلم بالنجاسة مانعاً ـ إلى أنّ نجاسة الثوب لم يكن لها منجّز ، فالصلاة تكون صحيحة واقعاً ، ولا تجب الإعادة لأنّ وجوب الإعادة ينافي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ ، فلا يجوز له أن ينقض اليقين بالطهارة بمجرّد الشكّ في النجاسة ، والعلم بوقوع الصلاة مع الثوب النجس لا يقدح بعد كون المانع هي النجاسة المنجزة لا النجاسة الواقعية .

وفيه :

أوّلاً : إنّ المستفاد من الأدلّة كقوله عليه السلام : « لا صلاة إلّا بطهور » وغيره هو شرطية الطهارة من الخبث لا مانعية النجاسة .

وثانياً: إنّه لو كان نظر الإمام عليه السلام في نفي وجوب الإعادة إلى كبرى كلّية، وهي عدم وجوب الإعادة على كلّ من كان محرزاً للطهارة فينبغي له أن يشير إليها، ويعلّله بها، لا الاكتفاء بصغراها، وهو لأنّك كنت على يقين من طهارتك، فإنّ ذكر الصغرى إنّما يكون مغنياً عن الكبرى فيما لو كانت كلّية الكبرى، وتطبيقها على المورد أمراً ارتكازياً، لا في مثل المقام الذي يكون تطبيقها بالمقام أمراً تعبّدياً.

وثالثاً: إنّه يظهر من الرواية أنّ الحكم بعدم الإعادة بنفسه مصداق لعدم نقض اليقين بالشكّ، لا أنّه مصداق لكبرى أُخرى تكون هي العلّة.

ورابعاً: إنّ التعليل لو كان إحراز الطهارة فينبغي أن يعلّل عدم وجوب الإعادة بنفس إحراز الطهارة حال الإتيان بالصلاة لا بالطهارة المتيقّنة سابقاً.

وخامساً: أنّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا: إنّ الطهارة ليست شرطاً في الصلاة، وإنّما النجاسة مانعة عن صحّتها، فنقول: إنّه على هذا المبنى كان المناسب تعليل عدم الإعادة بعدم إحراز النجاسة حال الدخول في الصلاة لا باستصحاب الطهارة.

فتلخّص: إنّ ما ذكره المحقّق النائيني وإن كان وجهاً دقيقاً، ولكن مع ذلك لا يخلو عن إشكالات، كما تقدّم.

الوجه الرابع:

ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره[1] بأنّ الإشكال في كيفيّة تطبيق الاستصحاب على المورد مبنيّ على كون النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة التي خفيت عليه قبل الصلاة؛ إذ بعدما علم أنّ هذه النجاسة هي التي خفيت عليه قبل

(١) نهاية الأفكار ٤: ٤٧.

الصلاة يعلم أنّ صلاته وقعت في الثوب النجس، ومعه يكون وجوب الإعادة نقض اليقين باليقين.

وأمّا لو كانت النجاسة المرئية ممّا احتمل وقوعها بعد الصلاة ـ بحيث لم يعلم وقوع الصلاة فيها، كما لعلّه الظاهر أيضاً ـ ولو بقرينة أُسلوب العبارة ـ من كلام الراوي في هذه الفقرة لقوله: «فصلّيت فرأيت فيه» حيث أُتي به خالياً عن الضمير الذي أتى به في الفقرة قبلها بقوله: «فلمّا صلّيت وجدته» مع الضمير، فإنّه لو كانت النجاسة المرئية هي المظنونة التي خفيت عليه قبل الصلاة لكان المناسب أن يقول: «رأيته» مع الضمير، لا خالياً عنه، مؤيّداً ذلك بما في الفقرة الأخيرة من الرواية التي أبدا فيها الإمام عليه السلام احتمال وقوع النجاسة حين رؤيتها ـ فلا يرد في البين إشكال.

وفيه: إنّ ما ذكره ليس جواباً عن الإشكال، بل تفسير للرواية بأحد الاحتمالين المذكورين فيها، ولكن الظاهر من قول الراوي: «فصلّيت فرأيت فيه» أنّه رأى النجاسة التي قد خفيت عليه حينما نظر ولم ير شيئاً بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس، والذي يبعد ذلك استيحاش السائل من التفرقة بين الفرضين، وسؤاله عن وجه التفصيل، فلولا فرض كون النجاسة المرئية هي المظنونة سابقاً لا مجال لإستيحاشه، مع ارتكازية الاستصحاب في ذهنه كما اعترف بهذا الاستبعاد نفس المحقّق العراقي.

الوجه الخامس:

ما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله[1] بأنّ التعليل المذكور ناظر إلى وجود الأمر الظاهري حال الصلاة لا ما بعدها، بعد كون الإجزاء مفروغاً عنه عند الراوي، فالتعليل ناظر

(١) مصباح الأُصول ٣: ٥٨.

إلى الصغرى بعد كون الكبرى مسلّمة من الخارج، ودلالة الأمر الظاهري على الإجزاء في باب الطهارة ممّا لا خلاف فيه.

وفيه: إنّك قد عرفت أنّ التعليل في الرواية ليس بوجود الأمر الظاهري، بل التعليل هو بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

الوجه السادس:

ما ذكره سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[1] بأنّ قاعدة الاستصحاب كانت جارية في حقّه في زمان الشكّ والإتيان بالصلاة. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى أنّ اشتراط الصلاة بطهارة لباس المصلّي شرط ذكري، لا شرط واقعي، والمفروض تحقّقه في ظرف الإتيان، فلا تجب الإعادة.

وفيه: ما قد ظهر ممّا ذكرناه سابقاً.

وملخّص الكلام: إنّ التعليل في الصحيحة ليس كون الشرط ذكرياً بل التعليل عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وهو لا ينطبق على المورد؛ إذ فيه نقض اليقين باليقين، وهنا وجوه أُخرى لحلّ المشكلة ونحن ذكرنا عمدتها، وقد يظهر ممّا ذكرناه ما في باقي الوجوه.

فتلخّص أنّ الوجوه المذكورة لا تحلّ العويصة، وهي باقية على حالها، ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ عدم علمنا بكيفيّة التطبيق على المورد لا يقدح بالاستدلال بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب، ولذا قال المحقّق العراقي، والإنصاف هو الاعتراف بالعجز عن الجواب عنه، ولكن لا يضرّ ذلك بما نحن بصدده من عموم الكبرى، فإنّ دلالتها على حجيّة الاستصحاب في غاية الوضوح.

---

(١) آراؤنا ٣: ٤١.

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات [١]»[(١)].

وقد تمسّك بها [٢] في الوافية، وقرّره [٣] الشارح، وتبعه [٤] جماعة ممّن تأخّر عنه.

---

[١] ولا يخفى أنّ هذه الجملات الستّ الواقعة بعد قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» كلّها تأكيدات، ومحلّ الاستشهاد إنّما هو نفس «لا ينقض...».

وتقريب الاستدلال به: هو أنّ المراد باليقين في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، فيكون المراد أنّه كان متيقّناً بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، ثمّ شكّ في إتيانه فلا ينقض اليقين بالشكّ، بل يبني على عدم الإتيان بحكم الاستصحاب فيقوم ويضيف إليها ركعةً أُخرى متّصلة، وعلى هذا التقريب تكون الصحيحة دليلاً على حجيّة الاستصحاب.

[٢] أي بالصحيحة لإثبات حجيّة الاستصحاب.

[٣] يعني لم ينكر عليه في التمسّك بها، وأمضاه.

[٤] أي تبع شارح الوافية جماعة من المتأخّرين عنه، كالمحدّث البحراني في الحدائق، والوحيد البهبهاني في الرسائل الأُصولية، وصاحب الفصول في فصوله، والمحقّق القمّي في القوانين؛ فإنّهم تمسّكوا بها لحجّية الاستصحاب.

---

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

وفيه [١] تأمّل ؛ لأنّه إن كان المراد بقوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها أُخرى» القيام [٢] للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة ، حتّى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقلّ [٣] ، فهو [٤] مخالف للمذهب ، وموافق لقول العامّة ، ومخالف [٥] لظاهره الفقرة الأُولى

---

[١] أي في التمسّك بالصحيحة .

[٢] خبر لقوله : «كان» .

[٣] في مقابل الأخبار الدالّة على البناء على الأكثر . وملخّص إيراده : هو أنّه إن كان المراد من الركعة في قوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها أُخرى» هي الركعة المتّصلة بالركعات الثلاث السابقة ، بأن يقوم للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة التي هي بيده ، المردّدة بين الركعة الثالثة والرابعة ، فتنطبق الصحيحة على الاستصحاب .

[٤] جواب للشرط ، أي إن كان المراد من الصحيحة أنّه يجب عليه أن يبني على الأقل ويضيف إليه ركعة متّصلة ، فهي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب ؛ إذ بناءً على هذا يكون معنى الصحيحة : أنّ اليقين بعدم فعل الركعة الرابعة لا ينقض بالشكّ في فعلها ، بل يبني على عدمها عملاً بالحالة السابقة ؛ فإنّه يقوم ويضيف إلى الركعة الثالثة البنائية ، ركعة متّصلة بالركعات السابقة ، إلّا أنّ هذا المعنى لا يمكن الالتزام به من وجوه خمسة قد أشار إليها في المتن :

الوجه الأوّل : إنّه مخالف للمذهب ، فإنّ مذهبنا في باب الشكوك هو البناء على الأكثر ، والإتيان بالركعة المنفصلة بعنوان صلاة الاحتياط ، وموافق لمذهب العامّة القائلين بالبناء على الأقلّ ، والإتيان بركعة متّصلة .

[٥] ومن هنا شرع في بيان الوجه الثاني ، وملخّصه : إنّه مخالف لظاهر جواب سؤال السائل في الفقرة الأُولى من الصحيحة ، وهو قوله : «لم يدر في أربع هو

من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»، فإنّ ظاهرها [١] بقرينة تعيين

أم في اثنتين، وقد أحرز اثنتين، قال: يركع ركعتين، وأربع سجدات، وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهّد ولا شيء عليه»، فإنّ قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب» ظاهر في الركعتين المنفصلتين لا المتّصلتين، وبقرينة وحدة السياق يفهم أنّ المراد من الركعة في الفقرة الأخيرة وهي قوله: «قام فأضاف إليها أُخرى» هي الركعة المنفصلة بعد البناء على الأربع لا المتّصلة.

[١] أي ظاهر الفقرة الأُولى، وهو قوله عليه السلام: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب» تعيين فاتحة الكتاب في الركعتين الأخيرتين، لا التخيير بين الفاتحة والتسبيحة، كأنّه جواب عن سؤال مقدّر وهو: أنّا لا نقبل أن يكون قوله عليه السلام -: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب» - ظاهراً في ركعتين منفصلتين، بل هو بيان الترخيص في قراءة الفاتحة، وكونها من أحد فردي الواجب التخييري، أي إنّ الفاتحة أيضاً كافية في الركعتين الأخيرتين، ولا تكون التسبيحات واجبة تعييناً، فإذن لا يكون في قوله عليه السلام دلالة على ركعتين منفصلتين كي يكون هذا قرينة على كون المراد من الركعة هي الركعة المنفصلة في الفقرة الأخيرة.

وملخّص جوابه: أنّه لا شبهة في كون قوله عليه السلام: «يركع ركعتين»، ظاهراً في تعيين الفاتحة، كما هو مقتضى الإطلاق فيه فإنّ إرادة التخيير تحتاج إلى مؤنة زائدة لا بدّ من ذكرها، فإذا ثبت أنّ قوله عليه السلام ظاهر في تعيين الفاتحة فهو -أي تعيين الفاتحة - يكون قرينة على إرادة ركعتين منفصلتين؛ إذ القول بتعيين الفاتحة في الأخيرتين ممّا لم يذهب إليه أحد من الأصحاب.

نعم، القول بكفاية الفاتحة في الأخيرتين موجود بينهم. لكن قد عرفت أنّ الصحيحة ظاهرة في تعيين الفاتحة في الركعتين، وهو لا يكون إلّا في المنفصلتين.

الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط، فتعيّن [١] أن يكون المراد به [٢] القيام ـ بعد التسليم في الركعة المردّدة ـ إلى [٣] ركعة مستقلّة، كما هو [٤] مذهب الإمامية. فالمراد بـ«اليقين» [٥] ـ كما في «اليقين»

---

[١] أي إذا ثبت أنّ المراد من قوله عليه السلام: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب» هي الركعتان المستقلّتان، فتعيّن أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى» هو القيام إلى ركعة مستقلّة.

[٢] أي بقوله عليه السلام: «قام فأضف إليها أُخرى».

[٣] الجار متعلّق بقوله: «القيام».

[٤] أي القيام إلى ركعة مستقلّة على أنّها صلاة الاحتياط مذهب الإمامية، فإنّ مذهبهم في باب الشكوك الصحيحة هو البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم، خلافاً للعامّة، فإنّ مذهبهم هو البناء على الأقلّ والإتيان بالركعة المتّصلة.

[٥] توضيحه: إن كان المراد من قوله عليه السلام: «قام وأضاف إليها» هي الركعة المنفصلة، كما هو مذهب الإمامية، لا يكون المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، بل المراد منه اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر ثمّ الإتيان بركعة أُخرى منفصلة، فإنّه حينئذٍ يتيقّن ببراءة ذمّته؛ إذ على تقدير الإتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متمّمة لها، ولا تقدح زيادة التكبير والتشهّد والتسليم، وعلى تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة، بخلاف ما إذا بنى على الأقلّ، وأضاف ركعة متّصلة، فإنّه يحتمل حينئذٍ الإتيان بخمس ركعات، أو بنى على الأكثر، ولم يأت بركعة منفصلة لاحتمال النقصان، فلا يقين له بالبراءة، فقد علّمه الإمام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، كما صرّح بهذا المعنى في رواية أُخرى بقوله عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً

الوارد في الموثّقة [١] الآتية، على ما صرّح به السيّد المرتضى ﷺ، واستفيد من قوله ﷺ في أخبار الاحتياط: «إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت أتممت فكذا [٢]»[(١)] ـ هو [٣] اليقين بالبراءة، فيكون المراد [٤] وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة [٥] بالبناء على الأكثر،

إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء؟»، وقد أطلق اليقين على هذا المعنى أي الاحتياط واليقين بالبراءة في روايات أُخرى، كما في قوله ﷺ: «إذا شككت فابن على اليقين»، وتكون الصحيحة على هذا المعنى دالّة على وجوب الاحتياط وأجنبية عن الاستصحاب.

[١] وهي موثّقة عمّار.

[٢] إشارة إلى قوله: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت، أنّك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء».

[٣] خبر لقوله: «فالمراد» أي المراد بقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بالبراءة اليقينية عمّا اشتغل ذمّته به؛ وذلك بقرينة الموثّقة، وبقرينة أخبار الاحتياط، فتكون الصحيحة دليلاً على وجوب الاحتياط، ووجوب الفراغ اليقيني عن الاشتغال اليقيني.

[٤] أي يكون المراد من قوله: «قام وأضاف إليها أُخرى، ولا ينقض اليقين بالشكّ» هو وجوب الاحتياط، فيجب عليه أن يبني على الأكثر فيما إذا شكّ بين الثلاث والأربع، ويقوم، ويضيف إلى الرابعة البنائية ركعة منفصلة احتياطاً.

[٥] قوله: «بالبراءة» متعلّق بقوله: «اليقين»، وقوله: «بالبناء» متعلّق بقوله:

---

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

وفعل [١] صلاة مستقلّة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه. وقد أُريد [٢] من «اليقين» و«الاحتياط» في غير واحد من الأخبار هذا [٣] النحو من العمل: منها [٤]: قوله عليه السلام في الموثّقة الآتية[١]: «إذا شككت فابن على اليقين» [٥]، فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها البناء على ما هو المتيقّن [٦] من العدد،

«تحصيل»، وقوله: «على الأكثر» متعلّق بالبناء، أي يجب عليه تحصيل «اليقين» ببراءة ذمّته بسبب البناء على الأكثر.

[١] عطف تفسير لقوله: «الاحتياط...» أي يكون المراد من قوله عليه السلام: «قام وأضاف إليها أُخرى» فعل صلاة مستقلّة، وهي صلاة الاحتياط التي هي قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

[٢] ومن هنا أراد أن يذكر شواهد لإثبات أنّ المراد باليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو تحصيل اليقين ببراءة الذمّة.

[٣] نائب فاعل لقوله: «أُريد» أي قد أُريد من اليقين والاحتياط تحصيل اليقين ببراءة الذمّة ـ بالبناء على الأكثر، والإتيان بصلاة الاحتياط ـ في أخبار كثيرة.

[٤] أي من الأخبار التي أُريد فيها من اليقين والاحتياط تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر.

[٥] أي اليقين بالبراءة بفعل الاحتياط، فالمراد من قوله: «ابن على اليقين» هو وجوب تحصيل اليقين ببراءة الذمّة بإتيان صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر، وهذا وجه ثالث لعدم كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، بل المراد به تحصيل اليقين ببراءة الذمّة بالبناء على الأكثر.

[٦] والمراد من المتيقّن من العدد ليس هو الأقلّ، كما يوهمه ظاهر العبارة،

---

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

والتسليم عليه [١] مع جبره بصلاة الاحتياط، ولهذا [٢] ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ على أنّ العمل [٣] محرز للواقع مثل قوله عليه السلام: «ألا أعلّمك شيئاً [٤] إذا صنعته ثمّ ذكرت نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء»[(١)]. وقد تصدّى جماعة [٥] ـ تبعاً للسيّد المرتضى ـ لبيان أنّ هذا العمل [٦] هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامّة من البناء على الأقلّ.

بل الأكثر، فحقّ العبارة أن يقول: «البناء على الأكثر».

[١] أي التسليم على الأكثر، بمعنى: إنّه يبني على الأكثر، ويسلّم، ويجبر النقص على فرض كون صلاته ناقصة بصلاة الاحتياط.

[٢] أي لأجل ما ذكرنا من أنّ المراد باليقين هو تحصيل اليقين ببراءة الذمّة بالبناء على الأكثر، والاتيان بصلاة الاحتياط.

[٣] أي صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر، والتسليم عليه.

[٤] وهو البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم.

[٥] كالسيّد الطباطبائي في الرياض، والمحقّق النراقي في المستند، وصاحب الجواهر في جواهره، والمحقّق في المعتبر، والعلّامة في المنتهى.

[٦] أي البناء على الأكثر والتسليم عليه، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامّة من البناء على الأقلّ بحكم الاستصحاب، فإنّه ليس هو الأخذ بالاحتياط، لما عرفت من أنّه لو بنى على الأكثر وأتى بركعة منفصلة يحصل اليقين ببراءة ذمّته؛ إذ على تقدير الإتيان بالثلاث تكون هذه الركعة المنفصلة متمّمة لها، ولا تقدح زيادة التكبير والتشهّد والتسليم. وعلى تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة.

---

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ [١]، وتسمية ذلك [٢] في غيرها [٣] بالبناء [٤] على اليقين والاحتياط، يشعر [٥] بكونه في مقابل العامّة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقلّ وضمّ الركعة المشكوكة [٦].

وأمّا على ما ذهب إليه العامّة من البناء على الأقلّ والإتيان بركعة متّصلة فلا يوجب اليقين بفراغ الذمّة؛ لاحتمال الزيادة العمدية في صلاته على تقدير الإتيان بالأربع.

[١] حيث كرّر عدم الاعتناء بالشكّ سبع مرّات.

[٢] أي تسمية البناء على الأكثر ـ والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم ـ بالبناء على اليقين والاحتياط.

[٣] أي في غير هذه الصحيحة من الروايات الأُخرى الواردة في شكوك الصلاة كموثّقة عمّار، حيث قال: «إذا شككت فابن على اليقين»[(١)]، وكرواية قرب الإسناد، حيث قال: «رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة، قال: يبني على اليقين»[(٢)].

[٤] الجار متعلّق بقوله: «تسمية» أي تسمية البناء على الأكثر ـ بالبناء على اليقين والاحتياط ـ في بعض الروايات.

[٥] خبر لقوله: «ومبالغة...» أي مبالغة الإمام بالتكرار وتسميته البناء على الأكثر، والإتيان بصلاة الاحتياط بالبناء على اليقين، تشعر بكون الإمام عليه السلام في مقابل العامّة الذين يعتقدون أنّ معنى «ابن على اليقين» هو البناء على الأقلّ.

[٦] أي يعتقدون بأنّ معنى البناء على الأقلّ هو الإتيان بالركعة المشكوكة متّصلة.

---

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

ثمّ لو سلّم [١] ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب كان [٢] هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل [٣]: تعيّن حملها حينئذٍ [٤] على التقيّة، وهو [٥] مخالف للأصل.

---

[١] إلى هنا أثبت أنّ الصحيحة ظاهرة في أنّه يجب عليه الإتيان بالركعة المنفصلة بعد التسليم، فلا تنطبق على الاستصحاب، بل تدلّ على وجوب الاحتياط -بالبناء على الأكثر، والتسليم عليه، والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم-. ومن هنا أراد أن يقول: بأنّه لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا بأنّ الصحيحة ظاهرة في أنّه يجب على الشاكّ أن يبني على الأقلّ ويضمّ إليه ركعة متّصلة.

[٢] جواب لقوله: «لو سلّم...» أي لو كانت الصحيحة في حدّ نفسها ظاهرة في البناء على الأقلّ -الذي يكون مطابقاً للاستصحاب-، إلّا أنّ في مورد الصحيحة قرائن صارفة عن الظهور المذكور، ومع وجود تلك القرائن لا يمكن الأخذ به.

[٣] هذا هو **الصارف الأوّل**، أي يتعيّن حمل الصحيحة على التقيّة على تقدير الأخذ بالظهور المذكور؛ لأنّ المذهب في الشكّ في عدد الركعات هو البناء على الأكثر، وفعل الاحتياط بعد التسليم، خلافاً للعامّة البانين على الأقلّ، فما يظهر من الصحيحة على تقدير تسليمه موافق للعامّة فلا بدّ أن تحمل على التقيّة، وهو خلاف الأصل؛ إذ الأصل في كلّ خبر أنّه صدر بداعي الجدّ، وبيان الحكم الواقعي، فهذا الأصل قرينة صارفة عن الظهور المذكور، فتكون الصحيحة بملاحظة هذه القرينة ظاهرة فيما ذكرناه، من كونها ظاهرة في الإتيان بركعة منفصلة.

[٤] أي حين تسليم ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ.

[٥] أي حمل الصحيحة على التقيّة خلاف الأصل.

ثمّ [١] ارتكاب الحمل على التقيّة في مورد [٢] الرواية، وحمل [٣] القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيّة في إجراء القاعدة لا في نفسها [٤] مخالفة [٥] أُخرى للظاهر،

---

[١] هذا هو **الصارف الثاني**، أي ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ يستلزم ارتكاب حملها على التقيّة في موردها، فحيث إنّه لا يمكن الالتزام به لكونه خلاف الظاهر فيرفع اليد عن الظهور المذكور.

[٢] وهو الشكّ بين الثلاث والأربع.

[٣] أي حمل قاعدة «لا ينقض» ـ التي استشهد بها لإثبات البناء على الأقلّ الذي هو مخالف للواقع؛ إذ الحكم الواقعي هو البناء على الأكثر ـ على بيان الحكم الواقعي وهو الاستصحاب مخالفة أُخرى للظاهر.

[٤] بأن يقال: إنّ نفس قاعدة لا ينقض وردت في بيان الحكم الواقعي وهو الاستصحاب، فهي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب وإلّا أن تطبيقها على المورد، وهو الشكّ بين الثلاث والأربع، يكون من باب التقيّة، والتقيّة في التطبيق لا تضرّ بصحّة الاستدلال على نفس القاعدة، بعد كونها في مقام بيان الحكم الواقعي.

[٥] خبر لقوله: «ثمّ ارتكاب الحمل». وتوضيحه: إنّ ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ الذي هو مطابق للاستصحاب يستلزم التفكيك بين المورد ونفس الاستصحاب، بأن يقال: إنّ إجراء الاستصحاب في المقام والحكم بالبناء على الأقلّ تمسّكاً به إنّما هو من باب التقيّة، مع كون أصل الاستصحاب وهو البناء على اليقين السابق في غير المورد من الأحكام الواقعية، فالمقصود من أصل الكبرى هو بيان الحكم الواقعي، إلّا أنّ المقصود من إجرائها في المورد هو بيان خلاف الواقع من جهة التقيّة، والمتمسّك بهذه الصحيحة على حجيّة الاستصحاب لا بدّ من أن يلتزم بهذا الحمل؛ لأنّ المفروض أنّ البناء على

وإن [١] كان ممكناً في نفسه. مع أنّ [٢] هذا المعنى مخالف لظاهر صدر

الأقلّ بمقتضى الاستصحاب مخالف للمذهب، وهذا التفكيك بين القاعدة الكلّية وموردها، وإن كان ممكناً، إلّا أنّه خلاف الظاهر، والفرق بين الصارفين هو أنّ الصارف الأوّل هو لزوم حمل الصحيحة على التقيّة على فرض ظهورها في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب، فتكون دلالتها على الاستصحاب تامّةً، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بالظهور المذكور؛ لكونه موافقاً لمذهب العامّة في باب الشكوك، فلا بدّ من حمله على التقيّة فتسقط الصحيحة عن الاستدلال بها، لا لأجل النقاش في ظهورها، بل لأجل ورودها في مقام التقيّة، وحيث إنّ الحمل على التقيّة خلاف الأصل فيكون هذا الأصل العقلائي قرينة صارفة عن الظهور المذكور، ويكون المراد من البناء على اليقين ما ذكرناه من تحصيل اليقين بالبراءة بالإتيان بصلاة الاحتياط.

والصارف الثاني هو لزوم التفكيك بين مورد القاعدة ونفسها، بأن يقال: إنّ القاعدة ـ وهي الكبرى المذكورة في الرواية ـ قد وردت لبيان الحكم الواقعي وهو الاستصحاب، وتطبيقها على مورد الشكّ في الركعات بالبناء على الأقلّ يكون من باب التقيّة، والتفكيك بين القاعدة وموردها أيضاً خلاف الأصل، فيكون هذا الأصل قرينة على أنّ الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب.

[١] كلمة «ان» وصلية، أي الحمل المذكور، وإن كان ممكناً، إلّا أنّه خلاف الظاهر.

[٢] هذا هو **الصارف الثالث**، أي ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب مخالف لظهور صدر الرواية، فإنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة للركعتين الأخيرتين المأتي بهما هو الركعتان المنفصلتان لا المتّصلتان، فلا يمكن حمل هذا الظهور على التقيّة؛ إذ تعيين الفاتحة يمنع عن حمله

الرواية الآبي عن الحمل على التقيّة [١] مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر. إلى غير ذلك [٢] ممّا يوهن إرادة البناء على الأقلّ. وأمّا [٣] احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع

على الأقلّ كي يكون موافقاً للعامّة فيحمل على التقيّة.

[١] هذا هو **الصارف الرابع**، وملخّصه: إنّ ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ مخالف لفهم الأصحاب؛ فإنّهم لم يفهموا من الصحيحة إلّا البناء على الأكثر.

[٢] ككونه مخالفاً لسائر الروايات الواردة في باب شكوك الصلاة، مثل قوله عليه السلام في غير واحد من الروايات: «إذا شككت فابن على الأكثر»، وهذا هو **الصارف الخامس**. والحاصل: إنّ ظهور الصحيحة في الدلالة على حجيّة الاستصحاب مخدوش بأُمور خمسة:

الأوّل: لزوم حمل الظهور المذكور على التقيّة، كما عرفت تفصيله.

الثاني: لزوم مخالفة هذا الظهور لظهور الفقرة الأُولى، وقد تقدّم تفصيله أيضاً.

الثالث: إنّ الظهور المذكور مخالف لظواهر سائر الأخبار الدالّة على أنّ المراد من البناء على اليقين تحصيل اليقين بالبراءة.

الرابع: لزوم التفكيك بين مورد القاعدة ونفسها، كما عرفت تفصيله.

الخامس: إنّ الظهور المذكور مخالف لفهم الأصحاب، فمع وجود هذه الصوارف لا يبقى ظهور للصحيحة في الدلالة على حجيّة الاستصحاب.

[٣] وهذا الاحتمال من صاحب الفصول، وتوضيحه: إنّه لا منافاة بين دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب ـ حتّى في المورد بالبناء على عدم وقوع المشكوك فيه ـ وبين ما استقرّ عليه مذهب الخاصّة من البناء على الأكثر والإتيان بركعة منفصلة، بل في الرواية ما يدلّ عليه، أي على الإتيان بركعة

المشكوك بمجرّد الشكّ ـ كما هو مقتضى الاستصحاب [١] ـ فيكون مفاده [٢]: عدم جواز الاقتصار على الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة. وقوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين» [٣] يراد به: إنّ الركعة المشكوك فيها.

منفصلة، وهو قوله: «ممّا لا يدخل أحدهما في الآخر»، والحاصل: إنّ المستفاد من الصحيحة أمران:

أحدهما: ما يستفاد من صدر الرواية؛ فإنّه يدلّ على اعتبار الاستصحاب، وأنّه لا بدّ من البناء على عدم وقوع المشكوك ـ أي لا يجوز نقض اليقين السابق بعدم وقوع الركعة المشكوك فيها بالشكّ في وقوعها ـ.

وثانيهما: ما يستفاد من ذيل الرواية، فإنّها تدلّ ذيلاً على كيفيّة الإتيان بها، وأنّها لا بدّ من أن يؤتى بها مستقلّة بأن يسلّم على الركعة المردّدة، ثمّ يؤتى بالمشكوك فيها مستقلّة لا بأن ينضمّ إلى الركعة المردّدة من غير تسليم، كما هو مذهب العامّة ـ وهو معنى قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين»، يعني: لا يجوز ضمّ المشكوك من غير تسليم ـ إلى القدر المتيقّن، وهذا أيضاً معنى قوله: «لا يخلط أحدهما بالآخر». إذن فتدلّ الصحيحة على اعتبار الاستصحاب من غير حاجة إلى حمل المورد على التقيّة.

[١] فإنّ مقتضاه هنا عدم جواز نقض اليقين بعدم وقوع المشكوك بالشكّ في وقوعه.

[٢] أي مفاد: «لا ينقض...» عدم جواز الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها؛ إذ الاكتفاء بها يكون نقضاً لليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشكّ فيه، فتدلّ هذه الفقرة على حجيّة الاستصحاب. هذا هو **الأمر الأوّل** المستفاد من الصحيحة.

[٣] أي لا تكون هذه الجملة تأكيداً لقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، بل يراد بها كيفيّة الإتيان بالركعة المشكوك فيها، وهي الركعة الرابعة، بأن يأتي بها مستقلّة لا متّصلة.

المبنيّ على عدم وقوعها، لا يضمّها إلى اليقين ـ أعني: القدر المتيقّن [١] من الصلاة ـ بل يأتي بها [٢] مستقلّة على ما هو مذهب الخاصّة.

ففيه [٣]: من المخالفة لظاهر الفقرات الستّ [٤] أو السبع [٥] ما لا يخفى على المتأمّل، فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين: إمّا الحمل على التقيّة [٦]، وقد عرفت مخالفته [٧] للأُصول والظواهر، وإمّا حمله [٨]

---

[١] وهي الركعة الثالثة، أي الركعة التي شكّ في إتيانها ـ وهي الركعة الرابعة ـ لا يضمّها إلى القدر المتيقّن من الصلاة، وهي الركعة الثالثة، بل يأتي بها منفصلة، وهذا هو **الأمر الثاني** المستفاد من الصحيحة.

[٢] أي يأتي بالركعة المشكوك فيها مستقلّة.

[٣] أي الاحتمال المذكور مخالف لظاهر الفقرات؛ إذ الفقرات بأجمعها وردت لبيان أمر واحد على نحو التأكيد والاهتمام، وعلى الاحتمال المذكور يلزم التفكيك بينها، أي يكون المراد ببعضها بيان قاعدة الاستصحاب، كالفقرة الأُولى، وببعض آخر منها بيان كيفيّة عمل الشاكّ، كالفقرة الثانية والثالثة، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

[٤] إن قلنا بكون قوله عليه السلام: «فيبني عليه» تفريعاً على ما قبله، فتكونان في حكم كلام واحد.

[٥] إن قلنا بكونه كلاماً مستقلاً.

[٦] بأن يراد من الخبر البناء على الأقلّ، وضمّ الركعة المتّصلة بمقتضى الاستصحاب.

[٧] أي مخالفة الحمل على التقيّة للأُصول العقلائية وظواهر الألفاظ، فإنّ مقتضاهما أنّ ظاهر كلّ لفظ مسوق لبيان الحكم الواقعي.

[٨] أي حمل الخبر على البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط، بأن يكون

على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا [١] الوجه وإن كان بعيداً في نفسه لكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته [٢]؛ لما ذكره هذا القائل، فيسقط [٣] الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة [٤].

وأضعف من هذا [٥] دعوى:

معنى «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات بالإتيان بصلاة الاحتياط، وعلى هذا يكون الخبر أجنبياً عن اعتبار الاستصحاب.

[١] أي الحمل على قاعدة الاحتياط، وإن كان بعيداً في نفسه، إلّا أنّه ممّا لا بدّ منه بعد عدم إمكان حمله على ما يطابق الاستصحاب.

[٢] أي مساواة ما ذكرناه من الحمل على وجوب تحصيل اليقين؛ لما ذكره هذا القائل من الحمل على التقيّة كي يكون دليلاً على الاستصحاب.

[٣] لتكافؤ الاحتمالين فيها، فتصير الصحيحة مجملة فيسقط الاستدلال بها.

[٤] أي قاعدة الاستصحاب المهمّة الواقعة في طريق الاستنباط.

[٥] أي أضعف من الاحتمال المذكور «دعوى...» والمدّعي هو صاحب الفصول، وملخّص هذه الدعوى: إنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يعمّ أمرين: **أحدهما**: وجوب تحصيل اليقين في عدد ركعات الصلاة بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم، كما هو مذهب الخاصّة. **ثانيهما**: وجوب العمل باليقين السابق، وعدم جواز نقضه بالشكّ في الموارد الأُخر غير عدد ركعات الصلاة؛ فإنّه لا منافاة بين إرادة العموم من القاعدة بحيث يشمل الأمرين كليهما. وأمّا وجه الأضعفية فهو أنّ هذا الاحتمال مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين مشتركين، بخلاف الاحتمال المذكور؛ فإنّه مخالف لظواهر الفقرات الستّ، أو السبع. ومن المعلوم أنّ الالتزام

أنّ حملها [١] على وجوب اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة ـ على ما هو فتوى الخاصّة، وصريح أخبارهم الأُخر ـ لا ينافي [٢] إرادة العموم من القاعدة لهذا أو للعمل على اليقين السابق في الموارد الأُخر. وسيظهر اندفاعها [٣] بما سيجيئ في الأخبار الآتية: من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه [٤].

باستعمال اللفظ في المعنى المشترك أضعف من ارتكاب خلاف الظاهر؛ إذ في الأوّل احتمال الاستحالة، كما عن بعض، دون الثاني.

[١] أي حمل الصحيحة.

[٢] خبر لقوله: «إن حملها...» أي حمل الصحيحة على وجوب تحصيل اليقين لا ينافي إرادة العموم منها بأن تشمل قاعدتي وجوب تحصيل اليقين في باب الشكوك في الصلاة، والاستصحاب في سائر الموارد.

[٣] أي اندفاع الدعوى.

[٤] أي لا يمكن الجمع بين قاعدتي العمل باليقين في باب الشكوك في عدد الركعات، وبين قاعدة الاستصحاب التي هي عبارة عن عدم جواز نقض اليقين بالشكّ. والحاصل: إنّ صحّة الدعوى المذكورة مبنية على صحّة أحد أمرين:

أحدهما: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وثانيهما: وجود جامع بين المعنيين كي يستعمل اللفظ في الجامع، وكلاهما مخدوشان؛ أمّا الأمر الأوّل: فإنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ـ على تقدير عدم استحالته ـ خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلّا مع القرينة، وهي مفقودة في المقام.

وأمّا الأمر الثاني: فلا يتصوّر جامع بين تحصيل اليقين في مورد الشكّ في عدد الركعات، وبين العمل بمقتضى الحالة السابقة؛ لأنّ اليقين والشكّ وإن كانا مأخوذين في موضوع القاعدتين، إلّا أنّ مبنى قاعدة تحصيل اليقين هو وجوب دفع الضرر المحتمل مع قطع النظر عن وجود الحالة السابقة للضرر المحتمل وعدمه، ومبنى الاستصحاب على ملاحظة الحالة السابقة، سواء كان دفع الضرر المحتمل واجباً أم لا.

«التحقيق»

ملخّص الكلام في الاستدلال بالصحيحة الثالثة هو: أنّ محلّ الاستشهاد فيها قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، فإنّه عليه السلام قد حكم بنحو القضية الكلّية بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

وقد استشكل في الاستدلال بهذه الصحيحة بإشكالات:

منها: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أنّه إن كان المراد من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى» هي الركعة المنفصلة، كما عليه مذهب الإمامية، فليس المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، بل المراد منه اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر، ثمّ الإتيان بركعة أُخرى منفصلة، فإنّه حينئذٍ يتيقّن ببراءة ذمّته؛ إذ على تقدير الإتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متمّمة لها، ولا تقدح زيادة التكبير، والتشهّد، والتسليم. وعلى تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة، بخلاف ما إذا بنى على الأقلّ وأضاف ركعة متّصلة؛ فإنّه يحتمل حينئذٍ الإتيان بخمس ركعات.

أو بنى على الأكثر ولم يأت بركعة منفصلة لاحتمال النقصان، فلا يقين له بالبراءة، فقد علّمه الإمام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة.

وقد أطلق اليقين على اليقين ببراءة الذمّة في روايات أُخرى أيضاً، كقوله عليه السلام:

. . . . . .

«إذا شككت فابنِ على اليقين»، وغيره، وقد جرى اصطلاح الأئمّة عليهم السلام على التعبير عن البناء على الأكثر، بالبناء على اليقين في كثير من الموارد.

إذن فتكون الصحيحة الثالثة دالّة على وجوب الاحتياط، وأجنبية عن الاستصحاب.

وإن كان المراد منه هي الركعة المتّصلة فالمراد باليقين وإن كان هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة إلّا أنّه لا يمكن الاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب لورودها مورد التقيّة، والالتزام بأنّ أصل القاعدة، وهي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة واقعية، وإنّما التقيّة في تطبيقها على المورد، أي الشكّ بين الثلاث والأربع في عدد الركعات، يخالف الأصل؛ فإنّ الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي لا التطبيق عن تقيّة.

وقد أُجيب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية[1] بتوضيح منّا: من أنّ مفاد الصحيحة ليس إلّا الاستصحاب، ولا يلزم من تطبيقها على المورد والحكم بإتيان الركعة الرابعة متّصلة مخالفة المذهب؛ إذ ليس مفاد قوله: «لا ينقض اليقين» إلّا عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فإنّ نقض اليقين بالشكّ إنّما يلزم لو بنى على الإتيان بها، وأمّا أنّ الوظيفة بعد ذلك تكون الإتيان بها موصولة فهو خارج عن مدلول «لا ينقض اليقين بالشكّ»، وإنّما هو مقتضى إطلاق الاستصحاب؛ فإنّ إطلاق قوله عليه السلام: «لا ينقض» يقتضي الإتيان بها متّصلة، ولزوم الإتيان بها منفصلة لا ينافي تطبيق الاستصحاب على المورد، وإنّما يتنافى مع إطلاق دليله؛ فإنّ لزوم الوصل إنّما هو مقتضى إطلاق النقض، فلا مانع من الالتزام بجريان الاستصحاب وتقييد إطلاق دليله بما دلّ على

(١) كفاية الأُصول ٢: ٢٩٥.

لزوم الإتيان بها منفصلة.

إن قلت: إنّ مقتضى الإطلاق هو وجوب الإتيان بالركعة الرابعة مطلقاً، سواء كانت متّصلة أو منفصلة، فإنّه عبارة عن رفض القيود، ومقتضاه التخيير لا لزوم الإتيان بها متّصلة.

قلت: ليس المراد من هذا الإطلاق هو الإطلاق المعهود، بل هو نظير ما ذكرناه في مبحث الأوامر من أنّ مقتضى الإطلاق هو الوجوب العيني، والتعييني، والمباشري، وغيرها. ومعنى إنّ إطلاق دليل الاستصحاب يقتضي الإتيان بها متّصلة إنّما يكون بهذا المعنى، أي مقتضى إطلاق «النقض» الإتيان بالركعة الرابعة متّصلة، سواء أتى بها منفصلة أم لا. فلو كان الواجب هو الإتيان بها منفصلة فلا بدّ من بيانه، فغاية ما يلزم من الصحيحة هو تقييد إطلاق قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وهذا الجواب الذي ذكره صاحب الكفاية موجود في كلام المحقّق النائيني[1] أيضاً، حيث قال: إنّ الموجب لتوهّم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب ليس إلّا توهّم أنّ الاستصحاب في مورد الرواية يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، وذلك ينافي المذهب، ولكنّه توهّم فاسد؛ إذ اتّصال الركعة المشكوكة ببقيّة الركعات إنّما يقتضيه إطلاق الاستصحاب، وغاية ما يلزم من الرواية هو تقييد قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذا التقييد بقوله: «ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر»؛ فإنّ المراد من عدم إدخال الشكّ في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر، هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، فالإمام عليه السلام أراد أن يبيّن حكم المسألة لزرارة بنحو الكناية والإشارة، حتّى لا ينافي ذلك التقيّة منه، فعبّر صلوات الله عليه أوّلاً بما كان ظاهراً في الركعة

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٣١.

الموصولة ليوافق مذهب العامّة، فقال: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» الذي يقتضي إطلاقه الإتيان بالركعة الموصولة، ثمّ عقّبه ببيان آخر يستفاد منه الركعة المفصولة على طبق مذهب الخاصّة، فقال: «ولا يدخل الشكّ في اليقين»، ولذا قنع زرارة بما أفاده الإمام عليه السلام، ولم يسأل عن كون الركعة موصولة أو مفصولة، فظهر أنّه لا يلزم في الرواية أزيد من تقييد الإطلاق.

وقد أورد عليها بعدّة مناقشات:

المناقشة الأُولى: ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره[1]: بأنّ ما أفاده صاحب الكفاية ـ من أنّ الصحيحة ساكتة عن قيد الاتّصال والانفصال فنقيّد إطلاقها بروايات أُخر دالّة على وجوب الإتيان بركعة منفصلة ـ غير تامّ؛ إذ مقتضى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو البناء على اليقين السابق وعدم الاعتناء بالشكّ اللّاحق، ولازم عدم الاعتناء به هو فرض وجوده كالعدم ووجوب الإتيان بركعة متّصلة، فليس التنافي بين الصحيحة وبين الروايات الأُخرى بالإطلاق والتقييد حتّى يجمع بينهما بتقييد الصحيحة بها، بل يكون التنافي بينهما بالتباين؛ لدلالة الصحيحة على وجوب الإتيان بركعة أُخرى متّصلة، والروايات الأُخر على وجوب الإتيان بها منفصلة، فحيث إنّ الصحيحة موافقة للعامّة فتطرح.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ المحقّق النائيني قد التفت إلى هذا الايراد، حيث قال: إنّ الموجب لتوهّم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب ليس إلّا تخيّل أنّ الاستصحاب في مورد الرواية يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، وذلك ينافي ما عليه المذهب، ولكن هذا اشتباه؛ فإنّ دليل «لا ينقض» لا يدلّ على الإتيان بالركعة المشكوكة متّصلة، بل إنّما يقتضيه إطلاق الاستصحاب، لا أنّه مدلول الاستصحاب،

(١) مصباح الأُصول ٣: ٦٣.

بل مدلوله، إنّما هو البناء العملي على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة، وأمّا الوظيفة بعد ذلك من الإتيان بها موصولة فهو ممّا لا يقتضيه عدم نقض اليقين بالشكّ. نعم، إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بها موصولة، وممّا ذكره ﷺ قد ظهر أنّ النسبة بينهما ليست هي التباين، بل الروايات الدالّة على الإتيان بالمنفصلة تكون بياناً للإطلاق ومقيّداً له، كما إذا كان إطلاق الأمر مقتضياً للتعيين، وقام دليل آخر على وجود عدل له، فيكون الثاني مقيّداً للإطلاق الأوّل، وهكذا في المقام. إذن فالإشكال المذكور من الأُستاذ الأعظم على المحقّقَين المذكورَين غير تامّ.

أقول: إنّ هذا الذي ذكرناه، وإن كان يدفع به الإشكال، إلّا أنّه خلاف ظاهر إطلاق «لا ينقض»؛ فإنّ مقتضى قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو لزوم الإتيان بالركعة الرابعة مطلقاً، سواء كانت موصولة أو مفصولة، ويكون ما دلّ على لزوم الإتيان بها منفصلة مقيّداً لتلك الأخبار، وعلى هذا لا تكون الصحيحة مخالفة للمذهب على تقدير دلالتها على اعتبار الاستصحاب، فما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الإتيان بها مفصولة ينافي إطلاق «النقض»، وإن كان تامّاً؛ إذ مقتضى الإطلاق هو التخيير، ولكن ما يتراءئ من ظاهر كلامه أنّ مقتضى الإطلاق هو لزوم الإتيان بها متّصلة ليس بتامّ، كما عرفت، بل مقتضاه جواز الإتيان بها مطلقاً.

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ بأنّه يمكن أن يراد من اليقين في قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين» هو اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة، ويراد من حرمة نقض اليقين بعدم إتيانها إيجاب الركعة الرابعة عليه، وأمّا وجوب إتيانها متّصلة أو منفصلة، فإنّما هو بدليل آخر، فكما أنّ اعتبار سائر الشرائط في الركعة الرابعة ليس بدليل الاستصحاب، بل هو بمقتضى إطلاقات أدلّة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كلّ صلاة، فكذلك اعتبار كون الركعة الرابعة متّصلة، وعدم جواز تخليل ما يوجب فصلها إنّما يكون بتلك الأدلّة، والدليل الدالّ على الإتيان بها منفصلة مقيّد لتلك

الإطلاقات، لا لإطلاق دليل الاستصحاب، وممّا ذكرنا قد عرفت ما فيه من المسامحة في دعوى صاحب الكفاية من دعوى كون الأدلّة الدالّة على إتيان الركعة الرابعة منفصلة مقيّدة لإطلاق النقض[١].

وهذا الذي ذكره ﷺ كلام دقيق صدر من أهله، ووقع في محلّه.

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيّد الأُستاذ ﷺ[٢] بأنّ موضوع الإيراد ليس هو تطبيق كبرى الاستصحاب على مورد الشكّ في الركعات بحيث يحاول أنّ يستفاد منه حكم الشكّ في الركعات، فيورد عليه بأنّ مقتضاه يتنافى مع المذهب كي يدفع الإيراد بتقييد إطلاق النقض، كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ، بل كان محطّ نظر الشيخ في الإيراد هو قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى»، فإنّه هو الذي بيّن الإمام عليه السلام به حكم المورد لا بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وبما أنّه لا يمكن حمله على ما يخالف المذهب من إرادة الركعة المتّصلة، فلا بدّ أن يحمل على إرادة الركعة المنفصلة. ومن الواضح أنّ ذلك لا يمكن أن يكون صغرى من صغريات الاستصحاب، فلا يمكن حمل قوله: «ولا ينقض» على إرادة الاستصحاب، بل لا بدّ من حمله على إرادة معنى آخر.

وفيه: إنّا نسلّم بأنّ محطّ نظر الشيخ ﷺ هو قوله عليه السلام: «قام وأضاف إليها أُخرى» إلّا أنّه يقول: إنّ المراد من الركعة التي تضاف إليها. إمّا هي الركعة المفصولة، وإمّا الركعة المتّصلة، فعلى الأوّل يكون المراد من اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين» هو اليقين ببراءة الذمّة، فتكون الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب، ودالّة على وجوب الاحتياط، وعلى الثاني يكون المراد من اليقين هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة،

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٩.

(٢) منتقى الأُصول ٦: ١١٠.

فتكون الصحيحة دليلاً على حجيّة الاستصحاب، وذلك لصحّة انطباقها على المورد، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بها والاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب؛ لكون ورودها مورد التقيّة.

إذن فما ذكره ـ من أنّ موضوع الإيراد ليس هو تطبيق الكبرى على مورد الشكّ في الركعات ـ غير تامّ، بل تطبيق الكبرى على المورد وعدمه مبتن على تعيين المراد من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى». فعلى تقدير تنطبق على المورد إلّا أنّه مخالف للمذهب، وعلى تقدير لا تنطبق. فتلخّص: إنّ المناقشة الثانية واردة على صاحب الكفاية، وأمّا الأُولى والثالثة فقد عرفت الجواب عنهما.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره[1] والمحقّق النائيني[2] من أنّ حمل «اليقين» ـ في الرواية على اليقين بالبراءة، والأخذ بوظيفة الشاكّ في الركعات ـ خلاف ظاهر الرواية جدّاً؛ إذ اليقين بالبراة المستفاد من أدلّة الشكوك ممّا يجب تحصيله بإتيان صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر، والحال أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض» ظاهر في اليقين الفعلي فارغاً عن ثبوته وتحقّقه؛ وما ذكره الشيخ قدس سره من الشواهد لا تصلح للشهادة؛ إذ ما جرى عليه اصطلاحهم عليهم السلام من التعبير عن الوظيفة المقرّرة في الشكّ في عدد الركعات إنّما هو عنوان البناء على اليقين، أو العمل على اليقين، لا عنوان نقض اليقين بالشكّ، فإنّ التعبير بالنقض لا يناسب إلّا الاستصحاب وقاعدة اليقين. إذن فيكون المراد من «اليقين» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، فينطبق على الاستصحاب، وأمّا ما ذكره الشيخ قدس سره من أنّ حمل اليقين على هذا المعنى يستلزم خلاف المذهب، ففيه:

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٥٧.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٣٠.

أوّلاً: إنّه لا ظهور في صدر الرواية في كونها مخالفة للتقيّة كي يمنع من الأخذ بها.

وثانياً: إنّ إعمال التقيّة في تطبيق القاعدة على المورد، لا في نفسها، فإنّ الحمل على التقيّة في تطبيق القاعدة على المورد أقرب من حمل اليقين فيها على تحصيل اليقين بالبراءة؛ إذ لا يلزم منه التصرّف فيما يقتضيه ظهور قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» بل يكون التصرّف في تطبيق القاعدة على المورد لا في أصل كبرى حرمة النقض.

والتقيّة في تطبيق القاعدة على المورد غير عزيز في الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام، كقوله عليه السلام للخليفة العبّاسي بعد سؤاله عن الإفطار في اليوم الذي شهد بعض بأنّه يوم العيد، ذاك إلى إمام المسلمين، إن صام صمنا معه، وإن أفطر أفطرنا معه، فإنّ قوله عليه السلام: «ذاك إلى إمام المسلمين» يستفاد منه حكم كلّي واقعي، وهو إناطة الحكم بإمام المسلمين، إلّا أنّه عليه السلام طبّقه على الخليفة العبّاسي تقيّة.

إن قلت: يعلم إجمالاً بوجود تقيّة إمّا في أصل الكبرى، أو في تطبيقها على المورد، فإنّ أصالة الجهة ساقطة في الطرفين بالتعارض، وبالنتيجة لا يمكن الاستدلال بهذه الصحيحة.

قلت: إنّ جريان أصالة الجهة في التطبيق في فرض صدور الكبرى تقيّة لا أثر لها كي تجري أصالة الجهة فيها، وتعارض أصالة الجهة الجارية في صدور أصل الكبرى. إذن فتجري أصالة الجهة في الكبرى بلا معارض.

وإن شئت فقل: إنّ أصالة الجهة في التطبيق لا تجري في عرض أصالة الجهة الجارية في أصل الكبرى كي تكون معارضة لها.

الوجه الثالث: أيضاً ما ذكره المحقّق العراقي[1] من أنّه يمكن دعوى تماميّة

(١) نهاية الأفكار ٤: ٥٥٨.

الاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب بلا حاجة إلى الحمل على التقيّة حتّى في تطبيق الاستصحاب على المورد المذكور بتقريب: إنّ ما يقتضيه الاستصحاب من البناء على الأقلّ وعدم الإتيان بالركعة المشكوكة إنّما هو مجرّد الإتيان بركعة أُخرى، وأمّا كونها موصولة فهو خارج عن مقتضى الاستصحاب حتّى من جهة قضيّة إطلاقه، وإنّما هو لاقتضاء خصوصية في المورد من الحكم الأوّلي المجعول فيه من لزوم اتّصال أجزاء الصلاة وركعاتها المنتزع من حيث مانعية التكبير والسلام في أثنائها، إلّا أنّ الإجماع والنصوص الواردة في باب الشكوك يقتضيان البناء على الأكثر، والإتيان بركعة الاحتياط.

ومرجع ذلك في الحقيقة إلى تخصيص كبرى الحكم الواقعي الأوّلي المجعول فيه لزوم الاتّصال عند الشكّ في الركعات لا تخصيص كبرى الاستصحاب، أو تقييد إطلاقه في المورد؛ لما عرفت من عدم اقتضاء الاستصحاب إلّا صرف الإتيان بذات ركعة أُخرى، وأمّا خصوصية كونها موصولة فهي من جهة قضيّة إطلاقه.

إن قلت: إنّ اليقين السابق إذا تعلّق بعدم الإتيان بالركعة الرابعة يكون الشكّ أيضاً متعلّقاً به، ولازم تطبيق عدم نقض اليقين بالشكّ في المورد إنّما هو الإتيان بالركعة الموصولة على نحو تعلّق به اليقين والشكّ، لا مطلقاً ولو مفصولة، فلزوم الإتيان بها مفصولة يحتاج إلى رفع اليد عن تطبيق «لا تنقض» على الخصوصية، وهو عين تقييد الاستصحاب.

قلت: قد عرفت أنّ أدلّة لزوم الانفصال تقيّد الأدلّة الدالّة على لزوم الاتّصال في ظرف الشكّ، وتدلّ على عدم اعتبار الاتّصال في هذا الظرف، وبعد ذلك يكون تطبيق كبرى الاستصحاب على المورد تطبيقاً له على ذات الركعة لا على الركعة مع خصوصية الاتّصال.

. . . . . .

وملخّص كلامه: إنّ مقتضى الاستصحاب إنّما هو لزوم الإتيان بذات الركعة الرابعة، وأمّا اعتبار الوصل بين الركعات فهو إنّما يستفاد من أدلّة الأجزاء والشرائط، إلّا أنّ في باب الشكّ في الركعات قام الدليل على عدم اعتباره، فالتقييد وارد على أدلّة الأجزاء والشرائط لا على دليل الاستصحاب.

الوجه الرابع: أيضاً ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ[1] وهو تطبيق الاستصحاب في الرواية على الاشتغال بالتكليف بالصلاة، والشكّ في إفراغ ذمّته إذا اكتفى بالركعة المردّد كونها بين الثالثة والرابعة، فيكون المقصود من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى» هو التنبيه على حجيّة الاستصحاب، وعدم جواز الاكتفاء بالأقلّ في مرحلة الفراغ، وأنّه لا بدّ في حصول الجزم بالفراغ من الإتيان بركعة أُخرى، ولكن لمّا كان المورد مورد التقيّة، وكان المغروس في ذهن السائل هو الإتيان بالركعة موصولة لم يتمكّن الإمام من التعرّض لكيفيّة الإتيان بها تفصيلاً، بل تعرّض لبيان حكم المسألة على نحو الإشارة بقوله: «ولا يدخل الشكّ في اليقين»، «ولا يخلط أحدهما بالآخر»، وغرضه من هذا التكرار تلبيس الأمر على المخالفين كي لا يفهموا من كلامه عليه السلام ما هو مذهبه، ولكنّ السائل فهم أنّ مقصود الإمام عليه السلام هو الإتيان بالركعة المنفصلة؛ والإمام عليه السلام جمع بما أفاده من البيان بين التقيّة وبين الحكم الواقعي، فمن جهة أنّ السائل ليس له الاكتفاء في مقام الفراغ بما في يده من الركعة طبّق الاستصحاب على المورد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى»، ومن جهة اقتضاء المورد للتقيّة، وعدم تمكّنه عليه السلام من التعرّض لكيفيّة الإتيان بها تفصيلاً كرّر كلامه بقوله: «ولا يدخل الشكّ في اليقين...»، ففي الرواية دلالة على حجيّة الاستصحاب، ولا يرد عليه شيء من المحاذير.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٦٢.

الوجه الخامس: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ[١] من أنّ المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بالثلاث لا بشرط، والشكّ أحد طرفيه الثلاث بشرط لا وطرفه الآخر الثلاث بشرط شيء، أي يعلم أنّه أتى بالثلاث، ولكن لا يعلم أنّه أتى بالثلاث بشرط لا أو بشرط شيء، والأخذ بكلّ من طرفي الشكّ فيه محذور؛ إذ لو أخذ بالثلاث بشرط لا يلزم منه نقص صلاته، ولو أخذ بالثلاث بشرط شيء يلزم محذور الزيادة، بلا أن يكون الزائد متداركاً للنقص. إذن لا يمكن له أن يأخذ بالشكّ، ولكن لو راعى اليقين بالثلاث لا بشرط فإنّ رعايته لا يمكن إلّا بالوجه الذي قرّره الإمام عليه السلام من الاتمام وإضافة ركعة منفصلة، فإنّها جابرة على تقدير النقص، وزيادة غير مضرّة على تقدير التمامية.

وأمّا إضافة ركعة متّصلة فإنّها من مقتضيات اليقين بشرط لا، والمفروض أنّه لا بشرط كما أنّ الاقتصار على الثلاث المحرزة فقط من مقتضيات اليقين بالثلاث بشرط شيء، فإنّ المفروض أنّ الفريضة رباعيّة، مع أنّ اليقين المتعلّق بالثلاثة يكون لا بشرط، فرعاية مثل هذا اليقين وعدم رفع اليد عنه لا تكون إلّا بما قرّره الإمام عليه السلام.

الوجه السادس: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ[٢] من أنّ ما ذكره الشيخ ـ من الإشكال على الاستدلال بالصحيحة بأنّه يلزم منه مخالفة المذهب ـ غير تامّ؛ إذ معنى دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء هو توسعة الواقع لعدم معقولية التحفّظ على الواقع مع إجزاء شيء آخر عنه، فمعنى إجزاء الصلاة ـ الواقعة فيها زيادة التشهّد والتسليم ـ عن الواقع هو توسعة الواقع، بمعنى أنّ الواجب على المتيقّن هو الصلاة بلا زيادة التشهّد والتسليم، وعلى الشاكّ بين الثلاث والأربع مثلاً هو الصلاة الواقعة

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٤١.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٦٣.

فيها زيادة التشهّد والتسليم، لكن مع التقييد بعدم الإتيان بالركعة الرابعة في الواقع؛ لأنّ المستفاد من الروايات أنّ وجوب الإتيان بالركعة المنفصلة على الشاكّ بين الثلاث والأربع مختصّ بما إذا لم يأت بالرابعة في الواقع، فمن شكّ بين الثلاث والأربع وبنى على الأربع، وتشهّد وسلّم ثمّ لم يأت بالركعة المنفصلة نسياناً، ثمّ انكشف أنّه أتى بالركعة الرابعة ـ ليس عليه شيء، فيكون الموضوع ـ لوجوب الركعة المنفصلة ـ المكلّف المقيّد بأمرين:

الأوّل: كونه شاكّاً.

الثاني: كونه غير آت بالرابعة، فإذا شكّ المكلّف بين الثلاث والأربع فقد حصل أحد القيدين بالوجدان، وهو الشكّ، والقيد الآخر وهو عدم الإتيان بالرابعة يحرز بالاستصحاب لكونه متيقّناً بعدم الإتيان بالرابعة سابقاً، ثمّ شكّ فيه فيحكم بوجوب الإتيان بالركعة المنفصلة. إذن فمقتضى الاستصحاب بملاحظة الأخبار الخاصّة هو الإتيان بالركعة المنفصلة لا الإتيان بالركعة المتّصلة حتّى يكون العمل به مخالفاً للمذهب.

ويمكن الجواب عنه: بأن ما ذكره كلّه مبني على أن تكون دلالة الأمر الظاهري على الإجزاء من باب توسعة الواقع، وهو غير ثابت؛ إذ لعلّه من باب أنّه لا يبقى معه مجال للإتيان بالمأمور به الواقعي من جهة تفويت الغرض منه، كما هو كذلك في مورد الجهر والاخفات.

وهذا الجواب وإن كان متيناً في حدّ نفسه، ولكن في خصوص المورد حيث قال عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء» إنّه في مقام توسعة الواقع بحيث لا يفوت عليه شيء، فيكون الإجزاء من هذه الجهة، لا من جهة أنّه مفوّت لمورد الامتثال، كما في مورد الجهر والاخفات.

. . . . . .

إن قلت: إنّ إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي خلاف مبناه.

قلت: نعم، إنّه على نحو الكبرى الكلّية غير مجزٍ عن الواقع، إلّا أنّه في خصوص المقام مجزٍ، وذلك بصريح قوله عليه السلام: «لا شيء عليك» كما التزم به في باب الطهارة أيضاً.

ومنها: ما ذكره العراقي قدس سره[1] وهو أنّ الاستصحاب لا ينطبق على المورد حتّى على مذهب العامّة القائلين بالبناء على الأقلّ ولزوم الإتيان بالركعة المتّصلة؛ وذلك لاختلال أحد ركني الاستصحاب، وهو الشكّ اللّاحق.

وتوضيحه: إنّ الذي تعلّق به اليقين والشكّ إنّما هو عنوان الرابعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، فإنّه قبل الشروع بهذه الركعة المردّدة يتيقّن بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وبعد الشروع فيها يشكّ في تحقّق الرابعة، فإنّ استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يترتّب عليه أثر شرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب؛ إذ الأثر إنّما يترتّب على واقع الرابعة الذي ينتزع منه هذا العنوان، وهو الذي دائر أمره بين ما هو معلوم الوجود، وما هو معلوم العدم.

والحاصل: إنّ ما هو موضوع للأثر يكون أمره دائراً بين ما هو معلوم الوجود وبين ما هو معلوم العدم فلا يكون مشكوكاً، وما يكون مشكوكاً لا يكون موضوعاً للأثر؛ إذ واقع الركعة الرابعة إنكان ما بيده من الركعة فهو مقطوع الوجود، وإن كان واقع الركعة الرابعة غير متحقّق، وما بيده هو واقع الثلاثة، فهو مقطوع العدم.

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ عدم إمكاننا من تطبيق القاعدة على موردها لا يقدح بتماميّتها، ولعلّ التطبيق تعبّدي.

ومنها: أيضاً ما ذكره العراقي قدس سره[1] من أنّ عدم جريان الاستصحاب في ركعات

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٥٩.

. . . . . .

الصلاة إنّما هو على القواعد، ولو لم يكن لنا أدلّة خاصّة بالبناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة، فإنّ الاستصحاب في الشكّ في الركعات غير جار في حدّ نفسه لا أنّه يجري، وإنّما تمنع من جريانه الأخبار الخاصّة الدالّة على وجوب الاحتياط. والوجه في عدم جريانه هو: إنّ وجوب التشهّد والتسليم على ما يستفاد من الأدلّة مترتّب على رابعيّة الركعة بما هي مفاد «كان» الناقصة لا على وجود الرابعة بمفاد «كان» التامّة، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة بمفاد «ليس» التامّة لا يثبت اتّصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة ليقع التشهّد والتسليم فيها، ويكون المقام نظير استصحاب عدم وجود الكرّ غير المثبت لكرّية الموجود.

إن قلت: يكفي في جريان الاستصحاب مجرّد إثبات عدم الإتيان بالركعة الرابعة؛ لأنّ من آثاره حينئذٍ لزوم الإتيان بها عقلاً من دون حاجة إلى إثباته بمقتضى الاستصحاب.

قلت: إنّه بعد العلم الإجمالي، وتردّد الركعة بين الرابعة والخامسة لا يعلم باتّصافها بالركعة الرابعة ليترتّب عليها وجوب التشهّد والتسليم لاحتمال كون المأتي بها أوّلاً هي الرابعة وهذه خامسة، ومعه لا حكم للعقل بلزوم الإتيان بها، فبعد عدم تكفّل الاستصحاب المزبور لإثبات اتّصاف الركعة بالرابعيّة لا يتمكّن من إتمام هذه الصلاة نظراً إلى الوقوع في محذور التشهّد والتسليم، ومعه لا يبقى مجال لجريانه لعدم ترتّب أثر شرعي عليه، وترتّب أثر عقلي عليه يكون من الأصل المثبت، والاستصحاب لا يثبته.

ثمّ أورد على نفسه ﷺ: بأنّه يمكن الالتزام بحجّية الأصل في خصوص المقام بقرينة تطبيق الإمام عليه السلام الاستصحاب على المورد، فإنّه من جهة حفظ التطبيق عن اللغوية لا بدّ من الالتزام بحجّية المثبت ولو باستكشاف تنزيل آخر في الرتبة السابقة

عن التطبيق المزبور؛ ليترتّب عليه وجوب التشهّد والتسليم المترتّبين على رابعيّة الموجود، فإذا فرضنا قيام دليل بالخصوص على حجيّة الأصل المثبت كما في المقام، وهو تطبيق الإمام عليه السلام الاستصحاب على المورد فإنّه دليل على أنّه يترتّب عليه اللوازم العقلية؛ إذ بعد عدم ترتّب أثر شرعي على استصحاب عدم وجود الرابعة بنحو مفاد «ليس» التامّة، فإنّ تطبيق الإمام الاستصحاب على هذا المورد يكشف عن أنّ قبل تطبيقه عليه السلام الاستصحاب على المورد نزّل الشارع الركعة التي أضاف إليها منزلة رابعة واقعية، فوقع التشهّد والسلام في الركعة الرابعة.

وأجاب عنه: بأنّه لو قلنا بجريان استصحاب عدم الإتيان بالرابعة، وإنّ ما أضاف إليها هي الركعة الرابعة فلازمه عدم جريان استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة؛ إذ المفروض أنّه بعد كشف التنزيل يرتفع الشكّ عن وجود الرابعة، ومعه لا موضوع لاستصحاب عدم الإتيان بالرابعة، فيلزم من جريان استصحاب العدم في الركعة الرابعة عدم جريانه فيها، وما يلزم من وجوده عدمه، فهو محال.

أضف إلى ما ذكره قدس سره: إنّ تطبيق الإمام عليه السلام الاستصحاب على المورد لا يدلّ على حجيّة الأصل المثبت، وذلك لعدم العلم باللغوية كي يتمسّك بدلالة الاقتضاء ويقال: بدلالة التطبيق على المورد بالدلالة الاقتضائية على حجيّة الأصل المثبت، بل وجه التطبيق غير معلوم لنا، وهو لا يضرّ بالاستدلال على الكبرى، كما قد عرفت تفصيله سابقاً.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] بأمرين:

الأمر الأوّل:

إنّه ليس لنا دليل على وجوب وقوع التشهّد والتسليم في الركعة الرابعة حتّى

(١) مصباح الأُصول ٣: ٦١.

نحتاج إلى إثبات كون هذه الركعة التي أتى بها هي الركعة الرابعة ، ويقال : إنّه لا يثبت كون ما بيده هي الرابعة إلّا على القول بالأصل المثبت ، بل غاية ما دلّ عليه الدليل هو مراعاة الترتيب بين أفعال الصلاة بأن يقع الحمد بعد التكبير ، والسورة بعد الحمد ، والركوع بعد السورة ، والسجدة بعد الركوع ، والتشهّد بعد السجدة الثانية من الركعة الرابعة ، والتسليم بعد التشهّد ، ومحصّل هذا الترتيب وجوب الإتيان بالتشهّد والتسليم بعد الركعة الرابعة ، فإذا شكّ المكلّف بين الثلاث والأربع وبنى على الثلاث للاستصحاب وأتى بركعة أُخرى فهو متيقّن بالإتيان بركعة رابعة ، فيجوز له الإتيان بالتشهّد والتسليم ، غاية الأمر أنّه لا يدري أنّه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة ، وهو غير قادح في وقوع التشهّد والتسليم بعد الركعة الرابعة ، وحصول الترتيب .

الأمر الثاني :

إنّه لو سلّمنا أنّه يجب وقوع التشهّد والتسليم في الركعة الرابعة ، ولكن مع ذلك يجري الاستصحاب ، ويحرز أنّ ما بيده هي الركعة الرابعة ؛ إذ هو بعد الإتيان بركعة أُخرى بمقتضى استصحاب عدم الإتيان بالرابعة يتيقّن بكونه في الركعة الرابعة ، غاية الأمر بأنّه لا يدري أنّ الكون في الركعة الرابعة هو الآن ، أو قبل ثلاث دقائق مثلاً ، وخرج عنه فعلاً فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعة ، ويترتّب عليه وجوب التشهّد والتسليم ، ولا يضرّ بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصيّة الكون ، وتكون النتيجة حاصلة بجريان استصحابين : استصحاب عدم الإتيان بالرابعة ، واستصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعة .

فتلخّص : أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في عدد الركعات لولا وجود النصوص الخاصّة الواردة في الشكوك الصحيحة .

. . . . . .

وأورد عليه بعض المحقّقين ﷺ[١] بوجهين:

الأوّل: إنّ المفروض عند هذا المحقّق اشتراط وقوع التشهّد والتسليم في الركعة الرابعة؛ لا وقوعهما حال كون المصلّي في الرابعة فكأنّه وقع خلط بين المطلبين.

الثاني: إنّ هذا الاستصحاب معارض بمثله؛ إذ كما يعلم المكلّف إجمالاً بأنّه في إحدى الركعتين كان في الركعة الرابعة، كذلك يعلم إجمالاً بأنّه لم يكن فيها في إحدى الركعتين، فيجري استصحاب عدم كونه في الرابعة، ويعارض استصحاب الكون فيها.

والجواب عن إشكاله الأوّل:

بأنّه بعد الإتيان بالركعة الرابعة يتيقّن بأنّه في الرابعة وإنّما يشكّ في أنّه خرج منها أم لا فيستصحب بقاءه في الرابعة ويحرز كون ما بيده هي الرابعة بالتعبّد ويأتي بالتشهّد والتسليم فيها.

والجواب عن إشكاله الثاني:

بأنّ عدم كونه في الركعة الرابعة قد انتقض بكونه في الرابعة، ومعه لا يجري استصحاب عدم كونه في الرابعة.

وملخّص الكلام: إنّه لا يتحقّق مورد لكلا الاستصحابين في عرض واحد كي يتحقّق التعارض بينهما؛ إذ هو قبل الإتيان بركعة يجري استصحاب عدم الإتيان بالرابعة فقط، ولا موضوع لاستصحاب بقائه في الركعة الرابعة، وبعد الإتيان بها يقطع بدخوله في الرابعة، وإنّما يشكّ في بقائه فيها، ومعه لا موضوع لجريان استصحاب عدم الإتيان بالرابعة.

---

(١) بحوث ٤: ٧٨.

ومـمّا ذكـرنا [١] ظـهر عـدم صـحّة الاسـتدلال بـموثّقة عـمّار عـن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا شككت فابن على اليقين».

قلت: هذا [٢] أصل؟

قال: «نعم»، فإنّ [٣] جعل البناء على الأقلّ أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً [٤] في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «اجمع لك السهو كلّه

---

[١] من أنّ المراد باليقين في الصحيحة هو اليقين ببراءة الذمّة لا الأخذ باليقين السابق كي ينطبق على الاستصحاب.

[٢] أي البناء على الأقلّ قاعدة كلّية في جميع موارد الشكّ في الركعات.

[٣] هذا جواب عن الاستدلال بالموثّقة، أمّا الاستدلال بها فهو أنّه عليه السلام جعل البناء على الأقلّ أصلاً في موارد الشكّ في الركعات، فهو المرجع عند الشك فيها، وهو مطابق للاستصحاب؛ إذ مقتضاه أيضاً هو عدم الإتيان بالمشكوك، والبناء على المتيقّن، فتكون هي دليلاً على حجيّة الاستصحاب.

وملخّص الجواب عنه إنّ حمل قوله: «فابن على اليقين» على البناء على الأقلّ أمر غير ممكن لكونه معارضاً للأخبار الكثيرة الدالّة على جعل البناء على الأكثر أصلاً فتكون الموثّقة معارضة معها فلا يصلح الاستدلال بها على حجيّة الاستصحاب.

[٤] أي جعل البناء على الأقلّ أصلاً في الموثّقة ينافي ما جعله أصلاً في الأخبار الكثيرة، فإنّ ما جعله أصلاً في الأخبار هو الأخذ بالأكثر، فيقع التعارض بين الموثّقة المذكورة وبين الأخبار التي جعلت الأصل هو الأخذ بالأكثر، فحيث إنّ مضمون الموثّقة موافق لمذهب العامّة، والأخبار الدالّة على الأخذ بالأكثر مخالفة لهم، فتقدّم الأخبار على الموثّقة؛ لأنّ مخالفة العامّة من إحدى المرجّحات، كما سيأتي تفصيله في باب التعادل والترجيح.

في كلمتين [٥]: متى ما شككت فابن على الأكثر»[١].

وقوله عليه السلام فيما تقدّم: «ألا أُعلّمك شيئاً» إلى آخر ما تقدّم[٢] [١].

فالوجه فيه [٢]: إمّا الحمل على التقيّة، وإمّا ما ذكره [٣] بعض الأصحاب في معنى الرواية: بإرادة البناء على الأكثر [٤]، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع [٥]

---

[١] وهذا اللفظ يستعمل كناية عن الكلام الجامع الذي يتحقّق بألفاظ قليلة.

[٢] فإنّ المستفاد من هاتين الروايتين أنّ الأصل هو البناء على الأكثر.

[٣] لما بيّن عدم صحّة الاستدلال بموثّقة عمّار على الاستصحاب قال: إنّ الوجه الذي يحمل عليه الموثّقة الدالّة على وجوب البناء على اليقين هو: إمّا الحمل على التقيّة لكونها موافقةً لمذهب العامّة، فإنّها على هذا وإن دلّت على حجيّة الاستصحاب فيكون المراد عدم نقض اليقين السابق بالشكّ، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بها لكونها واردةً في مقام التقيّة.

[٤] أي إمّا حمل البناء على اليقين في الموثّقة على ما ذكره بعض الأصحاب كالنراقي في المستند وصاحب الوسائل في معنى الصحيحة المتقدّمة بأنّ المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأكثر.

[٥] بأن يكون المراد من قوله: «ابن على اليقين» وجوب تحصيل اليقين بفراغ الذمّة بالبناء على الأكثر والتسليم عليه، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط التي تكون جابرة للصلاة على تقدير نقصانها، ولا يضرّ بها على تقدير تماميّتها فيكون مفادها كمفاد قوله عليه السلام: «ألا أُعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء».

[٥] أي بإتيان صلاة الاحتياط التي تنفع على تقدير الحاجة إليها، كما إذا كانت

---

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ٣.

لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضرّ [١] بها على تقدير الاستغناء.

نعم [٢] يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثّقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشكّ في ركعاتها، فهو [٣] أصل كلّي خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو [٤] غير قادح.

صلاته ناقصة.

[١] أي لا تضرّ بالصلاة على تقدير استغنائها عن صلاة الاحتياط بأن تكون صلاته تامّة في الواقع، ففي هذا الفرض تكون صلاته مستغنية عن صلاة الاحتياط.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جواز الاستدلال بالموثّقة على حجيّة الاستصحاب. وملخّصه: إنّ الموثّقة لم تكن مختصّة بباب الشكوك في الركعات كي يقال: إنّ البناء فيها على الأقلّ مخالف للمذهب، فتكون الرواية مطروحة لأجل كونها موافقة لمذهب العامّة، بل هي تدلّ على البناء على الأقلّ في الشكّ بين الأقلّ والأكثر مطلقاً، وقد خرج عنه الشكّ في عدد الركعات، فإنّ البناء فيها على الأكثر وخروجه لا يضرّ بالاستدلال بعمومه في باقي الموارد، فينتج جريان الاستصحاب عند الشكّ إلّا الشكّ في عدد الركعات، وهذا بخلاف الصحيحة المتقدّمة، فإنّها مختصّة بباب الشكوك في الركعات، فالبناء على الأقلّ فيها يكون مخالفاً للمذهب. إذن فتكون الموثّقة صالحة للاستدلال بها على الاستصحاب دون الصحيحة.

[٣] أي البناء على اليقين السابق قاعدة كلّية يؤخذ بها في موارد الشكّ، ففي كلّ مورد شكّ فيه بعد اليقين، فحكمه هو البناء على اليقين السابق إلّا في عدد ركعات الصلاة، فإنّ البناء فيه على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم.

[٤] أي خروج الشكّ في عدد الركعات عن الأصل الكلّي غير مضرّ بالتمسّك به،

لكن يرد عليه [١]: عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشكّ، ولا المتيقّن السابق على المشكوك اللّاحق، فهي [٢] أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها [٣] لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم [٤].

فإنّ العامّ حجّة في ما عدا المخصّص، وكذلك المطلق حجّة في ما عدا المقيّد.

[١] أي يرد على كون الموثّقة لبيان الأصل الكلّي - وهو البناء على الأقلّ إلّا ما خرج عنه بالدليل، وهو الشكّ في عدد الركعات - أنّ الموثّقة ليس فيها ما يدلّ على أنّ المراد من اليقين هو اليقين السابق على الشكّ حتّى يصير المعنى: إذا شككت فابن على اليقين السابق على الشكّ، وأيضاً ليس فيها ما يدلّ على أنّ المراد منه المتيقّن السابق على المشكوك اللّاحق حتّى يصير المعنى: إذا شككت فاجر حكم المتيقّن السابق على المشكوك اللّاحق.

[٢] أي موثّقة عمّار.

[٣] تعليل للأضعفية، أي إنّما كانت موثّقة عمّار أضعف دلالة من الرواية الآتية؛ لأنّ الموثّقة يحتمل فيها إرادة إيجاب العمل بالاحتياط بأن يكون المراد من قوله: «ابن على اليقين» هو وجوب العمل بالاحتياط بالبناء على الأكثر، والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم، بخلاف الرواية الآتية، فإنّها صريحة في وجوب الأخذ بالقين السابق، ولا يحتمل فيها إرادة وجوب الاحتياط، فتكون الموثّقة لأجل هذا الاحتمال أضعف دلالة من الرواية الآتية.

[٤] لعلّه إشارة إلى أنّ الموثّقة مطلقة ولا وجه لتخصيصها بالشكوك في عدد الركعات، ومجرّد احتمال إرادة إيجاب العمل بالاحتياط لا يسقطها عن الظهور في كونها لبيان الأصل الكلّي، فيؤخذ بها فيما عدا التخصيص.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ هو عدم صحّة الاستدلال بالموثّقة لإثبات حجيّة الاستصحاب؛ لأنّ المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيها منفصلة، فإنّ الداعي له إلى حمل الموثّقة على هذا المعنى كون الحمل على الأقلّ مخالفاً للمذهب.

أقول: تارة نبحث عنها من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا من حيث السند فناقش فيه سيّدنا الأُستاذ[1] بأنّ إسناد الصدوق إلى إسحاق بن عمّار ضعيف، وأمّا الأُستاذ الأعظم[2] فقال: إنّ طريقه إليه صحيح، ومنشأ الخلاف بينهما وقوع إسماعيل بن عيسى في الطريق بأنّه هل هو إسماعيل الثقة أو غيره، والحقّ مع الأُستاذ الأعظم ﷺ.

وأمّا من حيث الدلالة فأورد عليه شيخنا الأعظم بما عرفت من أنّ الحديث لا يرتبط بالاستصحاب، بل هو ناظر إلى بيان حكم الشكّ في الركعات.

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ بأنّ الرواية لم ترد في بيان حكم الركعات، ولا قرينة فيها على المدّعى المذكور، وإنّما نقلها أصحاب الحديث في الباب المشار إليه، وهو لا يدلّ على كون الرواية ناظرة إلى بيان حكم الركعات، بل هي قاعدة كلّية في باب الصلاة وغيره ممّا شكّ فيه، هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ الظاهر من الحديث أنّ الموضوع المفروض في الحديث عنوان اليقين، وقد رتّب عليه حكم بأنّه إذا شككت فابن على اليقين، فاليقين لا بدّ من فرض وجوده فلا يرتبط بحكم باب الشكوك في الركعات، فإنّ الحكم هناك تحصيل اليقين بالبراءة.

---

(١) آراؤنا ٣: ٤٤.

(٢) معجم الرجال ٣: ٦٣.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[1].

وتوضيح ما ذكره دام ظلّه أنّ قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» أمر بالبناء على اليقين الموجود لا أنّه أمر بتحصيل اليقين، ولو كنّا نحن وهذه الموثّقة لنقول بالإتيان بالمشكوك فيها متّصلة، فتكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب في كلّ مورد تيقّن فيه سابقاً وشكّ فيه لاحقاً، غاية الأمر أنّه في الشكّ في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الإتيان بالمشكوك فيها منفصلة؛ للأخبار الخاصّة.

وممّا ذكرنا قد ظهر ما فيما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أنّه لا دلالة في الموثّقة على إرادة اليقين السابق على الشكّ، ولا المتيقّن السابق المشكوك كي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب، لما عرفت من أنّ الأمر بالبناء على اليقين في مورد الشكّ بقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» أمر بالبناء على اليقين الموجود سابقاً، وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق فيه.

وكذا احتمال كون الرواية ناظرة إلى قاعدة اليقين غير سديد، فإنّ اليقين في قاعدة اليقين لا يكون موجوداً فعلاً لسريان الشكّ إليه، والظاهر من الحديث تحقّق عنوان اليقين في ظرف تحقّق الشكّ، وفي زمان ترتّب الأثر عليه، حيث قال: «إذا شككت فابن على اليقين»؛ لما عرفت من أنّ الظاهر من الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشكّ أمر بالبناء على اليقين الموجود، فتحصّل أنّ الموثّقة تصلح أن تكون دليلاً على الاستصحاب، ولا تكون راجعة إلى بيان حكم الشكّ في الركعات، كما أنّها لا ترتبط بقاعدة اليقين.

---

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»، وعدّها المجلسي ـ في البحار[1] ـ في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلّية.

أقول: لا يخفى أنّ الشكّ واليقين لا يجتمعان [١] حتّى ينقض أحدهما بالآخر، بل لا بدّ من اختلافهما: إمّا في زمان نفس الوصفين [٢]، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثمّ يشكّ يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

---

[١] أي لا يجتمعان في متعلّق واحد في آن واحد؛ لأنّهما متضادّان، بل باعتبار خصوصية فيهما متناقضان؛ لأنّ اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، والشكّ يعتبر فيه احتمال الخلاف، وبين هاتين الخصوصيّتين تناقض، وإن كانت النسبة بين اليقين والشكّ المتخصّصين بهما هو التضادّ، وكيف كان لا يمكن اجتماع اليقين والشكّ لشخص واحد في آن واحد بالنسبة إلى شيء واحد حتّى ينقض أحدهما بالآخر.

[٢] مع اتّحاد متعلّقهما، فإنّ عدالة زيد يوم الجمعة ـ في المثال ـ متعلّق اليقين والشكّ، لكن زمان حصول القطع بها مغاير لحصول الشكّ فيها، فإنّ زمان حصول القطع بها هو يوم الجمعة، وزمان حصول الشكّ فيها يوم السبت، فإنّه في يوم السبت شكّ في أنّ قطعه بعدالة زيد يوم الجمعة هل كان موافقاً للواقع أم كان جهلاً مركّباً؟ وهذا الشكّ يسري إلى اليقين ويزيله، ولذا يسمّى بالشكّ الساري، وهذا مورد قاعدة اليقين.

وملخّص الكلام: إنّه يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمان الشكّ واليقين

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢.

وإمّا في زمان متعلّقهما [١]، وإن اتّحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشكّ -في زمان هذا القطع- بعدالته في يوم السبت، وهذا [٢] هو الاستصحاب، وليس [٣] منوطاً بتعدّد زمان الشكّ واليقين -كما عرفت في المثال [٤]- فضلاً عن تأخّر الأوّل [٥] عن الثاني.

مع اتّحاد زمان المشكوك والمتيقّن، وأمّا الاستصحاب فيعتبر فيه اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك، سواء اختلف زمان الشكّ واليقين أم لا.

[١] أي لا بدّ من اختلاف زمان متعلّق القطع والشكّ، بأن يكون زمان المتيقن مغايراً لزمان المشكوك، وإن اتّحد زمان القطع والشكّ، فإنّ زمان القطع والشكّ في المثال المذكور متّحد، وهو يوم السبت لكن زمان المقطوع وهو عدالة زيد يوم الجمعة، وزمان المشكوك يوم السبت.

[٢] أي هذا الذي يكون زمان المقطوع والمشكوك متغايرين هو مورد الاستصحاب.

[٣] أي ليس الاستصحاب دائراً مدار تعدّد زمان الشكّ واليقين، ولا فرق فيه بين أن يكون اليقين في حدوثه مقدّماً على الشكّ من حيث الزمان أو مؤخّراً عنه، أو يكونا متقارنين في الزمان. نعم، إنّ قاعدة اليقين في حدوثه منوطة بتعدّد زمان الشكّ واليقين، كما عرفت.

[٤] فإنّ زمان الشكّ واليقين في المثال متّحد وهو يوم السبت. والحاصل: أنّ الاستصحاب غير مشروط بتعدّد زمان الشكّ واليقين. نعم، مشروط بتعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، كما هو كذلك في المثال، فإنّ زمان المتيقّن هو يوم الجمعة، وزمان المشكوك هو يوم السبت، وزمان اليقين والشكّ هو يوم السبت.

[٥] أي عن تأخّر زمان الشكّ عن زمان اليقين، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون زمان الشكّ مقدّماً على زمان اليقين بأن تأخّر حدوث اليقين عن حدوث

وحيث إنّ صريح [١] الرواية اختلاف زمان الوصفين ،

الشكّ ، كما لو شكّ في عدالة زيد في يوم السبت واستمرّ الشكّ إلى يوم الأحد ، وفي يوم الأحد حدث اليقين بعدالته في يوم الجمعة ، ففي يوم الأحد له متيقّن سابق وهو عدالة زيد يوم الجمعة ، ومشكوك لاحق وهو عدالته في يوم السبت .

ويمكن أن يكون زمان الشكّ مؤخّراً على زمان اليقين بأن كان مبدء حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ ، كما إذا تيقّن بعدالة زيد في يوم السبت ، ثمّ شكّ فيها في يوم الأحد .

ويمكن أن يتقارن حدوثهما ، ومثاله ما ذكر في المتن . والحاصل : إنّ الذي يعتبر في الاستصحاب اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد مع سبق المتيقّن على المشكوك ، ولا فرق فيه بين أن يكون حدوث الشكّ مؤخّراً عن حدوث اليقين ، أو مقدّماً عليه ، أو مقارناً معه .

[١] فإنّ الصراحة مستفادة من لفظ « كان » حيث قال : « من كان على يقين فأصابه شكّ ... » ، ومن حرف الفاء الدالّة على الترتيب ، فإنّ قوله : « كان » صريح في أنّ اليقين كان في زمن سابق ، ثمّ عرض عليه الشكّ ، وكذلك الفاء الدالّة على الترتيب تدلّ على اختلافهما في الزمان ، وأنّ اليقين حصل أوّلاً ثمّ حصل الشكّ ، كما هو مقتضى الترتيب .

وقال المحقّق الآشتياني[١] : إنّ الصراحة استفيدت من الفاء الظاهرة في التعقيب ، ومراده من الصراحة الظهور القويّ .

وقال المحقّق العراقي[٢] : إنّ الصراحة استفيدت من لفظ « كان » .

---

(١) بحر الفوائد : ٣٦ .

(٢) نهاية الأفكار ٤ : ٦٣ .

وظاهرها [١] اتّحاد زمان متعلّقهما تعيّن [٢] حملها على القاعدة الأُولى،

وحاصل الإشكال: هو أنّ الروايتين ـ بقرينة اشتمالهما على لفظ «كان» الظاهر في اختلاف زمان الوصفين، وتعاقبهما ـ ظاهرتان في الانطباق على قاعدة اليقين لا الاستصحاب، فإنّ المعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان متعلّق الوصفين، مع جواز اتّحاد زمان الوصفين، وفي قاعدة اليقين يكون المعتبر اختلاف زمان الوصفين مع وحدة زمان متعلّقهما، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثمّ شكّ يوم السبت في عدالته في ذاك الزمان، فيتعيّن حمل الروايتين على قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

[١] أي ظاهر الرواية اتّحاد زمان متعلّق اليقين والشكّ.

قال الآشتياني: أمّا ظهور اتّحاد المتعلّق فإنّما جاء من عدم ذكره، أو غلبة الوحدة.

وقال صاحب الأوثق: إنّ ظاهر اعتبار اختلاف زمانهما هو اعتبار اتّحاد متعلّقهما.

أقول: إنّ ما ذكره الأوثق أنسب؛ لأنّه مع فرض اختلاف زمان اليقين والشكّ لا بدّ أن يكون متعلّقهما متّحداً كي يصدق أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ؛ إذ لو كان متعلّقهما أيضاً مختلفاً لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا معنى لنقض أحدهما بالآخر.

[٢] جواب لقوله: «حيث إنّ...» أي لمّا كان صريح الرواية اختلاف اليقين والشكّ زماناً واتّحادهما متعلّقاً فالمتعيّن حملها على قاعدة اليقين؛ إذ يعتبر فيها اختلاف زمان الوصفين مع وحدة متعلّقهما زماناً، ولا ينطبق على الاستصحاب؛ لأنّه لا يعتبر فيه اختلاف زمان الوصفين، وإنّما المعتبر فيه اختلاف زمان متعلّقهما، أي زمان المتيقّن والمشكوك.

وحاصلها [١]: عدم العبرة بطروّ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء. ويؤيّده [٢]: إنّ النقض حينئذٍ محمول [٣] على حقيقته [٤]؛

---

[١] أي حاصل القاعدة هو عدم الاعتناء بالشكّ في شيء إذا عرض عليه بعد اليقين به، فمن تيقّن بعدالة زيد فصلّى خلفه، ثمّ شكّ في عدالته حينما صلّى خلفه فلا يعتن بشكّه ولا يعيد صلاته، فيكون حاصل معنى الرواية: أنّ من كان على يقين من شيء في زمان ثمّ حصل له الشكّ في زمان آخر بعده في ذلك الشيء فليمض على يقينه ولا يعتن بشكّه، فهذه هي قاعدة اليقين لا الاستصحاب؛ إذ معنى الاستصحاب من كان على يقين في شيء ثمّ حصل له الشكّ في زمان آخر، أو في نفس هذا الزمان في بقاء الشيء، فليمض على يقينه، فتأمّل كي لا يختلط أحدهما بالآخر.

[٢] أي يؤيّد حمل الرواية على قاعدة اليقين، ووجه التأييد هو: أنّه لو حملت الرواية على قاعدة اليقين لكان النقض مستعملاً في معناه الحقيقي؛ إذ معنى نقض اليقين هو رفع اليد عن الآثار المترتّبة على المتيقّن في زمان اليقين، وأمّا رفع اليد عن اليقين في زمان الشكّ، كما هو مورد الاستصحاب، فليس معنى حقيقياً لنقض اليقين، فإنّ من لا يعمل بالاستصحاب لا يصدق عليه أنّه رفع يده عن آثار اليقين المترتّبة عليه في زمان وجوده، بل إنّما هو رفع اليد عن آثاره في زمان الشكّ الذي هو زمن انعدام اليقين.

[٣] أي حينما حمل الرواية على قاعدة اليقين.

[٤] وفي التعبير مسامحة، والمقصود أنّه محمول على أقرب مجازاته؛ لأنّ حقيقة النقض كما سيصرّح به المصنّف هو رفع الهيئة الاتّصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه بعد تعذّر إرادته في المقام رفع اليد عن آثار المتيقّن السابق، التي رتّبها الشاكّ عليه في زمان اليقين، وأمّا رفع اليد عن ترتّب آثار اليقين على المتيقّن في زمان الشكّ فهو ليس من أقرب المجازات.

لأنّه [١] رفع اليد عن نفس الآثار التي رتّبها سابقاً على المتيقّن، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المراد بنقض اليقين فيه [٢] رفع اليد عن ترتيب آثار اليقين في غير زمان اليقين [٣]، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق إلّا [٤] إذا أخذ متعلّقه مجرّداً عن التقييد بالزمان الأوّل.

---

[١] أي إنّما قلنا إنّ كلمة «النقض» ـ حينما حملت الرواية على قاعدة اليقين ـ محمولة على معناها الحقيقي؛ لأنّ نقض اليقين معناه الحقيقي رفع اليد عن الآثار التي تترتّب على المتيقّن في زمان اليقين، وهذا المعنى يناسب قاعدة اليقين؛ لأنّها تدلّ على عدم جواز رفع اليد عن الآثار المترتّبة على اليقين في زمانه.

[٢] أي في الاستصحاب.

[٣] أي في زمان الشكّ، كما إذا صلّى خلف زيد يوم الجمعة معتقداً بعدالته، ثمّ شكّ يوم السبت في عدالته يوم السبت ولم يقتدِ به، فعدم الاقتداء حين الشكّ في العدالة ليس نقضاً لليقين بالشكّ؛ إذ المفروض أنّه لم يبق يقين كي يصدق أنّه نقض يقينه بالشكّ، وهذا بخلاف قاعدة اليقين، فإنّ المراد بنقض اليقين فيها رفع اليد عن آثار اليقين في زمان اليقين، فيكون هذا شاهداً على حمل قوله: «لا ينقض اليقين» على قاعدة اليقين.

[٤] أي لو قطعنا النظر عن تعلّق اليقين بالشيء في الزمان الأوّل، وجعلنا متعلّقه نفس الشيء صحّ إطلاق النقض عليه.

توضيحه: إنّه قد يجعل الزمان الماضي قيداً للمتيقّن فيفرض الشكّ فيه فيقال: من كان على يقين من عدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة فشكّ فيها يوم السبت فليفعل كذا، بأن يكون المقصود تعلّق اليقين بالعدالة الخاصّة، وهي العدالة المقيّدة بيوم الجمعة.

إن شئت فقل: إنّ رفع اليد عن ترتيب آثار اليقين في يوم السبت الذي هو

وبالجملة: فمن تأمّل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعض [١] لها في أدلّة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الرواية [٢]. اللّهمّ [٣] إلّا أن

يوم الشكّ ليس نقضاً له؛ إذ المفروض أنّه انعدم بانعدام قيده، وهو يوم الجمعة.

وقد يجعل الزمان الماضي قيداً لنفس حصول اليقين بأن كان الزمان ظرفاً لحصوله؛ وكان متعلّق اليقين مجرّداً عن الزمان الماضي كقوله: من كان على يقين في زمان سابق في العدالة وشكّ في زمان لاحق فيها فليفعل كذا، فيكون رفع اليد عن آثار اليقين عند الشكّ نقضاً لليقين، وينطبق على الاستصحاب؛ إذ الشكّ في وجود العدالة في يوم السبت شكّ في نفس ما تعلّق به اليقين، حيث إنّ المفروض أنّ متعلّق اليقين نفس وجود العدالة لا العدالة المقيّدة بكونها يوم الجمعة، غاية الأمر أنّ ظرف حصول اليقين كان يوم الجمعة.

[١] كما نسب ذلك إلى الوحيد والقمّي، أي أغمض عن ذكر بعض العلماء هذه الرواية من جملة أدلّة الاستصحاب، ووجه الاغماض هو أنّه ربّما يكون استدلال الأكابر بها موجباً للظنّ بصحّة الاستدلال بها، وإن كانت هي في حدّ نفسها لا تصلح للاستدلال بها.

[٢] من أنّها من أدلّة قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

[٣] استدراك عمّا ذكره من كون الرواية ظاهرة في قاعدة اليقين. وتوضيحه: أنّ استظهار القاعدة من الرواية مبنيٌّ على أمرين:

الأوّل: إنّ دلالة الرواية على تأخّر الشكّ عن اليقين إنّما تكون من جهة كلمتي «كان» و«الفاء» واتّحاد متعلّقهما، ويمكن منع ذلك؛ لأنّ ذكر كلمتي «كان» و«الفاء» في الروايتين ليس من جهة اعتبار تأخّر الشكّ وتقدّم اليقين حتّى يقال بمنافاته للاستصحاب، بل من جهة الغلبة حيث إنّ الغالب في

موارد الاستصحاب تأخّر الشكّ عن اليقين. إذن فلا يكون ذكر كلمتي «كان» و«الفاء» دليلاً على ظهور الرواية في قاعدة اليقين. وهذا الأمر ليس مذكوراً في كلامه كي يكون الاستدراك في كلامه ناظراً إليه.

الأمر الثاني: وهو الذي ذكره الشيخ في المتن وهو أنّ دلالة الرواية على قاعدة اليقين من جهة ظهورها في اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، والاتّحاد المذكور معتبر في قاعدة اليقين، فإنّها إنّما تدلّ عليها إذا كان الزمان الماضي المستفاد من كلمة «كان» قيداً للمتيقّن، مثل قولنا: عدالة زيد في يوم الجمعة إذا كانت متيقّنة كان كذا، فإذا كان قوله: «من كان على يقين فشكّ فيه» من هذا القبيل كان حاصل الرواية: من تيقّن بشيء حاصل في الزمان الماضي، فشكّ في وجود هذا الشيء الكائن فيه فليمض على يقينه، فتكون الرواية حينئذٍ صريحة في اختلاف زمان اليقين والشكّ، مع اتّحاد زمان متعلّقهما، وهو مورد قاعدة اليقين لا الاستصحاب؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فشكّ فيه» هو الشكّ في نفس ما تعلّق به اليقين، وهي العدالة الخاصّة، ولازمه سراية الشكّ إلى اليقين، فإنّ معنى تعلّق الشكّ بالعدالة المقيّدة بالزمان الماضي هو الشكّ في تحقّقه في ذاك الزمان، ولذا يسري الشكّ إلى أصل تحقّق اليقين بالعدالة فتكون الرواية ناظرة إلى قاعدة اليقين، والاستدراك في كلامه قدس سره ناظر إلى هذا الأمر. وملخّصه: أنّ ظهور الرواية في قاعدة اليقين مبنيّ على أن يكون الزمان الماضي قيداً للمتيقّن، وأمّا إذا كان الزمان الماضي ظرفاً لحصول اليقين مثل قولنا: إذا تيقّنت يوم الجمعة بعدالة زيد كان كذا، فتكون معنى الرواية على هذا: من تيقّن في الماضي بشيء فشكّ فيه في اللّاحق فلا بدّ أن يفعل كذا، وهذا المعنى ينطبق على الاستصحاب؛ إذ مع تجريد متعلّق اليقين عن الزمان الماضي تعلّق الشكّ ببقاء المتعلّق، فتنطبق

يقال ـ بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين [١] ـ أنّ الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان، فإنّ [٢] قول القائل: «كنت متيقّناً أمس بعدالة زيد» ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيّدة بالزمان الماضي، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه [٣] على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان [٤]، متعلّقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرّداً عن ذلك التقييد [٥] وظاهراً [٦] في تحقّق أصل العدالة في زمان الشكّ، فينطبق على الاستصحاب، فافهم [٧].

الرواية على الاستصحاب. والحاصل: إنّ الرواية مع تجريد متعلّق اليقين عن الزمان الماضي ظاهرة ـ ولو بملاحظة نظائرها ـ في تعلّق الشكّ في البقاء، فتنطبق على قاعدة الاستصحاب.

[١] لا قيداً له، ووجه الظهور هو الفهم العرفي والتبادر.

[٢] هذا شاهد على أنّ الزمان الماضي المستفاد من قوله: «من كان» ظرف لليقين بالعدالة لا أنّه قيد له.

[٣] أي لم يلاحظ الزمان الماضي على وجه التقييد لمتعلّق اليقين كي يكون مورداً لقاعدة اليقين.

[٤] أي الشكّ فيما بعد الزمان الذي حصل اليقين بعدالة زيد فيه.

[٥] أي عن تقييد المتعلّق بالزمان الماضي.

[٦] أي المتيقّن المجرّد عن التقييد بالزمان الماضي يكون ظاهراً في أنّ أصل العدالة تحقّق في زمان الشك، فإنّ الشكّ ليس في تحقّقه، بل يكون في بقائه.

والحاصل: إنّه إذا لوحظت العدالة في المثال مجرّدة عن كونها يوم السبت، فالشكّ فيها يوم الأحد ليس شكّاً في أصل تحقّقها، بل الشكّ تعلّق ببقائها، وهو ينطبق على الاستصحاب.

[٧] لعلّه إشارة إلى أنّ تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان يوجب صحّة تعلّق

ثمّ لو سلّم [١] أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع ،

الشكّ بالبقاء ، وإمكان انطباق الرواية على الاستصحاب ، لكن لا يوجب لها ظهوراً في ذلك ؛ إذ المفروض أنّه على هذا الفرض ، كما يصحّ تعلّق الشكّ بالبقاء ، كذلك يصحّ تعلّقه بأصل تحقّق اليقين السابق ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

[١] هذا جواب عن إشكال مقدّر ، وحاصله : إنّ قاعدة العمل باليقين وعدم الاعتناء بالشكّ لا يمكن الالتزام بها على إطلاقها ؛ لأنّ الإجماع قائم على عدم الاعتناء باليقين عند عروض الشكّ عليه ، فالرواية على تقدير دلالتها على قاعدة اليقين لا يؤخذ بها لكونها مخالفة للإجماع .

وأجاب عنه المصنّف بوجهين :

الوجه الأوّل : إنّ كون الأخذ بإطلاق القاعدة مخالفاً للإجماع يوجب رفع اليد عن إطلاقها بهذا المقدار ، ويؤخذ بها في المقدار الباقي الذي لم يقم الإجماع على خلافه ، فلو قام إجماع على عدم جواز الاقتداء بشخص عند الشكّ في عدالته ، فنأخذ بالإجماع هنا ونرفع اليد عن القاعدة بهذا المقدار ، ولكن نأخذ بها بالنسبة إلى الأعمال التي تترتّب على العدالة حين اليقين بعدالته ، فلا يعيد ما مضى من صلاته التي أتى بها حين العلم بها ، ولذا يترتّب الأثر على العمل بفتواه أو بشهادته حين العلم بعدالته . ولا يترتّب الأثر عليهما حين الشكّ فيها بالإجماع .

الوجه الثاني : إنّ الأخذ بقاعدة اليقين وعدم الاعتناء بالشكّ بعد اليقين إنّما هو في فرض عدم التذكّر لمستند قطعه السابق والأخذ بالقاعدة بهذا المقدار لا يكون مخالفاً للإجماع ؛ لأنّ الإجماع قائم على عدم الاعتناء باليقين عند تذكّره لفساد مستند قطعه السابق والتفاته بأنّ المستند المذكور لا يكون قابلاً لإفادة القطع ، فنحكم بإخراج هذه الصورة فقط عن قاعدة

أمكن [١] تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتّبها حال اليقين به [٢]، كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص، أو العمل بفتواه، أو شهادته، أو تقييد [٣] الحكم بصورة عدم التذكّر لمستند القطع السابق، وإخراج [٤] صورة تذكره والتفطّن لفساده، وعدم [٥] قابليّته لإفادة

اليقين بالإجماع، وأمّا صورة عدم التذكّر لمستند قطعه فيعمل بها لعدم انعقاد الإجماع على خلافها.

[١] جواب لقوله: «لو سلّم» أي أمكن تقييد القاعدة بأن يقال: إنّ اليقين السابق لا ينقض بالنسبة إلى الأعمال التي رتّبها حال اليقين بالمتيقّن، كالاقتداء به حال العلم بعدالته، فلا ينقض اليقين السابق بالنسبة إلى اقتدائه عند الشكّ، أي لا يحكم بإعادته، وكذا لا يحكم بفساد العمل بفتواه التي عمل بها عند العلم بعدالته، وكذا لا يحكم بفساد شهادته التي شهد بها عند العلم بعدالته، ولكن لا يجوز الاقتداء به، والعمل بفتواه والأخذ بشهادته عند الشكّ فيها بالإجماع، وهذا هو الوجه الأوّل من جوابه.

[٢] أي بالمتيقّن كالعدالة.

[٣] هذا هو الوجه الثاني من جوابه، أي يقيّد الحكم بمقتضى قاعدة اليقين بصورة...

[٤] عطف على قوله: «تقييد الحكم» أي يحكم بإخراج صورة تذكّره لفساد مستند قطعه عن أدلّة حجيّة القاعدة بالإجماع.

إن قلت: إنّ مع تبيّن فساد مستند قطعه يقطع بخلاف ما قطع به أوّلاً لا أنّه يشكّ كي يتمسّك بالقاعدة.

قلت: إنّ العلم بفساد مستند قطعه يوجب زواله، ومعه يشكّ في المتيقّن السابق لا أنّه يعلم بخلافه.

[٥] أي إخراج صورة تذكّره بأنّ المستند المذكور لا يكون قابلاً لإفادة القطع،

القطع، لكنّ الإنصاف: إنّ الرواية [١] ـ سيّما بملاحظة قوله عليه السلام: «فإنّ [٢] اليقين لا ينقض بالشك»، وبملاحظة [٣] ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ ظاهره [٤] مساوقته لها ـ

وهو غفل عن تلك الجهة، وحصل القطع منه بالعدالة، مثلاً.

[١] أي رواية الخصال.

[٢] حيث إنّه ظاهر في التعليل ـ الذي هو مساوق للتعليل الوارد في الصحيحة السابقة ـ، وقد عرفت أنّه كان ظاهراً في الاستصحاب، وهذا التعليل أيضاً مساوق له، فيكون ظاهراً فيه، فتكون الرواية ـ بملاحظة هذا التعليل المساوق لسائر الأخبار الدالّة على الاستصحاب ـ ظاهرة في الاستصحاب.

[٣] أي رواية الخصال بملاحظة الصحاح المتقدّمة.

[٤] أي ظاهر قوله: «لا ينقض اليقين» مساوق لرواية الخصال، فهي بقرينة كونها مساوقة لسائر أخبار الاستصحاب تكون ظاهرة في الاستصحاب.

والحاصل: إنّ الرواية بملاحظة قرينتين ظاهرة في الاستصحاب:

الأولى: قوله: «فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ» حيث إنّه مساوق للتعليل الوارد في رواية الخصال، أضف إليه: أنّه تعليل بأمر ارتكازي، وهو أنّ اليقين السابق لا ينقض بالشكّ اللّاحق مطلقاً، فهذا التعليل قرينة لظهور الرواية في الاستصحاب.

الثاني: إنّها مساوقة لسائر أخبار الاستصحاب كقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، فوحدة السياق من القرائن الموجبة لكون هذه الرواية أيضاً ظاهرة فيما كانت الصحاح ظاهرة فيه.

هذا بناء على ما اشتهر بينهم من أنّ الأخبار بمنزلة كلام متكلّم واحد يكشف بعضها عن بعض، وإن اختلفت مصادرها.

ظاهرة [١] في الاستصحاب، ويبعد حملها [٢] على المعنى [٣] الذي ذكرناه.

هذا، لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى؛ لتضعيف العلّامة له في الخلاصة، وإن [٤] ضعف ذلك التضعيف باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري ـ المعروف عدم قدحه [٥] ـ، فتأمّل [٦].

---

[١] خبر لقوله: «إنّ الرواية»، أي حيث إنّ هذه الرواية مساوقة لسائر الأخبار الدالّة على حجيّة الاستصحاب فتكون هي أيضاً دالّة على حجيّته.

[٢] أي حمل هذه الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام.

[٣] وهو قاعدة اليقين.

[٤] كلمة «إن» وصلية، أي وإن ضعف تضعيف العلّامة؛ لأنّ العلّامة استند تضعيفه إلى تضعيف ابن الغضائري الذي هو معروف بين الرجاليّين بأنّ تضعيفه غير قادح.

[٥] أي عدم قدح تضعيف ابن الغضائري.

[٦] لعلّه إشارة إلى أنّه يمكن أن يكون لتضعيف العلّامة مستند آخر غير تضعيف ابن الغضائري.

«التحقيق»

وملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره ـ بعد ذكر الروايتين ـ أنّه يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمان الشكّ واليقين بأن تيقّن أوّلاً بعدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة، ثمّ شكّ بعده في نفس عدالته في يوم الجمعة، ولكن لا يعتبر ذلك في الاستصحاب؛ إذ من الممكن أن يحصل اليقين والشكّ في زمان واحد، فإنّ المعتبر فيه كون المتيقّن سابقاً على المشكوك فيه، وأمّا اليقين والشكّ فقد يكونان متقارنين في الحدوث، كما إذا حصل اليقين في الحال بأنّ زيداً كان عادلاً في يوم الجمعة، وفي نفس الزمان

. . . . . .

حصل الشكّ في بقاء عدالته ، والسرّ فيه أنّ الشكّ في الاستصحاب متعلّق ببقاء ما تيقّن به ، فيتعدّد متعلّق اليقين والشكّ ، فلا بأس باجتماع الوصفين في زمان واحد ، وهذا بخلاف قاعدة اليقين ، فإنّ الشكّ فيها يتعلّق بأصل ما تيقّن به ، فيتّحد متعلّق اليقين والشكّ ، فلا يكاد يجتمع الوصفان في زمان واحد ، فإنّه ﷺ ـ بعد بيان امتناع اجتماع وصفي اليقين والشكّ في شيء واحد في آن واحد ، وأنّ تعلّق الشكّ واليقين بشيء واحد لا يصحّ إلّا باختلاف زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلّق أو باختلاف زمان المتعلّق مع وحدة زمانهما ـ قال : إنّ صريح الروايتين اختلاف زمان وصفي اليقين والشكّ وظاهرهما وحدة المتعلّق ، كما ذكرنا توضيحه ، فتنطبق الروايتان على قاعدة اليقين ، ولا تدلّان على حجيّة الاستصحاب . ثمّ استشكل ﷺ فيما ذكره بأنّ الظاهر من الرواية كون الزمان الماضي ظرفاً لليقين ، وتجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان ، فتنطبق الرواية على الاستصحاب .

وذكر في ذيل كلامه أنّ الرواية ظاهرة في الاستصحاب ؛ لأنّها تكون في سياق الأخبار المتقدّمة الدالّة على الاستصحاب .

وأُجيب عنه بوجوه :

الأوّل : ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الروايتين ، وإن كانتا ظاهرتين في اختلاف زمان اليقين والشكّ ، ولكن مجرّد ذلك لا يوجب تعيّن حملها على قاعدة اليقين ، فإنّ المتداول في التعبير عن الاستصحاب أيضاً هو ذلك ، إلّا أنّ المراد من اليقين هو المتيقّن ، ومن الشكّ هو المشكوك ، فيكون المراد سبق المتيقّن على المشكوك ؛ فإنّ اليقين طريق إلى المتيقّن ، والمتداول في التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ ، لما بين اليقين والمتيقّن من نحو الاتّحاد ، وكذا بين الشكّ والمشكوك ، فليس المراد من الرواية سبق زمان اليقين

على الشكّ كي تنطبق الرواية على قاعدة اليقين، بل المراد هو سبق المتيقّن على المشكوك فيه فتنطبق على الاستصحاب.

الثاني: ما نسب إلى الميرزا الشيرازي الكبير ﷺ وذكره صاحب الكفاية ﷺ في حاشيته على الرسائل[١] من أنّ الزمان قيد في قاعدة اليقين، وظرف في الاستصحاب، وحيث إنّ الأصل في الزمان هو الظرفية فكونه قيداً يحتاج إلى إثبات، ولم يدلّ دليل على كون الزمان قيداً في المقام، فالمتعيّن كونه ظرفاً، فتكون الرواية دليلاً على حجيّة الاستصحاب، دون قاعدة اليقين.

الثالث: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ[٢] من أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» هو الاستصحاب؛ لأنّه أمر بالبناء على اليقين الموجود، نظير قوله عليه السلام: «فابن على اليقين»، وليس في مورد قاعدة اليقين يقين فعليّ حتّى يؤمر بالبناء عليه..

الرابع: ما ذكره المحقّق العراقي[٣] من أنّ خصوصية الكون في السابق ليس بملاك التقييد، بل بملاك الغلبة، كما أنّ خصوصية الكون في الحجور من جهة الغلبة.

الخامس: ما ذكره المحقّق العراقي[٤] أيضاً من أنّا نمنع أن يكون مثل قوله: «من كان على يقين» دالّاً على وجود اليقين في الزمان السابق، بل أقصى ما يقتضيه هي الدلالة على مجرّد السبق الشامل للزماني والرتبي وغيرهما، نظير سبق العلّة على المعلول، والموضوع على حكمه، كقولك: ادخل البلد؛ فمن كان عالماً فأكرمه، ومن كان عاصياً فاضربه، فإنّ السبق المستفاد في المقام أيضاً سبق رتبيٌّ بالقياس إلى الحكم الذي هو وجوب المضيّ عليه.

---

(١) و (٢) مصباح الأُصول ٣: ٦٦.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ٦٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٦٣.

ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: «كتبت إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان [١] هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية، وافطر للرؤية»[(١)]، فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار ـ برؤية هلالي رمضان وشوّال ـ على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم [٢] إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ،

والجواب عن الأوّل: بأنّ حمل اليقين على المتيقّن، والشكّ على المشكوك، خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلّا إذا لم يمكن أخذ نفس عنوان اليقين والشكّ في الموضوع.

والجواب عن الثاني: إنّ الزمان ليس قيداً حتّى في قاعدة اليقين، والفرق بينهما أنّ متعلّق الشكّ في الاستصحاب هو البقاء، ومتعلّق الشكّ في قاعدة اليقين هو الحدوث.

والجواب عن الرابع: إنّ كلّ قيد يؤخذ في موضوع الحكم، فالظاهر منه أنّه دخيل في الموضوع، وحمله على الغلبة يحتاج إلى دليل، فيبقى الوجه الثالث والخامس، والظاهر أنّهما سالمان عن الإشكال، ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الرواية ضعيفة السند؛ لوقوع قاسم بن يحيى في سندها.

[١] تارةً يشكّ في أنّه هل هذا اليوم من شعبان أو من رمضان؟ وأُخرى يشكّ في أنّه هل هو آخر رمضان أو أوّل شوّال؟

[٢] خبر لقوله: «فإنّ تفريع...»، وتقريب الاستدلال بها: إنّ الإمام عليه السلام حدّد وجوب الصوم برؤية هلال رمضان، ووجوب الإفطار برؤية هلال شوّال بعد قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»، فإنّه كبرى، وقوله: «صم للرؤية، وافطر

---

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

أي مزاحماً به. والإنصاف: إنّ هذه الرواية [١] أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب،

للرؤية» صغرى، والإمام عليه السلام فرّع الصغرى على الكبرى، فهذا التفريع والتحديد لا يستقيم إلّا أن يراد من قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» أنّ اليقين السابق لا ينقض بالشكّ اللّاحق، ولا يكون اليقين السابق مدخولاً به، فيكون معنى الرواية: لا تصم فيما شككت في أنّه أوّل رمضان، استصحاباً لليقين بعدم وجوبه، ولا تفطر فيما شككت في أنّه آخر رمضان استصحاباً لوجوب الصوم، وفي قوله -: فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار - إشارة إلى الجواب عن إشكال مقدّر.

والإشكال هو: أنّه يحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ»، بيان قاعدة الاشتغال، أي اليقين باشتغال الذمّة بالصوم لا يزاحمه الشكّ في البراءة.

والجواب عنه: إنّ التفريع لو كان منحصراً بقوله عليه السلام: «افطر للرؤية» لكان للاحتمال المذكور مجال، لكنّه عليه السلام فرّع الصوم أيضاً على الرؤية؛ فإنّ الصوم للرؤية لا ينطبق على الاشتغال؛ إذ المراد منه عدم وجوب الصوم في يوم الشكّ من شعبان أو من رمضان، بل هو ينطبق على استصحاب عدم وجوب الصوم عليه.

والحاصل: أنّ بيان الكبرى الكلّية بقوله: «اليقين لا يدخله الشكّ». ثمّ، تفريع الصوم والافطار عليها لا يتمّ إلّا بإرادة قاعدة الاستصحاب من الكبرى الكلّية.

[١] أي مكاتبة القاساني أظهر دلالة على الاستصحاب من الأخبار المذكورة في هذا الباب؛ لعدم ورود الإشكالات الواردة على سائر الأخبار عليها من كون

إلّا أنّ سندها غير سليم[١].

هذه [١] جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح [٢] منها، وعدم صحّة الظاهر منها [٣]، فلعلّ الاستدلال بالمجموع [٤] باعتبار [٥] التجابر والتعاضد.

اللام للعهد وغيره.

[١] أي الأخبار المذكورة (كلّ الأخبار التي اطّلعت عليها من الأخبار التي استدلّ بها على حجيّة الاستصحاب).

[٢] وهي الصحاح الثلاث لزرارة، وموثّقة عمّار؛ إذ الصحيحة الأُولى والثانية يحتمل فيهما كون اللام في اليقين للعهد، والصحيحة الثالثة يحتمل أن يراد من اليقين فيها: اليقين ببراءة الذمّة، وكذا موثّقة عمّار.

[٣] كمكاتبة القاساني ورواية الخصال المتقدّمة.

[٤] أي الاستدلال يكون بمجموع الروايات لا بكلّ واحدة منها منفردة كي يقال: إنّ الصحيح منها غير ظاهر في الدلالة على الاستصحاب، والظاهر منها ضعيف السند.

[٥] أي الاستدلال بالمجموع يتمّ لأنّ الظنّ الحاصل من المجموع لا يكون أقلّ مرتبة من الظنّ الحاصل من خبر واحد، وإن كان كلّ منها لا يتمّ الاستدلال بها، إلّا أنّ الاستدلال بالمجموع لا بأس به؛ لأنّ ضعف سند غير الصحيح منها ينجبر بالصحيح، ودلالة غير الصحيح تعاضد دلالة الصحيح، فالسند الضعيف مجبور بالسند الصحيح، والدلالة الضعيفة متعاضدة بالقوّية، أي الدلالة القوية تساعدها، فتكون الضعيفة أيضاً قوية.

---

(١) إذ القاساني لم يوثّق.

. . . . . .

«التحقيق»

وملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ: إنّ هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب دلالة، إلّا أنّ سندها ضعيف.

وأورد عليه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[١] من أنّ المراد من اليقين في هذه الرواية ليس هو اليقين السابق، بل المراد منه هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم من اليقين بدخول شهر رمضان، ولا يدخل المشكوك فيه في المتيقّن، كما لا بدّ في وجوب الإفطار من اليقين بدخول شوّال، ولا ربط لهذه الرواية بالاستصحاب.

والمحقّق النائيني[٢] أيّد صاحب الكفاية وقال: بأنّه يمكن المنع عن ظهورها في الاستصحاب، فضلاً عن كونها أظهر ما في الباب، فإنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّة على أن يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بأنّ اليوم الذي كان من شعبان لا ينقض، أو اليقين بعدم دخول رمضان لا ينقض، إلّا أنّه يمكن أن يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى أنّ اليقين بدخول رمضان، الذي يعتبر في صحّة الصوم، لا يدخله الشكّ في دخوله، ومعنى أنّه لا يدخله الشكّ هو أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان، وقد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحّة الصوم، وعلى هذا تكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ[٣]: من أنّه لا مجال لتطبيق وجوب الصوم

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٢٩٨.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٣٢.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ٦٦.

والإفطار في الرواية على الاستصحاب ؛ لوضوح أنّ وجوب الصوم ، وكذا الإفطار ، إنّما يكون مترتّباً على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوّال بنحو مفاد كان الناقصة .

ومن المعلوم أنّه بهذا المفاد لا يجري فيه الاستصحاب ؛ لعدم إحراز الحالة السابقة ، فالاستصحاب الجاري في المقام ، وجودياً كان أو عدمياً ، ممحض بكونه على نحو مفاد كان التامّة ، وليس التامّة ، كأصالة بقاء رمضان ، وأصالة عدم دخول شوّال ، وهو بهذا المفاد لم يترتّب عليه أثر شرعي ، بل الأثر الشرعي من وجوب صوم رمضان ووجوب إفطار أوّل يوم من شوّال مترتّب على إثبات كون الزمان المشكوك من رمضان أو من شوّال على نحو مفاد كان الناقصة ، لا على مجرّد بقاء رمضان في العالم وعدم دخول شوّال كذلك ، وبعد ملازمة أحد المفادين للآخر عقلاً ، وعدم تكفّل أصالة بقاء شعبان أو رمضان ، وأصالة عدم رمضان أو شوّال بمفاد « كان » ، و« ليس » التامّتين لإثبات كون الزمان المشكوك من أيّتها يلغو الاستصحابان المزبوران ؛ لعدم ترتّب أثر شرعي عليهما ، ومعه لا يبقى مجال لتطبيق مفاد الرواية على الاستصحاب ، فلا بدّ حينئذٍ من حمل اليقين في الرواية على اليقين بدخول رمضان ودخول شوّال ، وحاصل التحديد بالرؤية فيها : هو اعتبار اليقين بدخول رمضان في وجوب الصوم ، واعتبار اليقين بدخول شوّال في وجوب الإفطار .

والحقّ أنّ ما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﷺ هو الصحيح من أنّ الرواية ظاهرة في الدلالة على حجيّة الاستصحاب ، وما ذكره صاحب الكفاية[١] ، والمحقّق النائيني[٢] ـ من أنّ المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان ، وأنّ وجوب

(١) كفاية الأُصول ٢ : ٢٩٨ .
(٢) فوائد الأُصول ٤ : ١٣٣ .

الصوم موضوعه اليقين بدخول رمضان، ووجوب الإفطار موضوعه هو اليقين بدخول شوّال.

والمراد من قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان ـ غير تامّ؛ إذ لو كان المراد من اليقين ما ذكراه من عدم جواز الصوم في يوم الشكّ، واعتبار اليقين في وجوب الصوم لما كان التفريع بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «وأفطر للرؤية» صحيحاً؛ لأنّ صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان واجب بمقتضى قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية»، مع أنّه لا يكون واجباً بمقتضى ما ذكره المحقّقان؛ لأنّهما يقولان: بأنّ معنى قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يدخل اليوم المشكوك فيه في شهر رمضان، فكيف يصحّ تفريع قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» الدالّ على وجوب صوم يوم الشكّ على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»؛ إذ التفريع إنّما معناه أنّ المتفرّع عليه مترتّب على ما قبله.

وفي المقام بناء على ما ذكراه يكون معنى قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» أنّ يوم الشكّ لا يعدّ من شهر رمضان، ومقتضى قوله عليه السلام: «وافطر للرؤية» أنّه يعد من شهر رمضان حكماً، ويجب فيه صوم شهر رمضان، ولا معنى لأن يكون أحد المتنافيين متفرّعاً على الآخر؛ إذن فيكون المراد من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ، فإذا كان متيقّناً بشعبان فلا يجب عليه الصوم في يوم الشكّ في أنّه آخر شعبان أو أوّل رمضان، وإذا كان متيقّناً برمضان فيجب عليه الصوم في يوم الشكّ في أنّه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فعلى هذا يصحّ التفريع المذكور.

وما ذكره صاحب الكفاية من الروايات الدالّة على عدم صحّة الصوم في يوم الشكّ وإن كان تامّاً، إلّا أنّه لا يصلح أن يكون شاهداً على أنّ هذه الرواية أيضاً

وربّما يُؤيَّد ذلك [١] بالأخبار الواردة في الموارد الخاصّة، مثل: رواية عبدالله بن سنان ـ الواردة فيمن يُعير [٢] ثوبه الذميّ، وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ـ قال: فهل عليَّ أن أغسله؟

فقال عليه السلام: «لا لأنّك أعرته إيّاه، وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه

تدلّ على المعنى المذكور، بل يؤخذ بظاهر هذه الرواية ويحكم بحجّية الاستصحاب، ويؤخذ بظهور تلك الروايات ويحكم بعدم صحّة الصوم في يوم الشكّ من دون تناف بينهما.

وأمّا ما ذكره المحقّق النائيني من استعمال قوله: «لا يدخله الشكّ» في عدم جواز النقض من الغرابة فيدفعه أنّه استعمل في الصحيحة الثالثة أيضاً في هذا المعنى، وهو استعمال متعارف في الروايات، وفي اصطلاح الفقهاء.

وما ذكره المحقّق العراقي قدس سره[1] ـ من أنّ وجوب الصوم، وكذا الإفطار، مترتّب على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوّال بنحو مفاد كان الناقصة، والاستصحاب لا يجري فيه لعدم إحراز الحالة السابقة ـ غير تامّ؛ لأنّ وجوب الصوم موضوعه هو بقاء رمضان، وكون الشخص مكلّفاً وليس موضوعه إثبات أنّ اليوم المشكوك رمضان أو شوّال. إذن فالاستصحاب يجري فيه بلا كلام.

فتلخّص: إنّ هذه الرواية من الروايات التي لا مانع من التمسّك بها على حجيّة الاستصحاب إن لم تكن أظهر الروايات في الباب، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره.

[١] أي يؤيّد مجموع الأخبار المتقدّمة الدالّة على حجيّة الاستصحاب مطلقاً بالأخبار الدالّة على حجيّة الاستصحاب في موارد خاصّة.

[٢] من العارية، أي يعير ثوبه للذمّي.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٦٥.

نجّسه»[١] [١].

وفيها [٢] دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو [٣] سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو [٤] كان المستند

---

[١] من باب التفعيل.

[٢] أي في رواية ابن سنان. وتقريب الاستدلال بها أنّ الإمام عليه السلام حكم بطهارة الثوب، وعلّله بكونه طاهراً سابقاً، والعلّة للحكم بالطهارة هو كونه طاهراً سابقاً، وهذا المعنى ينطبق على الاستصحاب؛ لأنّه عبارة عن إبقاء ما كان؛ لكونه متيقّن الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء.

[٣] خبر لقوله: «أنّ وجه البناء».

[٤] جواب عن سؤال مقدّر.

وحاصله: إنّا لا نسلّم أن يكون حكمه عليه السلام بالطهارة دليلاً على الاستصحاب؛ إذ يحتمل أن يكون الحكم المذكور لأجل قاعدة الطهارة، فتكون الرواية دليلاً عليها لا على الاستصحاب.

وملخّص الجواب: إنّ وجود الحالة السابقة لا دخل له في جريان قاعدة الطهارة، فإنّ موضوعها هو الشكّ فيها فإنّه يكفي في جريانها، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الحكم فيه إنّما هو باعتبار وجود الحالة السابقة، وحكمه عليه السلام بطهارة الثوب لم يكن بعنوان أنّه مشكوك بل بعنوان أنّه مسبوق الطهارة، ولذا علّل الحكم بالطهارة بكونه طاهراً سابقاً، حيث قال: «لأنك أعرته إيّاه وهو طاهر»، فهذا دليل على أنّ حكمه بالطهارة من باب الاستصحاب، ولو كان من باب قاعدة الطهارة لم يحتج إلى التعليل بوجود

---

(١) الوسائل: الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح١.

قاعدة الطهارة لم يكن [١] معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة؛ إذ الحكم في القاعدة [٢] مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصّة باستصحاب الطهارة دون غيرها [٣]، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها [٤] وبين غيرها ممّا يشكّ في ارتفاعها بالرافع.

الحالة السابقة للطهارة.

[١] جواب لقوله: «ولو كان».

[٢] أي في قاعدة الطهارة يكون الحكم بها مستنداً إلى نفس الشكّ في الطهارة لا العلم بالطهارة السابقة أو النجاسة السابقة.

[٣] فيكون الدليل أخصّ من المدّعى، ولأجل ذلك ذكره بعنوان التأييد لا الدليل.

[٤] أي بين الطهارة وبين غيرها ممّا كان له حالة سابقة ويشكّ في ارتفاعها، بأن يقال: إنّ كلّ من قال بجريان الاستصحاب بالطهارة قال بجريانه في غيرها أيضاً من موارد الشكّ في الرافع، ولم يوجد قول بالفصل بينهما، فيكون الاستصحاب حجّة في باب الطهارة بهذه الرواية وحجّة في سائر الموارد بعدم القول بالفصل.

«التحقيق»

ملخّص ماذكره شيخنا الأعظم ﷺ هو أنّ هذه الرواية دالّة على حجيّة الاستصحاب في خصوص باب الطهارة، ويكون حجّة في سائر الأبواب لعدم القول بالفصل.

أقول: إنّ عدم القول بالفصل لا يعدّ من الأدلّة الشرعية فغايته السكوت، وهو ليس بشيء. إلّا أن يرجع إلى الإجماع الذي قد عرفت في محلّه أنّه ليس بحجّة.

ومثل [١]: قوله عليه السلام في موثقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، بناءً [٢] على أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث

نعم، لو ثبت عدم الفصل يتمّ المطلوب، ولكن أنّى لنا إثباته، ولذا قد ذكر رحمه الله هذه الرواية وما بعدها بعنوان التأييد لا بعنوان الدليل.

[١] عطف على قوله: «مثل رواية عبدالله...». والحاصل: أنّ موثّقة عمّار أيضاً من الأخبار الدالّة على حجيّة الاستصحاب في المورد الخاصّ، فتكون مؤيّدة لأخبار الاستصحاب.

[٢] أي دلالة قوله عليه السلام - في موثّقة عمّار: «كلّ شيء....» - على حجيّة الاستصحاب مبنيّة على كون قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» مسوقاً لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته بأن يكون معناه: كلّ شيء كان طاهراً سابقاً تستمر طهارته إلى أن يحصل العلم بالنجاسة، لا لبيان ثبوت الطهارة ظاهراً على الشيء المشكوك طهارته إلى أن يعلم بعدمها؛ إذ على هذا يكون أمد الطهارة منتهياً بالعلم بالنجاسة.

وتوضيح ذلك: أنّ القضيّة المغيّاة قد يقصد المتكلّم بها مجرّد ثبوت المحمول للموضوع، وقد يقصد المتكلّم بها مجرّد الاستمرار، لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه، والمقصود من الموثّقة إذا كان المعنى الثاني، وهو بيان استمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فتكون هي دليلاً على الاستصحاب، وأمّا إذا كان المقصود منها المعنى الأوّل، وهو مجرّد ثبوت الطهارة الظاهرية إلى أن يعلم بالنجاسة، لم يكن فيها دلالة على الاستصحاب، بل تكون هي دليلاً على قاعدة الطهارة.

والفرق بينهما أنّ حجيّة الاستصحاب إنّما تكون بلحاظ الحالة السابقة،

قذارته لا [١] ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

وحجيّة قاعدة الطهارة إنّما تكون بلحاظ كون الشيء مشكوك النجاسة، سواء كانت للطهارة حالة سابقة ولم تلحظ، أم لم تكن لها حالة سابقة، فتكون النسبة بينهما بهذا اللحاظ هو التباين الكلّي؛ إذ ملاك الحجيّة في إحداهما غير ملاك الحجيّة في الأُخرى.

[١] أي بناء على أن لا يكون معنى الموثّقة ثبوت الطهارة الظاهرية للشيء المشكوك، واستمرار هذا الثبوت إلى زمان العلم بعدم الطهارة أي لا يكون معناها كلّ شيء مشكوك الطهارة محكوم بالطهارة حكماً مستمرّاً إلى زمن العلم بعدمها، فإنّه بناءً على هذا تكون الموثّقة دليلاً على قاعدة الطهارة.

وملخّص الكلام: إنّه إذا كان معنى الموثّقة أنّ الشيء المحرز طهارته سابقاً تستمرّ طهارته إلى زمان العلم بارتفاعها، فهي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب، وأمّا إذا كان معناها ثبوت الطهارة ظاهراً على الشيء المشكوك واستمرار هذا الثبوت إلى زمان العلم بارتفاعها فهي تكون دليلاً على قاعدة الطهارة، فالعمدة التأمّل في كلمة «شيء» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» هل المراد بها الشيء المفروض الطهارة واقعاً، أو الشيء المشكوك الطهارة، فعلى الأوّل يكون المراد بقوله: «طاهر» إنشاء بقاء طهارة هذا الشيء المفروض طهارته عند الشكّ في ارتفاعها، فتكون الغاية حينئذٍ غاية للحكم باستمرار الطهارة الثابتة سابقاً إلى العلم بحصول هذه الغاية لا لأصل ثبوت الطهارة؛ إذ أصل الطهارة الواقعيّة ثبت بدليلها على الفرض، وعلى الثاني كان قوله: «طاهر» إنشاءاً لثبوت الطهارة الظاهرية لهذا الشيء مع قطع النظر عن الحالة السابقة، فتكون الغاية غاية لأصل ثبوت الطهارة الظاهرية فلا تكون

فالغاية ـ وهي العلم بالقذارة ـ على الأوّل [١]، غاية للطهارة [٢] رافعة لاستمرارها، فكلّ شيء [٣] محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية [٤] الحكم غير مذكورة

الموثّقة راجعة إلى الاستصحاب.

[١] أي بناء على أنّ الموثّقة مسوقة لبيان استمرار طهارة كلّ شيء يكون العلم بالقذارة غاية للحكم باستمرار الطهارة في الظاهر، وهذا المعنى ينطبق على الاستصحاب؛ إذ المجعول في الاستصحاب أيضاً هو الحكم باستمرار الطهارة في الظاهر، ولا يكون العلم بالقذارة غاية لنفس الطهارة؛ لأنّها أمر واقعي لا يعقل أن يكون العلم غاية لها، فإنّها باقية إلى أن يرفعها رافع. هذا كلّه بناءً على الأوّل.

وأمّا بناءً على الثاني، أي بناء على أنّ الموثّقة مسوقة لبيان الحكم بأصل الطهارة في الشيء المشكوك طهارته من حيث كونه مشكوكاً من غير النظر إلى الحالة السابقة، فالغاية ـ وهي العلم بالقذارة ـ غاية لأصل الحكم بالطهارة، فبوجود العلم بالقذارة يرتفع نفس الحكم بالطهارة لا استمراره؛ لأنّ الملحوظ في الموثّقة على هذا التقدير نفس إنشاء الطهارة للشيء المشكوك، فالغاية المذكورة فيها غاية لنفس إنشاء الطهارة، ولم يلاحظ فيها استمرار كي تكون الغاية غاية له.

[٢] أي غاية لاستمرار الطهارة المحرزة بأدلّتها الخاصّة.

[٣] أي يكون معنى الموثّقة: «فكلّ شيء محكوم...».

[٤] أي إذا كان العلم بالقذارة غاية لاستمرار الطهارة الظاهرية لا لأصل الطهارة، فغاية الحكم الذي دلّ الخبر على استمراره ـ وهو أصل الطهارة ـ غير مذكورة في الخبر؛ لأنّ المذكور فيه ـ وهو العلم بالقذارة ـ غاية لاستمرار الطهارة،

ولا مقصودة [١].

ولا شيء غيره كي يكون غاية لأصل الطهارة.

[١] أي غاية الحكم غير مقصودة من الموثّقة؛ إذ هي على هذا سيقت لبيان غاية الحكم باستمرار الطهارة الظاهرية وهي المقصودة منها، وأمّا غاية أصل الطهارة فإنّها ليست بمقصودة من الموثّقة.

والحاصل: إنّ الحكم بالطهارة عبارة عن جعلها، ونفس الطهارة عبارة عن المجعول، والموثّقة إذا كانت في مقام الحكم بثبوت الطهارة وجعلها كان ظاهرها رجوع الغاية إلى الحكم والتعبّد به لا إلى المتعبّد به وهو الطهارة.

وأمّا إذا كانت الموثّقة في مقام الحكم باستمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوت جعلها، فحيث إنّها لا نظر لها إلى جعل الحكم وإنّما المنظور بيان استمرار الحكم الثابت، فتدلّ بالالتزام على إنشاء الاستصحاب، وقد ظهر ممّا ذكرنا معنى قوله: إنّ غاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة.

أمّا أنّها غير مذكورة فلأنّ الغاية المذكورة في الكلام ليست غاية للحكم بثبوت الطهارة وجعلها؛ إذ المفروض أنّها غاية للحكم باستمرار الحكم.

وأمّا أنّها غير مقصودة: فلأنّ المقصود من الغاية المذكورة في الموثّقة بيان استمرار الطهارة، ولا يكون غاية الحكم مقصودة منها.

وملخّص الكلام: إنّ كلمة «طاهر» على القول بأنّ الموثّقة دليل الاستصحاب ليست إنشاءً للطهارة كي يكون الغاية المذكورة فيها غايته، بل هي إنشاء لاستمرار ما ثبت سابقاً من الطهارة، فالغاية للمجعول، وأمّا غاية الجعل فغير مذكورة، وأيضاً هي غير مقصودة من الغاية؛ إذ المفروض أنّ المقصود منها أنّها غاية المجعول لا الجعل.

وعلى الثاني [١]: غاية للحكم بثبوتها، والغاية -وهي العلم بعدم الطهارة- رافعة [٢] للحكم، فكلّ شيء [٣] يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته [٤] لا نفسها [٥]، والأصل [٦] في ذلك:

إنّ القضيّة [٧] المغيّاة -سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر [٨] إلى أن يلاقي نجساً،

---

[١] أي الغاية، وهي العلم بالقذارة -بناءً على أنّ الموثّقة مسوقة لبيان أصل الطهارة للشيء المشكوك طهارته- غاية للحكم بثبوت الطهارة.

[٢] خبر لقوله: «والغاية...» أي الغاية، وهي العلم بالقذارة رافعة للحكم بثبوت أصل الطهارة.

[٣] أي يكون معنى الموثّقة -بناءً على أنّ العلم بالقذارة غاية لأصل ثبوت الطهارة- أنّ كلّ شيء مشكوك طهارته يستمرّ الحكم بطهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فالمستمرّ هو أصل الحكم بالطهارة، لا الحكم باستمرارها. والفرق بينهما غير خفي على الفطن.

[٤] أي انقطع إنشاء الطهارة للشيء المشكوك.

[٥] أي لا تنقطع نفس الطهارة المستمرة ظاهراً؛ لما عرفت من أنّ الغاية غاية للحكم بالطهارة لا لاستمرار الطهارة كي يرتفع بها الطهارة المستمرّة ظاهراً.

[٦] أي منشأ الاحتمالين في الرواية.

[٧] أي القضية التي ذكرت لها غاية، كقوله: «هذا الشيء طاهر إلى أن تعلم بقذارته»، فسمّيت هذه القضيّة بالقضيّة المغيّاة باعتبار أنّ الحكم بالطهارة لا يكون مطلقاً، بل له أمد وغاية.

[٨] فإنّ الإخبار عن طهارة الثوب إخبار عن الواقع، أي عن ثبوت الطهارة للثوب

أم كانت [١] ظاهرية مغيّاة بالعلم بعدم [٢] المحمول، كما في ما نحن فيه [٣]ـ قد يقصد المتكلّم [٤] مجرّد ثبوت المحمول للموضوع [٥] ظاهراً أو واقعاً [٦]، من غير ملاحظة [٧] كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد

واقعاً من دون لحاظ كونه مشكوك الحكم، والغاية وهو قوله: «إلى أن يلاقي نجساً» قيد للمحمول، أي لقوله: «طاهر»، فملاقاة النجاسة تكون غاية للطهارة الواقعية.

[١] أي أن كانت القضيّة المغيّاة قضيّة ظاهريّة وتكون إخباراً عن كون الثوب طاهراً ظاهراً، وكانت هذه القضية الظاهرية مغيّاة بالعلم بعدم الطهارة.

[٢] أي بالعلم بعدم الطهارة، فإنّه يحكم بالطهارة الظاهرية ما لم يعلم بعدم الطهارة.

[٣] وهو قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، فإنّه قضيّة ظاهرية مغيّاة بالعلم بعدم الطهارة، أي كلّ شيء مشكوك الطهارة طاهر ظاهراً إلى أن يعلم بالقذارة، فإنّه دالّ على ثبوت الطهارة ظاهراً بلحاظ كونه مشكوك الطهارة، فيكون العلم بعدم الطهارة المساوق للعلم بالقذارة غاية للطهارة الظاهرية ورافعاً لها.

[٤] أي القضيّة المغيّاة قد يقصد المتكلّم منها مجرّد ثبوت المحمول للموضوع من غير لحاظ الحالة السابقة له، بل يكون الحكم المذكور بلحاظ كونه مشكوك الحكم.

[٥] كالحكم بثبوت الطهارة الظاهرية للشيء المشكوك كونه طاهراً.

[٦] كقوله: «الماء طاهر»، فإنّ قصد المتكلّم من هذه القضيّة هو ثبوت المحمول، أي الطهارة للموضوع الواقعي، وهو الماء من دون لحاظ كونه مشكوكاً.

[٧] أي يقصد المتكلّم مجرّد ثبوت المحمول للموضوع من دون لحاظ كون

المتكلّم به [١] مجرّد الاستمرار [٢] لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأوّل [٣] أعمّ من الثاني [٤] من حيث المورد [٥].

إذا عرفت هذا [٦] فنقول: إنّ معنى الرواية: إمّا أن يكون خصوص المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة [٧]،

المحمول ثابتاً للموضوع سابقاً، أم لا ؟

[١] أي قد يقصد المتكلّم بالقضية المغيّاة، والأحسن أن يأتي بالضمير المؤنّث.

[٢] أي مجرّد استمرار الحكم لا أصل ثبوت الحكم بأن يكون مراده من قوله: «كلّ شيء طاهر» أي كلّ شيء مفروغ عن طهارته تستمرّ طهارته إلى أن يحصل العلم بعدمها.

[٣] وهو ما إذا قصد المتكلّم مجرّد ثبوت المحمول للموضوع بعنوان إنّه المشكوك من دون ملاحظة وجود الحالة السابقة له، وهو الذي نسمّيه بقاعدة الطهارة.

[٤] أي ممّا إذا قصد المتكلّم استمرار الحكم إلى حصول الغاية، وهو الاستصحاب.

[٥] لأنّ مورد قاعدة الطهارة هو الحكم بالطهارة بعنوان أنّها مشكوكة الحكم ـ سواء كانت لها حالة سابقة أم لا ـ ومورد الاستصحاب ما إذا لوحظت له حالة سابقة على مبنى المصنّف.

[٦] الذي ذكرناه من أنّه يمكن أن يقصد المتكلّم من القضيّة المغيّاة قاعدة الطهارة، ويمكن أن يقصد منها الاستصحاب.

[٧] إذ يكون معنى الرواية على هذا أنّ كلّ شيء يكون مفروغ الطهارة تستمر طهارته إلى حصول العلم بعدمها.

لكنّه [١] خلاف الظاهر. وإمّا خصوص المعنى الأوّل [٢] الأعمّ منه [٣]، وحينئذٍ [٤] لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده [٥]، إلّا أنّ الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طروّ القذارة له ليس من حيث سبق طهارته [٦]، بل [٧] باعتبار مجرّد كونه مشكوك الطهارة،

---

[١] أي لكنّ المعنى الثاني خلاف ظاهر الرواية؛ لاحتياج ذلك إلى أن يكون المراد من قوله: «طاهر» هو مستمر على الطهارة، وهو خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الجملة إثبات أصل المحمول للموضوع لا استمراره بعد الفراغ عن أصله.

[٢] أي إنّ معنى الرواية إمّا أن يكون خصوص المعنى الأوّل، وهو القصد إلى بيان أصل ثبوت الحكم بالطهارة.

[٣] أي هذا المعنى الأوّل أعمّ من المعنى الثاني الذي هو مورد الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ قاعدة الطهارة أعمّ مورداً من الاستصحاب، وذلك لأعمّية موضوعها، فإنّه عبارة عن الشيء المشكوك، سواء لوحظت له حالة سابقة أم لا، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّ مورده هو فيما إذا لوحظ للمشكوك حالة سابقة.

[٤] أي حينما كان المقصود من الرواية خصوص المعنى الأوّل لم يكن في معنى الرواية دلالة على الاستصحاب.

[٥] أي وإن شمل المقصود من الرواية حينئذٍ ـ وهي قاعدة الطهارة ـ مورد الاستصحاب أيضاً فإنّ ماشكّ فيه بعد العلم بطهارته مورد لقاعدة الطهارة أيضاً، كما أنّه مورد للاستصحاب، ولهذا قلنا: إنّ القاعدة أعمّ مورداً من الاستصحاب.

[٦] كي يكون منطبقاً على الاستصحاب.

[٧] أي بل الحكم بالطهارة بلحاظ أنّه مشكوك الطهارة، ومجرّد وجود الحالة السابقة لا يضرّ بالقاعدة، فإنّ مناط القاعدة هو لحاظ كون الشيء مشكوكاً وإن

فالرواية [١] تفيد قاعدة الطهارة حتّى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري [٢] في مسبوق النجاسة على أقوى [٣] الوجهين الآتيين في باب

كان له حالة سابقة، ومناط الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة.

[١] وهي موثّقة عمّار؛ إذ المستفاد منها ثبوت الطهارة للشيء المشكوك، سواء كان مسبوقاً بالطهارة أيضاً أم لا، فإنّ الشيء بوصف كونه مشكوكاً مصداق لقاعدة الطهارة، وكونه مصداقاً للاستصحاب أيضاً لا يضرّه.

[٢] أي تجري قاعدة الطهارة في مسبوق النجاسة أيضاً؛ لأنّه من مصاديق مشكوك الطهارة، ومجرّد كونه مسبوقاً بالنجاسة لا يمنع من جريان قاعدة الطهارة بعد تحقّق موضوعها، وهو الشيء المشكوك طهارته.

[٣] ربّما يتراءى من ظاهر العبارة أنّ قاعدة الطهارة تجري في مسبوق النجاسة مع وجود الاستصحاب، وهي مقدّمة على الاستصحاب، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ تقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة ممّا لا شبهة فيه، بل مقصوده ﷺ مجرّد جريان القاعدة في مورد الاستصحاب وإن كانت محكومة به في مقابل صاحب الرياض، حيث إنّه منع من أصل جريان قاعدة الطهارة في مورد الاستصحاب.

توضيحه: إنّ في جريان قاعدة الطهارة في مورد استصحاب النجاسة وعدمه وجهين:

أحدهما: ما ذهب إليه صاحب الرياض بأنّ قاعدة الطهارة لا مجال لها في مورد استصحاب النجاسة؛ إذ هي مغيّاة بالعلم بالقذارة، فإنّه حاصل في مورد الاستصحاب؛ إذ المفروض أنّه كان عالماً بالنجاسة وإن لم يكن باقياً بالفعل، والعلم في قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر» أعمّ من العلم السابق واللّاحق لصدقه عليهما معاً، ومع حصول الغاية، أي العلم بالنجاسة، لا يبقى

معارضة الاستصحاب للقاعدة [١].

ثمّ لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشكّ في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه [٢]، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي [٣].

موضوع لقاعدة الطهارة، فإنّ موضوعها الشيء المشكوك نجاسته لا المعلوم، فمورد الاستصحاب خارج عن مورد القاعدة تخصّصاً.

وثانيهما: ما ذهب إليه المصنّف وهو جريان القاعدة في مورد الاستصحاب لتحقّق موضوعها، إلّا أنّ الاستصحاب حاكم عليها، وهذا الوجه هو أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

[١] قال الآشتياني: أنّ ما ذكره الأُستاذ ـ من أنّ الوجهين آتيان في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة ـ وعد لم يف به.

وقال صاحب الأوثق: إنّ هذين الوجهين وإن لم يذكرهما المصنّف في تعارض الطهارة مع استصحاب النجاسة، إلّا أنّه قد ذكرهما في تعارض الاستصحاب مع قاعدة البراءة.

[٢] كعذرة الطير غير المأكول، فإنّه يشكّ في حكم نوع عذرة الطير، ويسمّى هذا بالشبهة الحكمية.

[٣] كما إذا شكّ في أنّ هذا بول أو مائع، وهو ما يسمّى بالشبهة الموضوعية. وتوضيح الكلام في المقام كما في بعض الحواشي: أنّ الشكّ في الطهارة إمّا أن يتعلّق بالحكم الكلّي، أو موضوعه الخارجي، وعلى التقديرين إمّا أن يتحقّق هناك حالة سابقة أو لا؟ فهذه أقسام أربعة، وفي اختصاص مورد الرواية ببعضها، أو عمومه لجميعها، وجوه، بل أقوال:

أحدها: أن يكون موردها أعمّ من الشبهة الحكمية والموضوعية، مع عدم

فعلم ممّا ذكرنا [١]: أنّه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، وفي الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة [٢]؛ إذ لا مانع [٣] عن إرادة الجامع بين الأوّلين، أعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

الحالة السابقة، وهذا محكي عن ظاهر الأكثر.

وثانيها: أن يكون مختصّاً بالشبهة الموضوعية مع عدم الحالة السابقة، وهو ما اختاره المحقّق القمّي.

وثالثها: أن يكون مختصّاً بالشبهة الموضوعية مع تحقّق الحالة السابقة، وهو محكيّ عن جماعة.

ورابعها: أن يكون أعمّ من الجميع، وهو ما اختاره المصنّف.

[١] من عموم الرواية للشبهة الحكمية والموضوعية.

[٢] ملخّص ما ذكره المحقّق القمّي في وجه امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية: هو أنّ المعاني الثلاثة كلّها متغايرة متباينة، فلا يجوز إرادتها جميعاً من إطلاق واحد؛ للزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو ممتنع، ولا جامع بينها كي يستعمل اللفظ في الجامع.

[٣] توضيح ما أجاب به المصنّف عن المحقّق القمّي هو: إنّ قاعدة الطهارة وإن كانت مباينة للاستصحاب؛ إذ الملحوظ والمناط في الأوّل كون الشيء مشكوك الطهارة مع قطع النظر عن حالته السابقة، وفي الثاني كونه مسبوقاً بالطهارة، ولا جامع بين المعنيين، إلّا أنّه لا مانع من إرادة معنى عام شامل لجريان قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية؛ لأنّ المراد من الشيء في قوله: «كلّ شيء لك طاهر» هو الأعمّ من الكلّي الشامل للشبهة الحكمية، والجزئي الشامل للشبهة الموضوعية؛ ضرورة صدقه عليهما بطريق الاشتراك المعنوي، حيث إنّ الشيء موضوع لما هو الأعمّ من الكلّي

نعم [١]، إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين؛ لما عرفت [٢] أنّ المقصود في القاعدة مجرّد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً،

والجزئي، ولا يوجد مانع من إرادة هذا المعنى العامّ هنا إلّا ما توهّمه القمّي ﷺ من اختلاف إضافة الطهارة إلى الأشياء من حيث الحكم والموضوع، أو لزوم استعمال الغاية ـ وهو قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر» ـ في أكثر من معنى واحد، وهو العلم الحاصل من الأدلّة الشرعية، والعلم الحاصل من الامارات الخارجية، نظراً إلى أنّ العلم بالقذارة في الشبهة الحكمية يحصل من الأدلّة، وفي الشبهة الموضوعية يحصل من البيّنة وغيرها من الامارات، وهو كما ترى فإنّ اختلاف الإضافة في الطهارة واختلاف سبب العلم في الغاية لا يكونان موجبين لتعدّد معنى الطهارة والعلم بحيث لا يكون جامعاً بينهما، فإنّه لا مانع من إرادة معنى عام من لفظ الطهارة والعلم شامل للشبهات الحكمية والموضوعية.

[١] لما بيّن تماميّة الرواية ـ وشمولها للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، وعدم تمامية ما ذكره القمّي ـ استدرك عنه إرادة قاعدة الطهارة والاستصحاب معاً من الرواية، وقال: إنّ استعمالها فيهما يوجب استعمال اللفظ في معنيين؛ إذ لا جامع بينهما كي يستعمل اللفظ في الجامع.

[٢] وملخّص ما ذكره في وجه عدم إمكان إرادة قاعدة الطهارة والاستصحاب من الرواية هو: أنّ المناط في قاعدة الطهارة نفس الشكّ في الطهارة، وهو العلّة للحكم بها، والحكم المنشأ فيها هو الحكم بأصل الطهارة، والمناط في الاستصحاب هو اليقين السابق، وهو العلّة للحكم بالطهارة، والحكم المنشأ فيه هو استمرار الحكم.

والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا [١].

---

[١] من استعمال اللفظ في معنيين.

وملخّص الكلام: إنّ في الرواية احتمالات:

الأوّل: أن تكون الرواية دالّة على قاعدة الطهارة فقط، بأن يكون العلم قيداً للموضوع دون المحمول، فيكون معنى الرواية: إنّ كلّ شيء لم تعلم بنجاسته فهو طاهر، وهو المشهور، وصريح كلام شيخنا الأعظم؛ لما عرفت من تصريحه بأنّ كون الرواية دليلاً على الاستصحاب خلاف الظاهر.

الثاني: أن تكون دليلاً على الاستصحاب فقط، بأن يكون معنى الرواية: إنّ كلّ شيء ثبتت طهارته الظاهرية، أو الواقعية، فهي مستمرّة إلى زمن العلم بالنجاسة، وهو الذي قد عرفت تقريبه من الشيخ ﷺ أيضاً بإرادة استمرار الطهارة من المحمول، وهو «طاهر» لا نفس الطهارة، وإن اعترف ﷺ بأنّه خلاف الظاهر.

الثالث: أن تكون دليلاً اجتهادياً واستصحاباً، أي الطهارة الواقعية، والاستصحاب، وهو مختار الآخوند ﷺ في الكفاية.

الرابع: كونها قاعدة واستصحاباً، وهو خيرة الفصول.

الخامس: كونها دليلاً اجتهادياً بأن تدلّ على الطهارة الواقعيّة، وقاعدة بأن تدلّ على الطهارة الظاهرية، واستصحاباً بأن تدلّ على استمرار الحكم الثابت، وهو خيرة صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل، فيكون معنى الرواية على هذا: إنّ كلّ شيء، سواء كان معلوم العنوان ـ كالحجر ـ أو مشكوك العنوان ـ كالمائع المردّد بين الماء والبول ـ يكون طاهراً طهارة واقعية في معلوم العنوان، وطهارة ظاهرية في مشكوك العنوان، وأنّ هذه الطهارة الواقعية أو الظاهرية مستمرّة إلى زمان العلم بالنجاسة، فإنّ كلمة «كلّ شيء»

والفرق بينهما [١] ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما [٢]

شاملة لمعلوم العنوان، ومجهوله، ويكون قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إشارة إلى استمرار الطهارة إلى زمان العلم بالنجاسة.

السادس: أن يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّلية، فيكون العلم المأخوذ غاية طريقاً محضاً، وعلى هذا يكون معنى الرواية نظير قوله: «الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً» في كونه في مقام بيان الحكم الواقعي.

السابع: أن يكون المراد بها الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، بأن يكون المعنى: إنّ كلّ شيء، معلوم العنوان أو مشكوكه، طاهر بالطهارة الواقعية في الأوّل، والطهارة الظاهرية في الثاني إلى زمان العلم بالنجاسة.

[١] أي الفرق بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة ظاهر، فإنّ مناط الاستصحاب هو لحاظ الحالة السابقة، وهو علّة الحكم بالبقاء، ومناط قاعدة الطهارة كون الطهارة مشكوكة، وهو علّة الحكم بها، والحكم المنشأ في قاعدة الطهارة أصل الطهارة، وفي مورد الاستصحاب هو الحكم باستمرار الطهارة.

[٢] أي بين قاعدة البراءة واستصحاب البراءة، فإذا شكّ في حرمة التتن، مثلاً، فبملاحظة كونه مشكوكاً تجري أصالة البراءة، وبملاحظة كون الحالة السابقة فيها عدم الحرمة يجري استصحاب البراءة، فإنّ المناط في قاعدة البراءة نفس الشكّ في التكليف، وهو العلّة للحكم بالبراءة، والحكم المنشأ بأدلّة البراءة هو الحكم بالبراءة عن التكليف، والمناط في الاستصحاب هو اليقين السابق، والحكم المنشأ فيه هو الحكم باستمرار البراءة، ولا جامع بينهما، ومجرّد كون المورد من موارد الاستصحاب أيضاً لا يكفي في تحقّق الجامع.

وقد خفى ذلك [١] على بعض المعاصرين، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً، وأنكر ذلك [٢] على صاحب القوانين فقال [٣]: إنّ الرواية [٤] تدلّ على أصلين:

أحدهما: إنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا [٥] لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني [٦]: إنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا [٧] من موارد الاستصحاب وجزئيّاته، انتهى.

والحاصل: إنّ الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب نظير الفرق بين أصالة البراءة والاستصحاب في عدم وجود الجامع بينهما، وإن شملت أدلّة البراءة مورد الاستصحاب أيضاً.

[١] أي إنّ عدم الجامع بين قاعدة الطهارة والاستصحاب قد خفى على بعض المعاصرين، كالفاضل النراقي.

[٢] أي أنكر امتناع إرادة القاعدة والاستصحاب على صاحب القوانين القائل بعدم إمكان الجمع بينهما.

[٣] أي قال الفاضل النراقي.

[٤] وهي موثّقة عمّار.

[٥] أي هذا الأصل الأوّلي الذي يدلّ على أنّ الحكم الأوّلي للأشياء المشكوك حكمها هي الطهارة ظاهراً، لا تعلّق له بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يدلّ على استمرار الحكم الأوّلي لا على ثبوته ظاهراً.

[٦] أي الأصل الثاني إنّ الحكم المفروغ ثبوته سابقاً مستمرّ...

[٧] أي الأصل الثاني، وهو كون الحكم مستمرّاً إلى زمن العلم بالنجاسة من موارد الاستصحاب ومصاديقه.

أقول: ليت شعري [١] ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة»، فإن كان [٢] هو الحكم المستفاد من الأصل الأوّلي، فليس استمراره [٣] ظاهراً ولا واقعاً مغيّى بزمان العلم بالنجاسة، بل هو [٤] مستمرّ إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أنّ [٥] قوله: «حتّى تعلم»

---

[١] أي لا أدري أنّ النراقي أشار بقوله: «هذا الحكم مستمرّ» إلى ماذا، وانّ المشار إليه أي شيء؟

[٢] أي إن كان المشار إليه هو الحكم الظاهري المستفاد من الأصل الأوّلي للأشياء وهي الطهارة الظاهرية، وإن شئت فعبّر عنه بقاعدة الطهارة.

[٣] أي ليس استمرار الحكم المستفاد من الأصل الأوّلي ـ أعني به قاعدة الطهارة ـ في الظاهر ولا في الواقع، مغيّى بزمان العلم بالنجاسة، بأن يكون معنى الرواية: كلّ شيء محكوم شرعاً بالطهارة إلى حصول العلم بالنجاسة، فإنّ العلم بالنجاسة لا يعقل أن يكون رافعاً للحكم الظاهري المستفاد من قاعدة الطهارة؛ إذ بالعلم ينعدم موضوع الحكم الظاهري، فإنّ عدم العلم ـ الأعمّ من الظنّ غير المعتبر والشكّ ـ مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري، ولا يكون الحكم الظاهري حكماً ظاهرياً إلّا بعد ملاحظة كون موضوعه مقيّداً بعدم العلم، فإذا حصل العلم انعدم الموضوع لا أنّه يكون غاية للحكم بالطهارة.

[٤] أي الحكم الظاهري المستفاد من الأصل الأوّلي كالحكم الواقعي تكون غايته منحصرة بالنسخ، وهو حكم كلّي مستمرّ إلى زمان ورود النسخ عليه؛ إذ ليس غاية الأحكام الكلّية إلّا ذلك. **هذا كلّه في الجواب الأوّل.**

[٥] من هنا شرع في الجواب الثاني عن النراقي. وملخّص جوابه عنه هو: أنّه لو كان المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ» هو انّ الحكم المستفاد من قاعدة

الطهارة مستمرّ، يعني الطهارة الظاهرية المغيّاة بالعلم بالنجاسة مستمرّة إلى زمان العلم بالنجاسة، وعلى هذا يكون موضوع الاستصحاب مجموع الغاية، وهو العلم بالنجاسة، والمغيّى وهو الطهارة الظاهرية، فهو غير تامّ؛ إذ بعد كون قوله: «حتّى تعلم» غاية للحكم المستفاد من قاعدة الطهارة لا يمكن أن يقع غاية للاستصحاب أيضاً، فالطهارة الثابتة بالاستصحاب لا تصلح أن تكون مغيّاة به؛ لأنّ المفروض أنّ الغاية المذكورة وهو قوله: «حتّى تعلم» من قيود الحكم الأوّل المستفاد من قاعدة الطهارة ـ أي الحكم بالطهارة الظاهرية ثابت إلى زمان العلم بالنجاسة ـ، فبعد كون الغاية من توابع الحكم الظاهري من حيث كونها غاية له، بل من مقوّماته، فكيف تكون غاية لاستصحاب هذا الحكم الظاهري أيضاً، فإنّ كونه قيداً للحكم الأوّل المستفاد من قاعدة الطهارة يقتضي تقدّمه على الحكم الثاني الثابت بالاستصحاب، وهو استمرار الطهارة الظاهرية؛ لما عرفت من أنّ الغاية والمغيّى مجموعهما موضوع للحكم المستفاد من الاستصحاب؛ لأنّ قيود الموضوع في مرتبة الموضوع فلا بدّ من تقديمه على المحمول، ومع هذا كونه قيداً للحكم الثاني المستفاد من الاستصحاب معناه أن يكون قيداً للمحمول؛ إذ المفروض أنّ الحكم الثاني في مرتبة المحمول للحكم الأوّل، فإنّه استمرار للحكم الأوّل، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع والمحمول معاً؛ إذ كونه قيداً للموضوع معناه إنّه لا بدّ من تقدّمه على المحمول، وكونه قيداً للمحمول معناه إنّه متأخّر عن الموضوع والمحمول، فهو معنى تقدّم الشيء على نفسه، وكون الشيء متقدّماً ومتأخّراً في زمان واحد مستحيل.

إذا جعل من توابع الحكم الأوّل [١] الذي هو الموضوع للحكم الثاني [٢]، فمن [٣] أين يصير الثاني مغيّى به؟ إذ [٤] لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأوّل المغيّى موضوعاً له [٥].

---

[١] المستفاد من قاعدة الطهارة، وهو أنّ كلّ شيء محكوم بالطهارة الظاهرية.

[٢] المستفاد من الاستصحاب، وهو الحكم باستمرار ما ثبت طهارته ظاهراً، فإنّ الموضوع للحكم المستفاد من الاستصحاب هي الطهارة الظاهرية، أي يحكم بالاستصحاب على استمرار ما ثبت طهارته الظاهرية للأشياء إلى زمان العلم بالنجاسة، فالحكم المستفاد من الاستصحاب هو الحكم باستمرار الطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة، وموضوعه هي الطهارة الظاهرية الثابتة إلى زمن العلم بالنجاسة.

[٣] جواب لقوله: «إذا جعل...»، أي إذا جعل قوله: «حتّى تعلم» من توابع الحكم الأوّل، فكيف يصير الحكم الثاني المستفاد من الاستصحاب مغيّى بقوله: «حتّى تعلم»، فإنّه لا يصلح أن يكون غاية لحكمين طوليين: أحدهما: موضوع للآخر.

[٤] تعليل لما ذكره من أنّ الشيء إذا كان غاية للحكم الأوّل لا يصلح أن يكون غاية للحكم الثاني أيضاً.

[٥] أي لحكم آخر يكون الحكم الأوّل مع غايته موضوعاً له، فإنّ كونه غاية للحكم الأوّل يقتضي تقدّمه على الحكم الثاني؛ لما عرفت من أنّ الحكم الأوّل موضوع للحكم الثاني، وقيد الموضوع في مرتبة الموضوع للحكم الثاني، وكونه غاية للحكم الثاني يقتضي كونه في مرتبة المحمول المتأخّر عن مرتبة الموضوع، والمأخوذ في مرتبة المحمول لا يؤخذ في مرتبة الموضوع، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وفرض الشيء متقدّماً ومتأخّراً في آن واحد.

وإن كان [١] هو الحكم الواقعي المعلوم ـ يعني أنّ الطهارة إذا ثبتت واقعاً في زمان، فهو مستمرّ في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة ـ فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان، فإنّ هذا من بيان أصل قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك [٢]

---

[١] أي إن كان المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ» هي الطهارة الثابتة لموضوع من الموضوعات، ولو بحسب الأصل، فإنّ المراد بقوله: «ثبت واقعاً» يشمل الواقعي الثانوي الثابت بالأصل. ولا يخفى عليك أنّ كون قوله: «حتّى يعلم» في المقام غاية للحكم باستمرار ما ثبت طهارته واقعاً في الظاهر لا إشكال فيه؛ لأنّ الحكم هنا ليس حكماً كلّياً كي يقال: إنّ غاية الأحكام الكلّية ليست إلّا النسخ، فإنّ ما علم طهارته الواقعية سابقاً ويشكّ في بقائها ظاهراً لا ينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية.

وملخّص الكلام: إنّه إذا كان مراده من المشار إليه هي الطهارة الظاهرية الكلّية المستفادة من قاعدة الطهارة فلا يكون العلم بالنجاسة رافعاً له؛ لأنّ رافع الأحكام الكلّية منحصر بالنسخ، وأمّا إن كان المشار إليه هي الطهارة الواقعية الثابتة لشيء وشكّ في استمراره، فلا مانع من كون العلم بالنجاسة غاية للحكم باستمرار هذه الطهارة في الظاهر؛ لأنّ الحكم المذكور حكم جزئي يمكن أن يكون العلم بالنجاسة رافعاً له.

[٢] لا من حيث هو مسبوق بالعلم بالطهارة كي ينطبق على الاستصحاب، وفي بعض النسخ: «فأين هذا» مكان «فإنّ هذا»، ولعلّه أصح، وعليه فمعنى العبارة يصير هكذا، وإن كان المشار إليه هو الحكم الواقعي المعلوم فلا يكون هذا الحكم هو الحكم المستفاد من القاعدة، أي تكون القضية على هذا

ومنشأ الاشتباه [١] في هذا المقام ملاحظة [٢] عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فتخيّل أنّ الرواية تدلّ على الاستصحاب، وقد عرفت [٣] أنّ

مسوقة لبيان وجوب الحكم باستمرار الطهارة المعلومة في الزمان السابق ظاهراً، ولا شيء يدلّ على الأصل الأوّلي، أي قاعدة الطهارة.

والحاصل: إنّ دلالة الرواية على الأصلين مخدوشة، فإنّها على تقدير كون المشار إليه الطهارة الظاهرية وإن دلّت على الأصلين، إلّا أنّ المعنى المذكور لا يناسب الغاية المأخوذة في الرواية، وعلى تقدير كونه الطهارة الواقعية دلّت الرواية على حجيّة الاستصحاب فقط لا قاعدة الطهارة.

[١] أي منشأ اشتباه النراقي في دلالة الرواية، حيث توهّم دلالتها على أصلين.

[٢] خبر لقوله: «ومنشأ» أي إنّه قد لاحظ شمول قاعدة الطهارة لمورد الاستصحاب، فتخيّل أنّ الرواية الدالّة على حجيّة قاعدة الطهارة تدلّ على حجيّة الاستصحاب أيضاً، ولم يتأمّل في أنّ مجرّد اجتماع الموردين في بعض الأخبار لا يصلح أن يجعل أحدهما مصداقاً للآخر، وإنّ الدليل على أحدهما لا يكون دليلاً على الآخر مع تباين المناط فيهما، فإنّ المناط في حجيّة قاعدة الطهارة هو كون الشيء مشكوكاً، والمناط في حجيّة الاستصحاب كون الشيء يقيني الحصول سابقاً، ومع وجود هذا الاختلاف في المناط لا جامع بينهما كي يكون دليل أحدهما دليلاً على الآخر أيضاً.

[٣] أي قد عرفت في الجواب عن النراقي أنّ الرواية تدلّ على طهارة المشكوك طهارته حتّى في مورد استصحاب الطهارة، لكن بلحاظ كونه مشكوكاً لا بلحاظ الحالة السابقة، فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب؛ إذ مجرّد وجود الحالة السابقة لا يوجب كون الرواية دليلاً على الاستصحاب ما لم يكن الحكم بالطهارة بلحاظ الحالة السابقة، والمفروض أنّ الحكم بالطهارة في

دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها [١] على اعتبار الاستصحاب، وإلّا [٢] فقد أشرنا إلى أنّ القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً، كما سيجيئ.

ونظير ذلك [٣] ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات «أصالة الحلّ»

الرواية لم يكن بلحاظها، بل كان بلحاظ كون الشيء مشكوكاً.

[١] خبر لقوله: «إنّ دلالتها»، أي دلالة الرواية على طهارة شيء يمكن استصحابه تغاير دلالتها على حجيّة الاستصحاب.

[٢] أي وإن كانت دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة عين دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة بأن ثبتت العينية، أو الملازمة بينهما لكانت دلالتها على طهارة مستصحب الطهارة عين دلالتها على اعتبار استصحاب النجاسة أيضاً، فلو كان مجرّد وجود الحالة السابقة واجتماع الموردين سبباً لشمول دليل حجيّة القاعدة للاستصحاب أيضاً فلا بدّ أن يقال: إنّ الرواية الدالّة على طهارة المشكوك نجاسته دالّة على حجيّة استصحاب النجاسة، وهو بديهي الفساد، فيعلم من ذلك عدم تماميّة ما ذكره النراقي.

[٣] أي نظير ذلك الاشتباه الصادر من النراقي ما صدر عن صاحب الوافية، فإنّ الأمر قد اشتبه عليه أيضاً، حيث جعل «أصالة الحلّ» من أدلّة اعتبار الاستصحاب، فإنّ منشأ اشتباهه هو شمول «قاعدة الحلّ» لمورد استصحاب الحلّ، بمعنى أنّها تدلّ على حلّية كلّ مشكوك الحلّية ـ سواء كانت له حالة سابقة أم لا ـ، فتخيّل ﷺ أنّ مجرّد شمولها لمورد الاستصحاب يكفي في شمول أدلّتها للاستصحاب أيضاً، والحال أنّ روايات «أصالة الحلّ» تشمل بعمومها مورد استصحاب الحلّ من حيث كونه مشتبه الحكم لا من حيث كونه يقينيّ الحصول سابقاً كي تكون دليلاً على حجيّة الاستصحاب أيضاً.

الواردة في مشتبه الحكم [١] والموضوع في هذا المقام [٢]. ثمّ على [٣] هذا كان ينبغي ذكر أدلّة أصالة البراءة؛ لأنّها أيضاً متصادقة [٤] مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: إنّ الاستصحاب ـ من حيث هو [٥] ـ مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، والحلّ، والطهارة، وإن تصادقت مواردها [٦]. فثبت من جميع

---

[١] أي في الشبهة الحكمية والموضوعية.

[٢] أي في مقام الاستدلال على اعتبار الاستصحاب.

[٣] هذا جواب نقضيّ عن صاحب الوافية، أي لو كانت أدلّة الحلّية دالّة على اعتبار الاستصحاب لأجل عموم القاعدة لمورد الاستصحاب كان ينبغي لصاحب الوافية أن يذكر أدلّة البراءة أيضاً من أدلّة اعتبار الاستصحاب؛ لوجود المناط المذكور في المقام أيضاً، فإنّ أدلّة البراءة تدلّ على عدم التكليف، سواء كانت له حالة سابقة أم لا.

وأمّا الجواب الحلّي فهو: أنّ أدلّة البراءة تدلّ على نفي التكليف بلحاظ كونه مشكوكاً، واستصحاب عدم التكليف يدلّ على نفي التكليف بلحاظ كونه يقينيّاً سابقاً، فلا ربط لأحدهما بالآخر كي يكون دليل أحدهما دليلاً على الآخر أيضاً.

[٤] أي تشمل أدلّة البراءة موارد استصحاب البراءة أيضاً، ولو كانت أدلّة الحلّية من أدلّة الاستصحاب لأجل شمولها لمورده، لكانت أدلّة البراءة أيضاً من أدلّة الاستصحاب لأنّها تشمل لمورده أيضاً.

[٥] أي من حيث المناط والذات.

[٦] بالعموم والخصوص من وجه، فإنّ مجرّد صدقهما في مورد الاجتماع لا يوجب أن يكون الدليل على أحدهما دليلاً على الآخر مع تباين مناطهما.

ما ذكرنا [١]: أنّ المتعيّن حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين [٢]، والظاهر إرادة [٣] القاعدة نظير قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال» ـ؛ لأنّ حمله [٤] على الاستصحاب، وحمل الكلام [٥] على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً، خلاف [٦] الظاهر.

إذ ظاهر الجملة الخبرية [٧] إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله. نعم [٨]، قوله: «حتّى تعلم» يدلّ

---

[١] من عدم وجود جامع بين الاستصحاب، وقاعدة الطهارة كي يكون الدليل على قاعدة الطهارة دليلاً على الاستصحاب.

[٢] إمّا الاستصحاب، وإمّا قاعدة الطهارة، وأمّا حملها على كليهما فلا يساعد عليه أيّ دليل.

[٣] أي إرادة قاعدة الطهارة من الرواية، كما أنّ قوله: «كلّ شيء لك حلال» يدلّ على الحلّية، كذلك هذه الرواية تدلّ على قاعدة الطهارة.

[٤] أي حمل قوله عليه السلام.

[٥] عطف تفسير لما قبله، أي حمل قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» ـ على استمرار طهارة ما علم طهارته ـ خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر منه بيان ثبوت أصل الطهارة.

[٦] خبر لقوله: «لأنّ حمله».

[٧] كقوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر»، فإنّ الظاهر منه إثبات أصل الطهارة للشيء لا إثبات استمراره بعد الفراغ عن كون أصله ثابتاً سابقاً كي ينطبق على الاستصحاب.

[٨] جواب عن إشكال مقدّر، وهو أنّا نسلّم أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» لا يدلّ على حجيّة الاستصحاب، فإنّ الظاهر منه إثبات أصل الطهارة، لكن قوله:

على استمرار المغيّى [١]، لكن المغيّى به [٢] الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمرّ إلى كذا لا [٣] أنّ الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرّ إلى زمن العلم.

«حتّى تعلم» يدلّ على إثبات استمرار الحكم في مورد الفراغ عن ثبوت أصله، وهو يكفي للمدّعى، فإنّه يدلّ على استمرار الحكم، وهو معنى الاستصحاب.

وملخّص الجواب: أنّا نسلّم أيضاً أنّ قوله: «حتّى تعلم» يدلّ على استمرار الحكم لكن نقول ليس كلّ استمرار عبارة عن الاستصحاب، بل المأخوذ في الاستصحاب هو الاستمرار الخاصّ، أي استمرار حكم بعد الفراغ عن ثبوته واقعاً، وأمّا استمرار نفس الحكم الظاهري المنشأ من القضية إلى زمان العلم بالنجاسة فليس هو الاستصحاب قطعاً، بل هو معنى قاعدة الطهارة.

[١] أي الحكم المغيّى بالعلم بالنجاسة.

[٢] أي الحكم المغيّى به يكون نفس الحكم بالطهارة، فيكون معنى الرواية على هذا أنّ الحكم بطهارة المشكوك الذي هو حكم ظاهري باقٍ إلى زمن العلم بالنجاسة، فبالعلم بها ينتهي أمده.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا ينطبق على الاستصحاب؛ إذ فرق بين أن يقال: إنّ هذا الحكم الظاهري باقٍ إلى أن يحصل العلم بالنجاسة، وبين أن يقال: إنّ الحكم الذي ثبت سابقاً يستمرّ بقاؤه إلى أن يحصل العلم بارتفاعه، والثاني هو الاستصحاب دون الأوّل.

[٣] أي لا يكون الحكم المغيّى به استمرار الطهارة الثابتة سابقاً كي يكون دليلاً على الاستصحاب. وملخّص الكلام: أنّه لو كان الحكم المغيّى به استمرار الطهارة السابقة ـ بأن يكون معنى الرواية: إنّ كلّ شيء ثبتت طهارته سابقاً فهي مستمرّة إلى حصول العلم بالنجاسة ـ تكون الرواية دليلاً على حجيّة

الاستصحاب ، ولكنّه ليس كذلك ، بل الحكم المغيّى به نفس الحكم بالطهارة الظاهرية ، فيكون معنى الرواية : أنّ كلّ شيء مشكوك الطهارة طاهر ظاهراً إلى أن يحصل العلم بالنجاسة . إذن فلا تكون الرواية دليلاً على الاستصحاب .

«التحقيق»

ملخّص كلام شيخنا الأعظم ﷺ في تقريب دلالة موثّقة عمّار ـ وهي : «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» ـ على الاستصحاب : أنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّة على كون الموثّقة مسوقة لبيان استمرار طهارة كلّ شيء ثبتت طهارته سابقاً إلى أن يعلم بعروض النجاسة عليه ، وأمّا إذا كانت الموثّقة مسوقة لبيان أنّ كلّ شيء محكوم بالطهارة ظاهراً إلى أن يعلم عدمها بأن كانت في مقام إثبات المجعول ، وهو الطهارة ، فلا تكون دليلاً على الاستصحاب .

والوجه فيه : إنّ القضيّة المغيّاة التي قيّدت بقيد الغاية كقوله : «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» قد يقصد المتكلّم بها مجرّد ثبوت المحمول للموضوع ، وقد يقصد المتكلّم بها مجرّد الاستمرار ، لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه ، والمقصود من الموثّقة إن كان بيان استمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوت أصلها فتكون دليلاً على الاستصحاب ، ولكنّه خلاف الظاهر ، وأمّا إن كان المراد منها بيان ثبوت المحمول للموضوع ، أي ثبوت الطهارة ، ظاهراً للشيء المشكوك فالرواية تفيد قاعدة الطهارة لا استصحابها حتّى في مسبوق الطهارة .

أقول : إنّ من جملة الروايات التي استدلّ بها على حجيّة الاستصحاب روايات تدلّ على طهارة ما لم تعلم نجاسته ، وعلى حلّية ما لم تعلم حرمته ، وهي طوائف ثلاث :

الطائفة الأُولى: ما تدلّ على حلّية كلّ شيء ما لم تعلم حرمته، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[١].

الطائفة الثانية: ما تدلّ على طهارة كلّ شيء ما لم تعلم نجاسته، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر أو نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[٢].

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على طهارة خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته، كقوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»[٣].

ونحن نبحث في مفاد الطائفة الثانية، ويظهر الحال في الباقي بعد وضوح الأمر فيها، فنقول: إنّ فيها سبعة احتمالات:

الأوّل: ما نسب إلى صاحب الحدائق رحمه الله من أنّ المراد منها هو الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّلية، فيكون المراد منها أنّ كلّ شيء بعنوانه الأوّلي طاهر حتّى تعرض النجاسة عليه، وإنّما يكون العلم المأخوذ غاية للحكم بالطهارة طريقياً محضاً، بأن كانت الغاية نفس عروض النجاسة، بتقريب: أنّ المراد من النجس أو القذر في الذيل هي النجاسة أو القذارة الواقعية، فيراد من الطاهر أو النظيف الواقعي منهما، فيكون معنى قوله: «حتّى تعلم أنّه نجس» حتّى تعرض عليه النجاسة.

الثاني: ما نسب إلى المشهور من أنّ المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية، بأن يكون القيد وهو العلم قيداً للموضوع دون المحمول، أي «كلّ شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر».

---

(١) الوسائل: البّاب ٦١ من أبواب الأطعمة والمباحة، ح ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

الثالث: إنّ المراد منها هو الاستصحاب بأن يكون معناها «أنّ كلّ شيء ثبتت طهارته فهي مستمرّة إلى زمن العلم بالنجاسة»، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﷺ في خصوص قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس».

الرابع: إنّ المراد بها جعل الطهارة الواقعية للأشياء، وجعل الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوكة طهارتها.

الخامس: إنّ المراد بها الطهارة الظاهرية والاستصحاب، كما ذهب إليه صاحب الفصول، فيكون معنى الموثّقة: إنّ كلّ شيء مشكوك طهارته فهو طاهر ظاهراً، وطهارته مستمرّة إلى زمن العلم بالنجاسة، وذلك لا يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، بل يكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فيكون المغيّى وهو قوله عليه السلام: «طاهر» دالاً على الطهارة الظاهرية، والغاية دالّة على استصحاب تلك الطهارة إلى زمن العلم بالنجاسة.

السادس: ما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ[1]: من أنّ المراد بها الطهارة الواقعيّة، والاستصحاب بالتقريب السابق.

السابع: ما ذهب إليه صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل من أنّ المراد بها الطهارة الواقعيّة، والظاهرية، والاستصحاب، ويجري جميع ما ذكرنا من الصور والاحتمالات في قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه».

أقول: **أمّا** الاحتمال الأوّل ـ وهو أن يكون المراد من الموثّقة الطهارة الواقعية ـ فهو خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر منها الطهارة الظاهرية، ولا تستفاد منها الطهارة الواقعيّة، سواء كان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» قيداً للموضوع، أو قيداً للمحمول، أمّا إن كان قيداً للموضوع فيكون المراد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه نجس» أنّ كلّ

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣٠٠.

شيء لم تعلم نجاسته فهو طاهر، فيكون الموضوع للطهارة هو الشيء المشكوك. ومن الواضح أنّ الشيء بوصف المشكوك موضوع للحكم الظاهري. وأمّا إن كان قيداً للمحمول فيكون معنى الموثّقة: أنّ الأشياء طاهرة ما دام لم تعلم بنجاستها، أي ما دامت الطهارة مشكوكة فيها، فعلى هذا أيضاً ينطبق معنى الموثّقة على الطهارة الظاهرية؛ إذ هي التي ينتهي أمدها بالعلم بالنجاسة، وأمّا الطهارة الواقعية فهي باقية إلى أن تنسخ.

والحاصل: إنّ فرض العلم بالنجاسة أو القذارة طريقيّاً محضاً خلاف الظاهر، بل الظاهر أنّ الموضوع مركّب منهما.

وأمّا الاحتمال الثاني ـ وهو أن يكون المراد منها الطهارة الظاهرية ـ: فهو الظاهر من الموثّقة وغيرها.

وأمّا الاحتمال الثالث ـ وهو أن يكون المراد بها هو الاستصحاب، كما استظهره شيخنا الأعظم ﷺ من قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر...» ـ: فالجواب عنه:

إنّ الظاهر من الأخبار كقوله: «كلّ شيء لك طاهر» هو جعل الحكم المستمرّ، أي الطهارة الظاهرية للشي المشكوك فيه ما دام مشكوكاً فيه لا استمرار الحكم المجعول؛ إذ ليس الحكم بالطهارة في الخبر بملاحظة الطهارة السابقة حتّى يكون استصحاباً، فليس مفاد الخبر إلّا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشكّ.

وأمّا الاحتمال الرابع ـ وهو أن يكون المراد بها الأعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، بأن يكون المعنى أنّ كلّ شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية، وطاهر بالطهارة الظاهرية ـ فنقول: قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الظاهر منها هو الطهارة الظاهرية، ولا ربط لها بالطهارة الواقعية.

وأمّا الاحتمال الخامس ـ وهو أن يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب

. . . . . .

بالتقريب المتقدّم ـ فالجواب عنه :

بأنّ المستفاد من الموثّقة وغيرها هو إنشاء الحكم المستمرّ وجعله لا استمرار الحكم الثابت سابقاً ، كما سبق تفصيله في كلام شيخنا الأعظم ﷺ .

وأمّا الاحتمال السادس ـ وهو الذي ذكره صاحب الكفاية من دلالة الأخبار على الطهارة الواقعية ، والاستصحاب ـ : فقد ظهر الجواب عنه ممّا ذكرنا سابقاً من أنّ الظاهر منها الطهارة الظاهرية فقط .

وأمّا الاحتمال السابع الذي ذكره صاحب الكفاية في تعليقته على الرسائل من أنّ المراد منها الطهارة الواقعية ، والظاهرية ، والاستصحاب .

فملخّص ما أفاده في تقريب ذلك : إنّ قوله ﷺ : «كلّ شيء لك حلال أو طاهر» ـ مع قطع النظر عن الغاية ـ بعمومه الإفرادي المستفاد من لفظ «كلّ» يدلّ على ثبوت الحلّية والطهارة للأشياء بعناوينها الواقعيّة ، كالماء والتراب ونحوهما ، وعلى ثبوت الحلّية الظاهرية بمقتضى الإطلاق الأحواليّ الشامل لحال الشكّ في طهارة الشيء ، أو حلّيته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية ، فتكون الرواية من جهة المغيّى دليلاً على طهارة الأشياء ، وعلى قاعدتي الحلّية ، والطهارة فيما اشتبهت حلّيته وطهارته من غير محذور اجتماع اللحاظين في استعمال واحد .

وبعبارة أُخرى : إنّه يمكن أن يراد من الموضوع والمحمول في قوله : «كلّ شيء طاهر» الجامع بين الموضوعين والحكمين بأن يراد من الموضوع في الصدر نفس ذات الشيء الملحوظ كونه في مرتبتين تارة في المرتبة السابقة على الحكم بالحلّية أو الطهارة الواقعية ، وأُخرى في المرتبة المتأخّرة عن الشكّ في الحكم ، فيكون الذات بالاعتبار الأوّل موضوعاً للحكم الواقعي ، وبالاعتبار الثاني موضوعاً للحكم الظاهري .

. . . . . .

ويراد من المحمول وهو قوله: «طاهر أو حلال» الجامع بين الطهارتين، أو الحلّيتين، فإذا كانت الطهارة الواقعيّة والظاهرية فردين لطبيعة الطهارة المهملة فلا بأس بإثباتهما بجامع واحد وبجعل واحد، وإن كانت إحديهما في طول الأُخرى، فتكون الطهارة الثابة للذات الملحوظ كونها في رتبة سابقة طهارة واقعية، والطهارة الثابتة لها في المرتبة المتأخّرة طهارة ظاهرية، بلا ورود محذور اجتماع اللحاظين في استعمال واحد في طرف الموضوع أو المحمول أصلاً، غاية الأمر إنّه يحتاج في مقام التطبيق إلى تعدّد الدالّ والمدلول، ولو بجعل الدالّ على موضوع الأولي هو ذات الشيء، وعلى موضوع الثانية إطلاقه وعمومه الأحواليّ. هذا كلّه بالنسبة إلى مدلول المغيّى وهو قوله: «كلّ شيء طاهر».

وأمّا الغاية ـ فهي بقرينة جعلها عبارة عن العلم بالقذارة ـ تدلّ على استمرار الطهارة الثابتة للذات إلى زمن العلم بالقذارة، وهو معنى الاستصحاب.

وأورد عليه المحقّق النائيني بإشكالات:

الإشكال الأوّل:

إنّ الحكم الواقعي والظاهري لا يمكن اجتماعهما في جعل واحد؛ لأنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، وبعد كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي لا يمكن تحقّقهما بجعل واحد، وإلّا يلزم كون المتأخّر عن الشيء بمرتبتين معه في رتبته.

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: إنّ هذا الإشكال لا مدفع له على مبنى المشهور من أنّ الإنشاء إيجاد اللفظ بالمعنى.

وأمّا على مسلكنا: من أنّ الإنشاء إبراز الأمر النفساني فلا مانع من أن يبرز حكمين: يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أوّلاً الحكم الواقعي

لموضوعه، ثمّ يفرض الشكّ فيه فيعتبر الحكم الظاهري، وبعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد.

الإشكال الثاني:

إنّه بناء على إرادة الطهارة الواقعية يكون العلم المأخوذ في الغاية طريقاً، فإنّ الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم، وإنّما يرفع بالنسخ، وبناءً على إرادة الحكم الظاهري يكون العلم المأخوذ في الغاية قيداً للموضوع وغاية له؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ، وغايته العلم، فنتيجة إرادة الطهارة الواقعية والظاهرية معاً لحاظ العلم في الغاية موضوعيّاً وطريقيّاً، ولا يمكن اجتماع الطريقيّة والموضوعيّة في العلم؛ لأنّ معنى الموضوعية ارتفاع الحكم بارتفاع العلم، ومعنى الطريقية عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ القائل بهذه المقالة لا يقول بأنّ العلم غاية للحكم الواقعي والظاهري معاً كي يرد عليه ما يرد، بل يقول: إنّ الطهارة الواقعية والظاهرية مستفادتان من المغيّى، والاستصحاب يستفاد من الغاية، ومعنى هذا الكلام أنّ العلم غاية للحكم بالبقاء والاستمرار، فيكون العلم موضوعيّاً وقيداً للاستصحاب.

الإشكال الثالث:

إنّ إرادة الطهارة الواقعيّة والظاهريّة من الرواية مبنيّة على أن تكون كلمة «طاهر» مستندة إلى الجامع، بأن يراد من الموضوع والمحمول في قوله: «كلّ شيء طاهر» الجامع بين الموضوعين والحكمين، وعلى هذا فقوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر أو نظيف»، وإن كان شاملاً للشيء المشكوك، إلّا أنّه بعنوان أنّه شيء لا بعنوان أنّه مشكوك؛ إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيّة أو الفرديّة التي لا دخل لها في الحكم المستند إلى الجامع.

ومنها: قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»[١]، وهو وإن كان متّحداً مع الخبر السابق [١] من حيث الحكم [٢] والغاية، إلّا أنّ الاشتباه

إذن فلا تشمل الرواية الطهارة الظاهرية؛ لأنّ موضوعها الشيء بما هو مشكوك، وهو لا يكون داخلاً في «كلّ شيء» كما عرفت.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره[٢]: إنّ هذا الإشكال لا دافع له.

الإشكال الرابع:

ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره[٣]: بأنّه من الممتنع استفادة الحلّية والطهارة الواقعية، وقاعدتها ثبوتاً من هذه الروايات، فضلاً عن استفادة المعاني الثلاثة منها؛ وذلك لا لمحذور اجتماع اللحاظين في استعمال واحد في قوله: «كلّ شيء طاهر أو حلال» في طرف الموضوع أو المحمول، بل لامتناع شمول إطلاق المحمول الواحد في إنشاء واحد لمرتبتي الواقع والظاهر، فإنّ الحكم الواقعي بعد ما كان ثابتاً لذات الشيء في المرتبة السابقة على الشكّ بنفسه يستحيل أن يكون شاملاً للمرتبة المتأخّرة عن الشكّ بنفسه.

أقول: إنّ هذا الإشكال يرجع إلى ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره من الإشكال الأوّل.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: إنّ الاحتمال السابع أيضاً غير تامّ، فإنّ الظاهر من هذه الأخبار هي قاعدة الطهارة، لا غير، فتأمّل تعرف.

[١] وهو قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» في موثّقة عمّار.

[٢] والحكم في كلا الخبرين هي الطهارة، والغاية فيهما هو العلم بالقذارة، إلّا أنّ بينهما فرقاً من ناحية أُخرى، أشار إليه بقوله: «إلّا أنّ الاشتباه...».

---

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٧٣.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ٦٩.

في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقّق [١] غالباً [٢].

فالأولى [٣] حملها على إرادة الاستصحاب.

والمعنى: إنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتّى تعلم...، أي تستمرّ طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له،

---

[١] توضيح الفرق بين هذه الرواية والرواية السابقة: هو أنّ الموضوع في كلتا الروايتين هو الشيء المشكوك، وهو على قسمين:

الأوّل: ما يشكّ في نجاسته الذاتية كخرء الحيوان غير المأكول لحمه.

القسم الثاني: ما يشكّ في نجاسته العرضية، والموضوع في الرواية السابقة ما يشكّ في نجاسته بحسب ذاته وخلقته، فيكون معناها: إنّ كلّ شيء يشكّ في نجاسته أو طهارته الذاتية فهو طاهر ظاهراً، فتكون دليلاً على حجيّة قاعدة الطهارة، وأمّا هذه الرواية فيكون الموضوع فيها هو الماء، وحيث إنّ طهارته بحسب الخلقة الأصلية معلومة غالباً، فيحمل الرواية على بيان استمرار الطهارة الثابتة سابقاً، فتكون دليلاً على الاستصحاب.

[٢] إنّما قيّده بالغالب، والحال أنّ الماء كلّه طاهر بحسب خلقته الأصلية؛ إذ ربّما يعرض عليه الاشتباه من غير جهة عروض النجاسة عليه بقاءً، بل من جهة بقاء النجس المعلوم سابقاً، كالماء المتغيّر الذي زال تغيّره بنفسه، فإنّ الشبهة في طهارة هذا الماء ليست من جهة عروض النجاسة، بل من جهة زوالها، فتأمّل.

[٣] أي أنّ الماء حيث كانت طهارته بحسب الخلقة الأصلية معلومة، فالأولى حمل الرواية الدالّة على طهارة الماء على إرادة الاستصحاب؛ إذ المفروض أنّ ثبوت المحمول وهي الطهارة للموضوع، وهو الماء معلوم، ولا يحتاج إلى البيان، فتكون الرواية لبيان استمرار الطهارة فتنطبق على الاستصحاب.

سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه [١] في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي [٢]، كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوء حتّى

---

[١] أي سواء كانت الشبهة حكمية، كالشكّ في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس، فإنّ منشأ الشكّ فيها إمّا إجمال النصّ، أو فقدانه، أو تعارض النصّين، وكذلك الشكّ في نجاسة ماء البئر الملاقي للنجس، فإنّ بيان حكمهما ورفع الشبهة عنهما بيد الشارع.

[٢] بأن كانت الشبهة موضوعيّة، كما إذا شكّ في أنّ الماء الموجود في الإناء هل لاقى النجاسة الخارجية أم لا؟ أو شكّ في أنّ ما لاقاه الماء نجس أم لا؟ والمثال الأوّل يكون الشكّ فيه في أصل الملاقاة، والمثال الثاني يكون الشكّ فيه في نجاسة الملاقى بالفتح بعد إحراز أصل الملاقاة.

«التحقيق»

قد ذكر شيخنا الأعظم رحمه الله: إنّ قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» يدلّ على حجيّة الاستصحاب؛ لأنّ طهارة الماء معلومة، ويكون المراد الحكم ببقائها إلى زمان العلم بالنجاسة.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّا نسلّم أنّ طهارة الماء أمر معلوم إلّا أنّ الحكم بالطهارة ليس مستنداً إلى طهارته السابقة كي تكون الرواية دليلاً على الاستصحاب، بل الحكم بالطهارة إنّما يكون من جهة الشكّ في عروض النجاسة عليه، فتكون هي دليلاً على قاعدة الطهارة.

تستيقن أنّك أحدثت» ودلالته [١] على استصحاب الطهارة واضحة، ثمّ إنّ اختصاص ما عدا الأخبار العامّة [٢] بالقول المختار [٣] واضح [٤]، وأمّا الأخبار العامّة [٥]

---

[١] أي دلالة قوله عليه السلام على حجيّة استصحاب الطهارة واضحة، وجه الوضوح هو أنّ التحذير عقيب قوله عليه السلام: «إذا استيقنت» يدلّ على لزوم الجري على طبق اليقين السابق بالطهارة، وعدم الاعتناء بالشكّ في انتقاضها ما لم يستيقن بالحدث، ولا نعني من الاستصحاب إلّا هذا المعنى، وأمّا وجه التحذير مع أنّه يجوز الإتيان بالوضوء رجاءً، بل هو حسن من باب الاحتياط فلعلّه لدفع الوسواس.

وقال المحقّق العراقي قدس سره[1]: إنّ موردها وإن كان مختصّاً بباب الطهارة ولكنّه بضميمة عدم الفصل بينها وبين غيرها يتعدّى إلى سائر الأبواب.

ويردّ عليه: إنّ العلم بعدم الفصل يحتاج إلى علم الغيب ولا يطّلع عليه إلّا علّام الغيوب ومن ارتضاه.

[٢] وهي الأخبار الواردة في الموارد الخاصّة المتقدّمة كمورد الطهارة.

[٣] وهو القول باعتبار الاستصحاب إذا كان الشكّ في الرافع دون المقتضى.

[٤] لأنّ مورد الأخبار الخاصّة هو ما كانت الطهارة سابقة على الخبث، والحدث، ومن المعلوم أنّ الطهارة إذا حصلت تبقى إلى أن يرفعها رافع، فالروايات الخاصّة موردها مورد الشكّ في الرافع، ولا يتعدّى منه إلى غيره. ولا أقول: إنّ المورد مخصّص بل أقول: إنّها لا تدلّ على أزيد من ذلك.

[٥] التي لا تختصّ بمورد خاصّ، فإنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على حجيّة

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٦٧.

فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها [١] على حجيّة الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه [٢] تأمّل قد فتح بابه [٣] المحقّق الخوانساري في شرح الدروس، توضيحه [٤] أنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية [٥] في نقض الحبل، والأقرب إليه [٦] على تقدير مجازيّته هو رفع الأمر الثابت.

وقد يطلق [٧] على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو [٨] لعدم المقتضى له

الاستصحاب في جميع الموارد.

[١] أي بالأخبار العامّة.

[٢] أي في الاستدلال بالأخبار العامّة في جميع الموارد، سواء كان الشكّ في المقتضى، أو الرافع، تأمّل.

[٣] أي باب التأمّل.

[٤] أي توضيح التأمّل.

[٥] مع بقاء المادة على حالها بعد رفع الهيئة.

[٦] أي الأقرب إلى المعنى الحقيقي، على تقدير تعذّره هو رفع الأمر الثابت، فإنّه أقرب المجازات، فبعد تعذّر الحقيقة وهو رفع الهيئة الاتّصالية يحمل النقض عليه، أي على رفع الأمر الثابت والمستحكم بعد وجود المقتضي له.

[٧] أي قد يطلق النقض على رفع اليد عن الشيء، سواء كان مستحكماً أم لا ؟

[٨] أي سواء كان رفع اليد عن الشيء لأجل المانع من استمراره مع اقتضائه للبقاء والثبات، أو لأجل عدم المقتضى للبقاء والثبات، والأوّل: كالطهارة، فإنّها بنفسها صالحة للبقاء والثبات، بحيث لا تزول إلّا برافع. والثاني: مثل التيمّم، فإنّ بعد وجدان الماء يشكّ في كونه باقياً أم لا ؟ وذلك لأجل الشكّ في اقتضائه واستعداده بأنّه هل يستعد للبقاء بعد وجدان الماء أم لا ؟

-بعد أن كان [١]- آخذاً به، فالمراد من [٢] «النقض» عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه [٣] بعد وجوده. إذا عرفت هذا فنقول [٤]: إنّ الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر [٥] -وهو المعنى الثالث [٦]- ويبقى المنقوض [٧] عامّاً لكلّ يقين، وبين أن يراد من النقض

---

[١] أي رفع اليد عن الشيء بعد كونه آخذاً به مدّة من الزمان، كرفع اليد عن التيمّم لوجدان الماء بعد الأخذ به عند تعذّر الماء.

[٢] أي المراد من النقض ورفع اليد عن الشيء عدم الاستمرار على الشيء السابق...

[٣] أي البناء على عدم الشيء السابق.

[٤] أي بعد تعذّر إرادة المعنى الحقيقي من النقض لعدم كون اليقين من الأجسام المتّصلة أجزائها كي تكون قابلة لرفع هيئتها الاتّصالية، فيدور الأمر بين أن يراد منه رفع الأمر الثابت مع وجود مقتضيه، وبين أن يراد منه مطلق رفع اليد عن الشيء.

[٥] وعلى هذا يكون معنى قوله: «لا ينقض اليقين» لا يترك العمل به، ولا يترك ترتيب الأثر على مقتضاه.

[٦] وهو المجاز الثاني، لما عرفت من أنّ النقض مستعمل في المعاني الثلاثة:

الأول: رفع الهيئة الاتّصالية، وهو معناه الحقيقي.

الثاني: رفع الأمر الثابت، وهو المعنى المجازي الأوّل.

الثالث: مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له، فيكون تفسير النقض بمطلق ترك العمل هو المعنى الثالث للنقض؛ إذا أُريد بالمعنى، الأعمّ من الحقيقي والمجازي، والمعنى الثاني باعتبار أنّه ثاني المجازين.

[٧] وهو اليقين، أي إذا كان المراد من النقض مطلق ترك العمل، فيكون المراد من اليقين أيضاً مطلق اليقين، سواء كان الشكّ في متعلّقه من جهة الشكّ في

ظاهره [١] ـ وهو المعنى الثاني [٢] ـ.

فيختصّ [٣] متعلّقه بما من شأنه الاستمرار والاتّصال المختصّ [٤] بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى [٥]. ولا يخفى رجحان هذا [٦] على الأوّل [٧]؛

المقتضى، أو من جهة الشكّ في الرافع.

[١] وهذا الظهور مع كونه مجازاً بملاحظة كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي.

[٢] وقد تقدّم أنّه أوّل المجازين، أي رفع الأمر الثابت.

[٣] أي إذا كان النقض ظاهراً في المعنى الثاني، وهو رفع الأمر الثابت، فيختصّ متعلّق النقض، وهو اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» باليقين الذي من شأنه الاستعداد للبقاء، فاليقين الذي من شأنه الاستمرار والبقاء يتعلّق بالموارد التي من شأنها الاستمرار والبقاء، كالطهارة، فتكون الرواية دليلاً على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ فيما كان من شأن متعلّق اليقين الاستمرار والبقاء، وإنّما كان الشكّ في ارتفاعه بحدوث الرافع، وعلى هذا تكون الرواية دليلاً على حجيّة الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع.

[٤] أي اليقين الذي من شأنه الاستمرار مختصّ بالموارد التي يوجد فيها الاستمرار كالطهارة المائية.

[٥] أي الاستمرار.

[٦] أي الذي ذكرناه من إرادة رفع الأمر الثابت من النقض، واختصاص اليقين الذي هو متعلّق النقض باليقين الذي من شأنه الاستمرار.

[٧] وهو ما يراد من النقض مطلق ترك العمل، وعموم المنقوض لكلّ يقين، وهو الذي جعله المعنى الثالث للنقض، وكونه أوّلاً بملاحظة تقديمه هنا على هذا المعنى الذي جعله الثاني.

لأنّ [١] الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب [٢] قرينة على اختصاص العام بالأحياء،

---

[١] أي إنّما رجّح احتمال اختصاص اليقين بما من شأنه الاستمرار على احتمال كونه شاملاً لمطلق اليقين، كما هو مقتضى إطلاقه؛ لأنّ الفعل الخاصّ وهو «لا ينقض» يصير مخصّصاً لليقين الذي هو متعلّق الفعل، وشامل لجميع أفراد اليقين بعمومه.

وتوضيحه: إنّ «النقض» في قوله: «لا تنقض اليقين» ظاهر في رفع الأمر الثابت بوجود المقتضى، والشكّ في الرافع؛ لكونه أقرب المجازات، واليقين ظاهر في العموم باعتبار أنّ متعلّقه أعمّ من أن يكون الشكّ في بقائه من جهة بقاء المقتضى، أو حصول الرافع فيصير ظهور الفعل في الخصوص قرينة لتخصيص متعلّقه، ورفع اليد عن ظهور عمومه، ولا يكون الأمر بالعكس بأن يكون عموم المتعلّق قرينة على رفع اليد عن ظهور النقض وحمله على المعنى الأعمّ؛ إذ الخاص عند العرف قرينة على العام لا العكس، فإنّه في الخصوصية أظهر من ظهور العامّ في العموم هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ بناء العرف في محاوراتهم على حكومة ظهور الفعل على ظهور المتعلّق، كما هو كذلك في قوله: لا تضرب أحداً، فإنّه لا إشكال عندهم في الحكم بكون متعلّق الضرب بناءً على ظهوره في المؤذي هو من يقبل لتعلّق الألم والايذاء به، وهو الأحياء، ولا يجعلون عمومه لغير الأحياء قرينة صارفة للضرب عن معناه الظاهر.

[٢] إذ الضرب ظاهر في الايلام والايذاء، فإنّ متعلّقه لا بدّ أن يكون من يقبل لتعلّق الألم والإيذاء به، كالأحياء.

وقوله: «أحد» وإن كان عامّاً للأحياء والأموات، إلّا أنّ ظهور الضرب في الاختصاص بالأحياء مقدّم على ظهور «أحد» في الأعمّ منهم ومن الأموات،

ولا يكون عمومه [١] للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه [٢] كسائر الجمادات.

ثمّ لا يتوهّم [٣] الاحتياج حينئذٍ [٤] إلى تصرّف في اليقين بإرادة المتّقين

فيكون مخصّصاً له بالأحياء.

[١] أي لا يكون عموم «أحد» وشموله للأموات قرينة على إرادة وقوع مطلق الضرب على أحد، سواء كان مؤذياً أم لا.

[٢] أي على «أحد» كإرادة مطلق الضرب إذا تعلّق بالجمادات من الحجر والشجر، أي لا يراد من الضرب معنى الضرب الواقع على الجمادات الذي لا يكون مؤذياً.

[٣] ملخّص التوهّم: إنّ المعنى الثاني، وهو كون النقض بمعنى رفع الأمر الثابت بوجود المقتضي وإن كان أقرب المجازات فيتعيّن إرادته بعد تعذّر حمل النقض على المعنى الحقيقي، لكن إرادته أيضاً في المقام غير ممكن، وذلك لأنّ اليقين يرتفع بالشكّ فلا يبقى أمر ثابت كي لا يجوز رفع اليد عنه.

وملخّص جوابه عنه: هو انّ ارتفاع اليقين بالشكّ قهري على كلّ تقدير، سواء أُريد من النقض المعنى الثاني، وهو رفع الأمر الثابت، أو المعنى الثالث وهو مطلق رفع اليد عن شيء، فنسبة النقض إلى اليقين فاسد على كلّ حال، فليس نقضه في اختيار المكلّف حتّى ينهى عنه الشارع؛ لما عرفت من أنّه يرتفع بعروض الشكّ قهراً، فلا بدّ من التصرّف في ظاهر الكلام على كلّ تقدير، فنقول: إنّ المراد من نسبة النقض إلى اليقين ليس باعتبار نفسه، بل باعتبار متعلّقه. إذن فما ذكره لا يصلح للمنع على حمل النقض على المعنى الثاني، وهو كونه بمعنى رفع الأمر الثابت.

[٤] أي حين إذ بنينا على كون الشكّ الطارئ على اليقين شكّاً من جهة الرافع،

منه ؛ لأنّ التصرّف لازم على كلّ حال [١]، فإنّ [٢] النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير [٣]، بل المراد [٤]: نقض ما كان على يقين منه ـ وهو الطهارة السابقة [٥] ـ أو أحكام [٦] اليقين.

فإنّه بذاته قابل للدوام والبقاء لولا المانع.

[١] سواء حمل اليقين على اليقين الذي له دوام واستمرار، أم حمل على الأعم منه، أي سواء حمل الشكّ الطارى عليه من جهة الشكّ في وجود المقتضي أو لوجود الرافع، كما عرفت تفصيله.

[٢] تعليل لما ذكره من أنّ التصرّف في ظاهر اليقين لازم على كلّ حال، أي النقض الذي هو فعل اختياري وقابل لتعلّق النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين الذي هو لا يكون فعلاً اختيارياً للمكلّف، فإنّه من أوصاف النفس يتحقّق بتحقّق أسبابه ويزول بزوالها من دون مدخلية اختيار المكلّف فيه، فليس نقضه في اختيار المكلّف حتّى يتعلّق النهي به.

[٣] سواء كان اليقين مختصّاً بما من شأنه الاستمرار، أو كان عامّاً لكلّ يقين، وسواء كان الشكّ فيه من جهة المقتضي أو الرافع.

[٤] أي المراد من النقض في قوله: «لا ينقض...» نقض متعلّقه فليست نسبة النقض إلى اليقين باعتبار نفسه، بل إنّما هي باعتبار متعلّقه.

[٥] إن كان المستصحب من الأحكام الشرعية فالمراد من عدم نقض اليقين عدم نقضها كعدم نقض الطهارة السابقة فيما إذا كان المستصحب هي الطهارة.

[٦] إن كان المستصحب من الموضوعات الخارجية، كحياة زيد، فإنّ المراد من عدم نقض حياته المتيقّنة بالشكّ في موته هو ترتّب أحكام اليقين عليه، كوجوب نفقة زوجته، وغيره.

والمراد [١] بـ«أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع [٢] بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلاً [٣] في مدّة اليقين بحياة زيد، بل المراد [٤] أحكام المتيقّن المثبتة له [٥] من جهة اليقين، وهذه الأحكام [٦] كنفس المتيقّن أيضاً [٧] لها استمرار شأني [٨] لا يرتفع إلّا بالرافع، فإنّ [٩] جواز الدخول في

---

[١] جواب عن سؤال مقدّر، وهو: أنّه كما أنّ اليقين ليس أمراً اختيارياً، كذلك حكمه، فإنّه يزول بزوال اليقين، وليس نقض حكم اليقين وعدمه باختيار المكلّف، فإنّ حكمه يترتّب عليه ما دام موجوداً ويزول بزواله قهراً.

والجواب عنه: إنّ المراد من أحكام اليقين أحكام المتيقّن، فمعنى قوله: «لا ينقض اليقين بالطهارة» أي لا ينقض الطهارة، وهي أمر اختياري للمكلّف.

[٢] أي ارتفع الحكم الشرعي بعروض الشكّ؛ لأنّ الشكّ يوجب زوال اليقين، ومع زواله يزول الحكم المترتّب عليه؛ لعدم بقاء الحكم بعد زوال موضوعه.

[٣] بأنّ نذر إعطاء درهم للفقير في كلّ يوم ما دام متيقّناً بحياة زيد، وارتفع اليقين الذي هو جزء الموضوع لوجوب إعطاء الدرهم، فبارتفاع جزء الموضوع يرتفع الحكم قهراً؛ لأنّ الموضوع المركّب ينتفي بانتفاء جزئه، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه.

[٤] أي بل المراد من نقض أحكام اليقين هو نقض الأحكام المترتّبة على المتيقّن الثابتة له من ناحية اليقين.

[٥] أي للمتيقّن.

[٦] المترتّبة على المتيقّن.

[٧] أي كما أنّ المتيقّن له استمرار فكذلك الأحكام المترتّبة عليه.

[٨] أي اقتضائي، فإنّ له اقتضاء الاستمرار فيبقى إلى حصول الرافع.

[٩] مثال لما ذكره من أنّ الأحكام كنفس المتيقّن لها استمرار شأني، أي جواز

الصلاة بالطهارة أمر [١] مستمرّ إلى أن يحدث ناقضها. وكيف كان، فالمراد إمّا نقض المتيقّن [٢]، والمراد به [٣] رفع اليد عن مقتضاه، وإمّا نقض إحكام اليقين -أي الثانية للمتيقّن من جهة اليقين به [٤]- والمراد [٥] حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الامارات إرادة المعنى الثالث [٦] مثل: قوله عليه السلام: «بل ينقض الشكّ باليقين» [٧]، وقوله: «ولا يعتدّ بالشكّ في حال

الدخول وهو الحكم المترتّب على المتيقّن، وهي الطهارة.

[١] خبر لقوله: «إنّ».

[٢] كالطهارة، والحياة.

[٣] أي المراد بنقض المتيقّن رفع اليد عن مقتضى المتيقّن، فالمتيقّن إذا كان الطهارة فمقتضاها جواز الدخول في الصلاة، فمعنى قوله: «لا ينقض اليقين»، أي لا يرفع اليد عن مقتضى المتيقّن الذي هو جواز الدخول في الصلاة.

[٤] فيكون معنى قوله: «لا ينقض اليقين» أنّه لا يرفع اليد عن الأحكام المترتّبة على المتيقّن الذي هو حياة زيد، مثلاً، فالأحكام المترتّبة عليها عبارة عن وجوب النفقة على زوجته، وحرمة التصرّف في ماله، وهكذا.

[٥] أي المراد بالنقض فيما كان المراد من النقض نقض أحكام المتيقّن رفع اليد عن الأحكام المترتّبة على المتيقّن فيكون المراد من قوله: «لا ينقض...» عدم جواز رفع اليد عن أحكام المتيقّن.

[٦] أي مطلق رفع اليد عن الشيء بأن يشمل الشكّ من جهة المقتضى أيضاً.

[٧] كما في الصحيحة الثالثة، فإنّ النقض قد أُسند فيها إلى الشكّ، وهو ليس ممّا له مقتضى للبقاء والاستمرار كي يشكّ في رافعه حتّى يصدق جواز نقضه بالمعنى الثاني، بل المراد من نقض الشكّ مجرّد رفع اليد عنه باليقين السابق، فيكون المراد من صدرها، حيث قال: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»، هو هذا

من الحالات»[١]، وقوله: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية»، فإنّ مورده[٢] استصحاب بقاء رمضان، والشكّ فيه ليس شكّاً في الرافع، كما لا يخفى. وقوله عليه السلام في رواية الأربعمأة: «من كان على يقين فشكّ فليمض[٣] على يقينه فإنّ اليقين لا يدفع[٤] بالشكّ»، وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين»[٥]، فإنّ المستفاد من هذه[٦] وأمثالها: أنّ المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام:

المعنى، أي لا يرفع اليد عن اليقين بالشكّ، ولا يعتنى بالشكّ، وذلك بقرينة المقابلة، وليس معناه رفع الأمر الثابت؛ إذ لا ثبوت للشكّ، وهذا يصير قرينة على أنّ المراد من «النقض» هذا المعنى في سائر الموارد أيضاً.

[١] وهذه الجملة أيضاً تكون قرينة على أنّ المراد من «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو عدم الاعتناء بالشكّ، وعدم جواز رفع اليد عن اليقين بمجرّد الشكّ، وليس معنى النقض رفع الأمر الثابت.

[٢] أي مورد هذا الخبر مورد الشكّ في المقتضى؛ إذ مورده استصحاب بقاء شعبان ورمضان، ومن المعلوم أنّ الشكّ فيهما ليس من قبيل الشكّ في الرافع، حيث إنّ المستصحب فيهما نفس الزمان الذي لا رافع له، بل هو يتجدّد شيئاً فشيئاً.

[٣] فإنّ معنى المضي على اليقين أنّه لا يرفع اليد عنه.

[٤] إنّ الدفع ظاهر في الشكّ في المقتضى، بخلاف الرفع فإنّه ظاهر في الشكّ في الرافع.

[٥] أي لا يرفع اليدعنه فإنّ قوله: «ابن على اليقين» مطلق شامل لمورد الشكّ في المقتضى والمانع.

[٦] أي من هذه الامارات المذكورة.

«إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» [١].

ولكن الانصاف: إنّ شيئاً من ذلك [٢] لا يصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره [٣]؛ لأنّ قوله: «بل ينقض الشكّ باليقين» معناه رفع الشكّ [٤]؛ لأنّ الشكّ ممّا إذا حصل لا يرتفع إلّا برافع [٥].

وأمّا قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ» فقد عرفت [٦] الإشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب، كقوله: «إذا شككت فابن على

---

[١] أي لا يعتنى بالشكّ، ولا ترفع به اليد عن اليقين.

والحاصل: إنّ الروايات العامّة على تقدير ظهور النقض فيها في رفع اليد عن الأمر الثابت الموجب لاختصاص الاستصحاب بمورد الشكّ في الرافع معارضة بالروايات الأُخرى التي يستفاد منها إرادة مطلق رفع اليد عن النقض، وعلى تقدير تسليم ظهور الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ في الرافع لا بدّ من رفع اليد عنه بقرينة سائر الأخبار الظاهرة في الشكّ في المقتضى أو الأعمّ منه ومن الشكّ في الرافع، وحيث إنّه لا تنافي بينهما فيؤخذ بكليهما، ويحكم بحجّية الاستصحاب في كلا الموردين.

[٢] الذي ذكرناه من الامارات لصرف النقض عن ظاهره.

[٣] الذي هو رفع الأمر الثابت.

[٤] وليس معناه عدم الاعتناء بالشكّ كي يشمل مورد الشكّ في المقتضى.

[٥] أي لا نقبل أنّ الشكّ ممّا ليس له مقتضى البقاء والاستمرار، بل إنّه كالطهارة أمر مستمرّ لا يرتفع إلّا برافع، فهذه الرواية لا تكون ظاهرة في المعنى الثالث كي توجب صرف النقض في سائر الروايات عن ظاهرها.

[٦] قد ادّعى المصنّف أنّها ظاهرة في قاعدة الطهارة، وعلى هذا فلا تكون هذه الرواية أيضاً صارفة للنقض عن ظاهرها.

اليقين » [١] مع إمكان [٢] أن يجعل قوله : « فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ » ، أو « لا يدفع به » قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض ، مع [٣] أنّ الظاهر من المضيّ الجري على مقتضى الداعي السابق ، وعدم الوقف [٤]

---

[١] أي قد عرفت الإشكال في ظهور هذه الرواية أيضاً في اعتبار الاستصحاب ؛ لاحتمال كونها واردة لبيان تحصيل العلم بفراغ الذمّة بالتسليم على المشكوك ، والإتيان بصلاة الاحتياط ، كما تقدّم تفصيله ، فهذه الرواية أيضاً لا تصلح أن تكون صارفة للنقض عن ظاهره .

[٢] من هنا شرع لبيان حديث الأربعمأة المنقول عن أمير المؤمنين سلام الله عليه بأنّه أيضاً لا يصلح لصرف النقض عن ظاهره ؛ إذ المذكور في صدره وإن كان لفظ المضي حيث قال عليه السلام : « فليمض على يقينه » ، وهو وإن كان ظاهراً في عدم جواز رفع اليد عن اليقين ، ووجوب العمل به مطلقاً ، سواء كان الشكّ في البقاء لأجل الشكّ في وجود المقتضى ، أو لأجل الشكّ في وجود الرافع إلّا أنّه بمقتضى التعليل المذكور في الذيل ، وهو قوله : « فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ » في رواية ، أو « فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ » في رواية أُخرى يحكم بأنّ المضي المذكور في صدر الرواية أيضاً مختصّ بالشكّ في الرافع ؛ إذ لا شبهة في أن التعليلين المذكورين ظاهران في الشكّ في الرافع فيكونان مخصّصين لصدر الرواية أيضاً على هذا المورد .

[٣] هذا جواب ثان عن حديث الأربعمأة وملخّصه : إنّ لفظ « المضي » مع قطع النظر عن التعليل الوارد في ذيله يدلّ على ما ذكرنا من كونه مختصّاً بالشكّ في الرافع ، ولا حاجة إلى القرينة .

[٤] أي عدم التوقّف في الجري على اليقين السابق إلّا لرافع ، وعلى هذا يتّحد هذا الخبر مع الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ مفهوماً .

إلّا لصارف، نظير [١] قوله: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»، فهو [٢] أيضاً مختصّ بما ذكرنا.

وأمّا قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فتفرع [٣] الإفطار للرؤية عليه [٤] من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرافع.

---

[١] أي كما أنّ المضي في هذا الحديث بمعنى الجري على الصلاة وعدم رفع اليد عنها إلّا برافع، كذلك المضي في حديث الأربعمأة يكون بمعنى الجري على اليقين السابق، وعدم رفع اليد عن مقتضاه إلّا برافع.

[٢] أي المضي في حديث الأربعمأة أيضاً مختصّ بمورد الشكّ في الرافع، ويكون مستعملاً فيما إذا كان له مقتضى الثبوت نظير ماذكرناه في كلمة النقض.

[٣] من باب التفعّل.

[٤] أي على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» حيث ذكر هذه الجملة أوّلاً، ثمّ قال: «صم للرؤية وافطر للرؤية» ففرّع الإفطار للرؤية على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ». وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على حجيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضى إنّما هو من جهة كون الاستصحاب الجاري في مورد الرواية المتفرّع على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» من قبيل استصحاب الأزمان التي يكون الشكّ في بقائها من قبيل الشكّ في المقتضي لتجدّد الزمان آناً فآناً؛ إذ الحكم بالإفطار للرؤية ينطبق على استصحاب رمضان الذي يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضى.

والجواب عنه أنّ تفرّع الإفطار للرؤية على قاعدة الاستصحاب ـ المستفاد من قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» ـ لا ينحصر وجهه في استصحاب بقاء شهر رمضان، الذي يكون الشكّ في بقائه من قبيل الشكّ في المقتضي، ولعلّه من جهة استصحاب شغل الذمّة الذي لا يرتفع بعد الثبوت إلّا برافع، وتوضيح المقام أنّ يوم الشكّ المسؤول عن حكمه في الرواية عام لليوم

وبالجملة: فالمتأمّل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار [١] لا تدلّ على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برافع [٢].

المشكوك من أوّل شهر رمضان وآخره وقد بيّن حكمه الإمام عليه السلام بتفريع كلّ من وجوب الصوم وجواز الإفطار على قاعدة الاستصحاب، وحينئذٍ إن كان التفريع مبنيّاً على استصحاب بقاء شهر شعبان ورمضان كانت الرواية نصّاً في الشمول للشكّ في المقتضى، ولكنّه غير متعيّن لجواز كون تفريع وجوب الصوم على رؤية هلال شهر رمضان مبنيّاً على استصحاب عدم الوجوب، أو استصحاب عدم انقضاء شهر شعبان، أو عدم دخول شهر رمضان، وكذا تفريع جواز الإفطار على رؤية هلال شوّال يمكن أن يكون مبنيّاً على استصحاب الشغل بصوم شهر رمضان الذي لا يرتفع إلّا برافع.

[١] التي قيل إنّها ظاهرة في المعنى الثالث، وإنّها توجب صرف «النقض» عن ظاهره.

[٢] أي الأخبار التي استدلّ بها على حجيّة الاستصحاب لا تدلّ على حجّيته إلّا في مورد الشكّ في الرافع، ولا تشمل مورد الشكّ في المقتضى، إذن فالحقّ هو التفصيل بين الشكّ في الرافع وبين الشكّ في المقتضي.

أقول: إنّ البحث في الأقوال المذكورة في الاستصحاب والنقض والإبرام فيها وإن كان غير خالٍ عن فائدة، وقد أصرّ عليَّ بعض الأفاضل من أساتذة الحوزة أن أطبع بحث الانسداد والأقوال في الاستصحاب، ولكنّي رأيت سعة دائرة العلم من ناحية، وضيق الوقت وقصر العمر من ناحية أُخرى، فعزمت أن أهتمّ بالمسائل العلميّة التي هي أهمّ منهما، فتركت البحث في الأقوال، كما تركت البحث عن الانسداد، فيقع بحثنا في تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﷺ: هو التفصيل في حجيّة الاستصحاب بين مورد الشكّ في البقاء ـ لأجل الشكّ في المقتضي بالقول: بعدم جريان الاستصحاب فيه ـ، وبين مورد الشكّ في البقاء لأجل الشكّ في الرافع بجريانه فيه، وقد تبعه المحقّق النائيني ﷺ في ذلك، وقال شيخنا الأعظم ﷺ: إنّ أوّل من تنبّه إلى ذلك هو المحقّق الخوانساري ﷺ، وهذا القول هو القول التاسع في الرسائل من أقوال الاستصحاب، ونسب هذا القول إلى ظاهر المحقّق صاحب المعارج أيضاً، ومنشأ ما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﷺ من اختصاص حجيّة الاستصحاب بمورد كون الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في الرافع هو لفظ «النقض» الوارد في الروايات الدالّة على النهي عن نقض اليقين بالشكّ. ومحصّل كلامه: إنّ النقض له معانٍ ثلاث:

الأوّل: المعنى الحقيقي، وهو رفع الهيئة الاتّصالية، كما هو كذلك، في نقض الحبل.

الثاني: المعنى المجازي الأقرب إلى المعنى الحقيقي، وهو رفع الأمر الثابت المستحكم الذي فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار.

الثالث: المعنى المجازي البعيد: وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به، ولو لعدم المقتضي له، فإذا تعذّر المعنى الحقيقي، كما في المقام، ودار الأمر بين المعنيين المجازيّين يتعيّن المعنى المجازي الأوّل الذي هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي.

فيختصّ اليقين حينئذٍ بما كان متعلّقه أمراً ثابتاً مستحكماً فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار، كالزوجية والملكية ونحوهما، ممّا يحتاج رفعه إلى وجود رافع دون ما ليس فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار، كالليل والنهار واشتعال السراج ونحوها،

فإنّ اليقين وإن كان عامّاً لكلّ يقين إلّا أنّ الفعل المذكور وهو قوله عليه السلام : « لا ينقض » يكون مخصّصاً لعموم اليقين نظير قوله : « لا تضرب أحداً » ، فإنّ الفعل يكون قرينة على تخصيص متعلّقه بخصوص الأحياء . ثمّ تعرّض للجواب عن إيراد ، وهو أنّ التفصيل المذكور مبتن على أن يراد من اليقين المتيقّن فإنّه هو الذي له البقاء والاستمرار ، دون اليقين ، فإنّه يزول بمجرّد الشكّ .

وملخّص الجواب : إنّ التصرّف في اليقين لازم على كلّ حال حتّى لو قلنا بحجّية الاستصحاب مطلقاً ؛ لأنّ النقض الذي هو فعل اختياري لا يتعلّق باليقين الذي هو أمر غير اختياري يكون من أوصاف النفس ، وبهذا البيان هو قد فصّل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع ، فينبغي لنا أن نتكلّم في مقامين :

الأوّل : في تعيين مراد شيخنا الأعظم قدس سره من المقتضي .

الثاني : في صحّة ما ذهب إليه من التفصيل وعدمها .

أمّا المقام الأوّل : فنقول : إنّ كلمة المقتضي فيها احتمالات :

الاحتمال الأوّل : أن يكون المراد من المقتضي هو المقتضي التكويني الذي يعبّر عنه بالسبب الذي يكون جزءاً للعلّة التامّة ، وهذا المعنى ليس مراد شيخنا الأعظم قدس سره من المقتضي ؛ لأنّه يعتقد بجريان الاستصحاب في العدميات أيضاً ، والعدم لا مقتضى له ، وكذلك هو يعتقد بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ، ولا يكون لها مقتض تكويني ؛ لأنّ الأحكام أُمور اعتبارية يكون وضعها ورفعها بيد الشارع .

الثاني : أن يكون المراد من المقتضي هو المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسبّبات بحسب الجعل الشرعي ، والمراد من الرافع ما يرفع المسبّب شرعاً ، والسبب الشرعي الذي يعبّر عنه بالمقتضى يكون في الحقيقة هو موضوع الحكم ، حيث اصطلح الفقهاء التعبير عن الموضوع بالمقتضي ، وعن كلّ قيد اعتبر

وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، وبالسبب في باب الوضع، وعن كلّ قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع، فإنّ هذا مجرّد اصطلاح، وإلّا ففي باب التكاليف ليس هناك سبب، ولا مسبّب، ولا مانع، بل حكم وموضوع، وعلى هذا فيكون المراد من الشكّ في المقتضي هو الشكّ في وجود الموضوع، والمراد من الشكّ في الرافع الشكّ في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع، وهذا المعنى أيضاً ليس مراد شيخنا الأعظم ﷺ؛ إذ إحراز الموضوع في جريان الاستصحاب ممّا لا شبهة فيه، وهو ﷺ يعترف به، ومع ذلك يقول بعدم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي فيفهم منه أنّ مراده من الشكّ في المقتضي ليس هو الشكّ في وجود الموضوع.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضي هو الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، ويقابله الرافع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بوجوده، فيكون الشكّ في المقتضي عبارة عن الشكّ في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع؛ لاحتمال دخالة تلك الخصوصية في تأثير الملاك، والشكّ في الرافع عبارة عن الشكّ في وجود ما يمنع من تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوته، وهذا المعنى أيضاً ليس مراد شيخنا الأعظم ﷺ، وذلك لوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: إنّه ﷺ يقبل جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية، والحال لا يتصوّر لها ملاك حتّى يقال: مع العلم ببقاء الملاك يجري الاستصحاب.

الوجه الثاني: إنّ التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع بهذا المعنى سدّ لباب الاستصحاب؛ إذ العلم بالملاك غير المزاحم يحتاج إلى علم الغيب، والشيخ يقول باستصحاب الملكيّة في المعاطاة بعد رجوع أحد المتعاملين، ويصرّح

بكون الشكّ في الرافع وينكر الاستصحاب في بقاء خيار الغبن لكون الشكّ فيه شكّاً في المقتضي ، ومن أين يعلم ببقاء الملاك في الأوّل دون الثاني ، ولا يحصل العلم ببقاء الملاك لغير علّام الغيوب أو من أطلعه عليه .

الوجه الثالث : إنّ التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع بالمعنى المذكور لا يتصوّر على القول بأنّ الأحكام تابعة للمصالح في نفس الجعل ، كالأحكام الوضعيّة التي تكون تابعة للمصلحة في نفس الجعل دون المتعلّق ؛ لأنّ الشكّ في الحكم يلازم الشكّ في الملاك فيكون الشكّ في الحكم الشرعي شكّاً في المقتضي دائماً ، ولم يبق مورد للشكّ في الرافع .

الرابع : أن يكون المراد من الشكّ في المقتضى كون الشيء ذا استعداد للبقاء يقتضي الجري على طبقه ما لم يطرء رافع عليه من الانقلابات الكونية ، والشكّ في الرافع شكّ في طروّ الانقلابات الكونيّة من الوجود إلى العدم ، كالشكّ في وجدان الماء فإنّ الشكّ فيه شكّ في طروّ الانقلابات الكونية على الطهارة التي تحقّقت بالتيمّم .

وتوضيحه : إنّ الأشياء تارة تكون لها قابلية للبقاء في عمود الزمان إلى الأبد ما لم يطرء رافع عليها ، كالطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجيّة الدائمة ، فالشكّ في بقاء هذه الأُمور يكون من قبيل الشكّ في طروّ رافع عليه ، فلو كان المتيقّن من هذا القبيل فهو مقتضٍ للجري العملي على طبقه ما لم يطرأ عليه طارئ .

وأُخرى : لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها ، كالزوجية المنقطعة ، فإنّها منقضية بنفسها بلا استناد إلى رافع ، فيكون الشكّ فيه في أنّ هذا المتيقّن له استعداد البقاء بحيث يقتضي الجري العملي على طبقه أم لا ؟ فيكون المراد من المقتضي هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقّن ، وهو نفس المتيقّن الذي له استعداد

للبقاء بحيث يقتضي الجري على طبقه لو لم يطرء عليه رافع.

والظاهر أنّ هذا هو مراد شيخنا الأعظم ﷺ، وليس مراده هو السبب، أو الموضوع أو الملاك. ومنشأ ذهاب البعض إلى هذه الأُمور توهّم أنّ المراد من المقتضي هو المقتضي للمتيقّن، ولذا قد ذكر بعضهم أنّ المراد من المتيقّن هو السبب، وبعضهم الآخر أنّ المراد منه هو الموضوع، وثالث منهم أنّ المراد منه الملاك، والحال أنّ المراد من المقتضى نفس المتيقّن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه. فإذا عرفت ذلك، فيقع البحث في تماميّة ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ من التفصيل المذكور وعدمها:

فنقول: إنّه يمكن أن يقرّب ما ذهب إليه ﷺ من التفصيل بتقاريب:

التقريب الأوّل: ما يستفاد من ظاهر عبارات شيخنا الأعظم ﷺ أنّ اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يراد به المتيقّن، ففي كلّ مورد يكون المتيقّن ممّا له دوام في نفسه، ويكون أمراً مبرماً مستحكماً يصحّ إسناد النقض إليه؛ لأنّ النقض حلّ شيء مبرم مستحكم، وفي كلّ مورد لا يكون الأمر كذلك لا يصحّ إسناد النقض إليه. وتوضيحه: إنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية كقوله: نقض الحبل، ومنه قوله تعالى: ﴿كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾، فيختصّ متعلّقه بما كان له أجزاء مبرمة، كخيوط الغزل، ولمّا امتنع إرادة ذلك في المقام يدور الأمر بين حمله على رفع اليد عن الأمر الثابت لوجود مقتضيه، وحمله على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم مقتضٍ للبقاء فيه، ولا ريب في أنّ الأوّل أقرب إلى المعنى الحقيقي؛ لأنّه من جهة اقتضاء البقاء فيه يشبه خيوط الغزل وأجزاء الحبل من حيث الاتّصال والاستمرار، فالنقض يكون متعلّقاً بنفس المتيقّن بحمل اليقين على المتيقّن.

وأورد عليه صاحب الكفاية ﷺ: بأنّه لا وجه لارتكاب المجاز بإرادة المتيقّن من

لفظ اليقين مع صحّة إسناد النقض إلى نفس اليقين ؛ لما فيه من الابرام والاستحكام ، فإنّ اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت ، فيصحّ إسناد النقض إليه دون العلم والقطع ؛ لأنّ العلم يطلق على الصورة الحاصلة من الشيء في النفس باعتبار انكشاف هذا الشيء في قبال الجهل به ، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردّد والحيرة ، واليقين يطلق باعتبار كون هذا الانكشاف له ثبات ودوام بعد ما لم يكن بهذه المرتبة ، فإذا ثبت أنّ اليقين له ثبات ودوام فيحسن أن يسند النقض إلى نفس اليقين ، ولو كان متعلّقاً بما لا اقتضاء فيه للبقاء ، فإنّ جهة الاستحكام في اليقين هي المصحّحة لإسناد النقض إليه ، ولا يكون الاستحكام في المتعلّق وعدمه معياراً لصحّة إسناد النقض وعدمه ، وإلّا لصحّ أن يقال : « نقضت الحجر من مكانه » مع أنّه ركيك ، ولما صحّ أن يقال : « انتقض اليقين باشتعال السراج » فيما إذا شكّ في بقائه لأجل الشكّ في مقدار استعداده مع أنّه صحيح ، فيكشف ذلك عن أنّ مناط صحّة النقض هو جهة الاستحكام الموجود في اليقين ، سواء كان متعلّقه أمراً مستحكماً أو لم يكن كذلك ، وعلى هذا يكون الاستصحاب حجّة ، بلا فرق بين الشكّ في المقتضي ، وبين الشكّ في الرافع .

ثمّ إنّه ﷺ قد أورد على نفسه بأنّا نقبل حسن إسناد النقض إلى اليقين بملاحظة نفسه لا بملاحظة متعلّقه ، لكنّ اليقين لا ينتقض حقيقة بالشكّ في باب الاستصحاب ، وإنّما ينتقض به حقيقة في قاعدة اليقين ، فإذا تيقّن بالوضوء مثلاً في أوّل النهار ، وشكّ في بقائه في وسطه لا يكون ما تعلّق به اليقين السابق ، وهو الوضوء في أوّل النهار ، متعلّقاً للشكّ ؛ لأنّه في زمان الشكّ في البقاء يعلم بحدوث الوضوء في أوّل النهار ، فإذا لم يكن انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة فإن كان في متعلّقه اقتضاء البقاء والاستمرار صحّ إسناد النقض إليه ولو مجازاً ، وأمّا إن لم

يكن في متعلّق اليقين اقتضاء البقاء والاستمرار فلا يصحّ إسناد النقض إليه ولو مجازاً.

ثمّ أجاب عنه: بأنّ عدم انتقاض اليقين في باب الاستصحاب حقيقة لتعدّد متعلّقي اليقين والشكّ، إنّما هو على المداقّة العقلية، وأمّا على المسامحة العرفية وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً فالانتقاض محقّق عرفاً، فكأنّ الشكّ اللّاحق قد تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، وعليه فإذا لم يعامل معاملة اليقين في ظرف الشكّ صدق عليه عرفاً أنّه قد نقض اليقين بالشكّ، فيكون إسناد النقض إليه حسناً عرفاً بتخيّل ما فيه الاستحكام الذي لا يزول بالتشكيك.

وملخّص الخلاف بين صاحب الكفاية وشيخنا الأعظم ﷺ هو: إنّ الثاني يقول: بأنّ النقض مسند في الواقع إلى المتيقّن فيعتبر فيه أن يكون ذا استعداد للبقاء، والأوّل يقول: بأنّ النقض مسند إلى اليقين بنفسه، سواء كان متعلّقه ذا اقتضاء للبقاء أم لا وحيث إنّ إسناد النقض إلى نفس اليقين لا مانع منه فحمل اليقين على المتيقّن لا وجه له.

التقريب الثاني: ما ذهب إليه «المحقّق النائيني ﷺ» من أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ هو الجري العملي بمقتضى اليقين، فإنّ إضافة النقض إلى اليقين إنّما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري العملي على ما يقتضيه المتيقّن، وليست إضافة النقض إلى اليقين باعتبار صفة اليقين، والحالة المنقدحة في النفس بداهة أنّ اليقين قد انتقض بنفس الشكّ، فلا معنى للنهي عن نقضه إن أُخذ مجرّداً عن الزمان، ولا يمكن نقضه إن أُخذ مقيّداً بالزمان، فطلب عدم نقضه طلب للحاصل. وكذا ليس المراد من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ عدم نقض الأحكام الشرعية المترتّبة على وصف اليقين لعدم ترتّب حكم شرعي عليه، وعلى فرض ترتّبه عليه فهو يقين موضوعي أجنبي عن مورد الاستصحاب؛ إذ مورد أخبار الاستصحاب هو القطع

. . . . . .

الطريقي ، وليس معنى ما ذكرنا ـ من أنّ المراد من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ هو الجري العملي على ما يقتضيه المتيقّن ـ أنّ المراد من اليقين هو المتيقّن مجازاً ، فإنّ ذلك واضح الفساد بداهة أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقّن ، فما يظهر من الشيخ ﷺ من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، ولا بدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا ، من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقّن ، فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقّن ، فيكون مفاد قوله ﷺ : « لا تنقض اليقين بالشكّ » هو أنّ الجري العملي الذي كان يقتضيه الاحراز واليقين لا ينقض بالشكّ في بقاء المتيقّن ؛ إذ عرفت ذلك ، فقد ظهر لك : إنّ أخبار الاستصحاب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه ، بحيث لو خلّي وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن ، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقّق الجري العملي على طبقه ، فإنّ في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان ، فإنّ الجري العملي بنفسه ينتقض ، فإنّ المتيقّن لا يقتضي الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ .

أقول : لنا دعويان :

الأُولى : إنّ النقض يصحّ إسناده إلى اليقين ، وهو يشمل الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع .

الثانية : بطلان ما ذهب إليه شيخنا الأعظم والمحقّق النائيني ﷺ من التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع .

أمّا الأُولى : فقد عرفت من أنّ إسناد النقض إلى اليقين ممّا لا إشكال فيه ،

والمصحّح للإسناد هو ما في نفس اليقين من الإبرام والاستحكام الذي لا يزول بالتشكيك، فيشبه النقض المستعمل في أمثال الغزل والحبل، وبهذه الجهة اختصّ اليقين من بين مراتب الجزم بخصوصيّة موجبة لصحّة إضافة النقض إليه، ولذا لا يضاف النقض إلى غيره من مثل عنوان القطع والعلم والمعرفة، فضلاً عن الظنّ والشكّ، ومن هذا القبيل إسناد النقض إلى البيعة والعهد واليمين، أو الصلاة والوضوء، حيث كان المصحّح لإسناد النقض إليها وجود نحو استحكام فيها يشبه الاستحكام الحاصل في عقد الحبال، وخيوط الأغزال، وليس المصحّح اعتبار الهيئة الاتّصالية في متعلّقاتها، فإذا ثبت أنّ المصحّح لإسناد النقض إلى اليقين كون نفس اليقين من قبيل الأمر المستحكم، لا من حيث اقتضاء الاستحكام في متعلّقه، فيكون المنهيّ هو نقض نفس اليقين، سواء كان متعلّقاً بما فيه اقتضاء الثبوت والبقاء، أو كان متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء، فعلى هذا يكون مقتضى إطلاق أدلّة الاستصحاب حجّيته من دون فرق بين أن يكون الشكّ في المقتضى وبين أن يكون الشكّ في الرافع.

وأمّا ما ذكره المحقّقان: من عدم حجيّة الاستصحاب فيما لو كان الشكّ في المقتضى فيرد عليهما نقضاً وحلّاً.

أمّا النقض: فباستصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي، فإنّه مجمع عليه، مع أنّ الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضى، وهذا النقض من الأُستاذ الأعظم ﷺ.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الشيخ والنائيني يقولان: إنّ أدلّة الاستصحاب لا تشمل مورد الشكّ في المقتضي، فإنّ إشكالهم من حيث قصور أدلّة الحجيّة فلا ينتقض عليهما باستصحاب عدم النسخ الذي قام عليه الإجماع والضرورة.

والحاصل: إنّ المدّعى عدم شمول أخبار الاستصحاب لمورد الشكّ في

المقتضى ، وأمّا حجيّة استصحاب عدم النسخ فهو مقبول عندهم من باب أنّه ضروري ، ومجمع عليه ، ولذا يقول به الكلّ حتّى المنكرون للاستصحاب وإن كان لنا كلام في حجيّته كما سيأتي . هذا كلّه في المورد الأوّل من النقض ، وقد عرفت ضعفه .

المورد الثاني : إنّ ما ذكراه ينتقض بالاستصحاب في الموضوعات ، كحياة زيد وعدالة عمرو ، فإنّ إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية ممّا لا سبيل لنا إليه ، وإنكار جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي يستلزم إنكار جريان الاستصحاب في الموضوعات .

وهذا النقض أيضاً قابل للجواب ؛ إذ استعداد البقاء في الموضوعات يحرز غالباً ، مثلاً الشخص الشاب السالم يطمئنّ ببقائه غالباً ما لم يطرء عليه طارئ ، وكذا العدالة فإنّ استعداد البقاء فيها موجود ما لم يعرض عليه ما يخرجه من الصراط المستقيم .

نعم ، النقض الثالث منه ﷺ وارد ، فإنّ الشكّ في ظهور هلال شوّال ، أو في طلوع الشمس يكون من قبيل الشكّ في المقتضي ؛ إذ الشكّ في ظهور هلال شوّال يرجع إلى الشكّ في أنّ شهر رمضان له استعداد للبقاء أو لا ؟ وكذا الشكّ في طلوع الشمس شكّ في أنّ ما بين الطلوعين ساعة ونصف حتّى تنقضي بنفسها أو أكثر ، فكلّ شكّ من هذا القبيل يكون الشكّ فيه شكّاً في المقتضى ، مع أنّ الشيخ يقول به ، بل الاستصحاب مع الشكّ في هلال شوّال منصوص . والحاصل : إنّ القائل بعدم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضي لا بدّ أن يقول بعدم جريانه في مثل مورد الشكّ في الغاية ، وهو لا يقول به .

فتلخّص : إنّ التفصيل المذكور غير تام نقضاً بما عرفت ، وحلّاً بأنّه مبني على أن لا يحسن إسناد كلمة « النقض » إلى اليقين ، وكانت مسندة إلى المتيقّن ، وقد عرفت حسن إسنادها إلى نفس اليقين ، إذن فالتفصيل المذكور منهدم من أصله وأساسه .

وينبغي التنبيه على أُمور: وهي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، وما يتعلّق بالشكّ اللّاحق في بقائه الأوّل [١]: إنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّياً في ضمن فرد [٢] وشكّ في بقائه: فأمّا أن يكون الشكّ

« في استصحاب الكلّي »

[١] أي الأمر الأوّل، وهو ما يتعلّق بالمتيقّن السابق. ولا يخفى أنّ جريان الاستصحاب في الكلّي لا يتوقّف على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فإنّ البحث عن وجوده وعدمه في الخارج بحث فلسفي، والكلّي الطبيعي الذي يبحث فيه عن جريان الاستصحاب فيه وعدمه هو وجوده بنظر العرف الذي هو الموضوع في الاستصحاب، ولا إشكال في وجود الكلّي في الخارج بنظر العرف.

[٢] أي إذا علمنا بتحقّق الكلّي في ضمن فرد، ثمّ شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فمنشأ الشكّ في بقاء الكلّي أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: « فإمّا أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد »، أي يكون منشأ الشكّ في بقاء الكلّي الشكّ في بقاء الفرد الذي يتحقّق الكلّي في ضمنه، فالشكّ في بقاء الفرد وارتفاعه يوجب الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه لا محالة، ومثاله المعروف: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، ثمّ شككنا في خروجه عنها، وهو يوجب الشكّ في بقاء الإنسان الكلّي فيها؛ إذ الكلّي موجود بوجود فرده حدوثاً وبقاءً، فالعلم بوجود زيد في الدار منشأ للعلم بوجود الكلّي فيها، والشكّ في بقائه فيها يوجب الشكّ في بقاء الكلّي فيها. وهذا هو القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: « وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ... »، أي منشأ الشكّ في بقاء الكلّي قد يكون الشكّ في تعيين الفرد المردّد بين

من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وأمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، وأمّا أن يكون من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك [١].

أمّا الأوّل [٢]: فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي [٣] ونفس الفرد،

ما هو متيقّن الارتفاع وبين ما هو متيقّن البقاء، كما إذا علمنا بوجود الكلّي كالإنسان في ضمن فرد مردّد بين ما هو متيقّن الارتفاع وما هو متيقّن البقاء كالشكّ في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج يقيناً ولو كان عمراً فقد بقي يقيناً، ومثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأى شخص رطوبة مشتبهة بين البول والمني فتوضّأ، فيحصل له العلم بعد وضوئه بأنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقي، وهذا هو القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلّي.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «وإمّا أن يكون من جهة الشكّ في وجود فرد آخر» أي منشأ الشكّ في بقاء الكلّي قد يكون الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع الفرد الذي تحقّق الكلّي في ضمنه، كما إذا علمنا بوجود كلّي، كالإنسان في ضمن فرد معيّن، كزيد، ثمّ علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأوّل، أو مقارن مع ارتفاعه. وهذا هو القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي.

[١] أي مع الجزم بارتفاع الفرد الذي كان محقّقاً، وإنّما يكون الشكّ في بقاء المتيقّن السابق ناشئاً من احتمال فرد آخر يكون الكلّي باقياً ببقائه.

[٢] وهو ما كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء فرده.

[٣] أي يستصحب بقاء الكلّي، كالإنسان، كما أنّه يستصحب بقاء فرده على فرض ترتّب الأثر على كلّ من الكلّي (الإنسان) وفرده (زيد).

وترتيب أحكام كلّ منهما عليه [١].

وأمّا الثاني [٢] فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً [٣] على المشهور [٤]. نعم، لا يتعيّن بذلك [٥] أحكام الفرد الباقي [٦]، سواء كان

---

[١] أي يترتّب أحكام الكلّي على استصحاب الكلّي، وأحكام الفرد على استصحاب الفرد.

[٢] وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة تردّد الفرد بين ما هو مقطوع البقاء، وبين ما هو مقطوع الارتفاع.

[٣] سواء كان الشكّ فيه من جهة المقتضي أو الرافع.

[٤] وإنّما قيّد جواز الاستصحاب في الكلّي بالمشهور؛ إذ جواز الاستصحاب في الكلّي على إطلاقه مبني على مذهب المشهور الذي يرى جواز الاستصحاب في الشكّ في المقتضي أيضاً، وأمّا على مذهب الشيخ القائل بعدم جواز الاستصحاب في الشكّ في المقتضي لا يجري الاستصحاب في الكلّي على إطلاقه، بل يجري في الكلّي الذي يشكّ في رافعه بعد الفراغ عن استعداده للبقاء، كالطهارة.

[٥] أي لا يتعيّن بذلك الاستصحاب في الكلّي ـ كاستصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء ـ أحكام الفرد الباقي، والفرد الباقي هو الجنابة، أي لا يثبت باستصحاب كلّي الحدث أحكام الجنابة.

[٦] وهو في مقابل الفرد المرتفع؛ إذ مفروض البحث فيما كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة تردّد الفرد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، فإنّ الحدث الكلّي لو كان هو الحدث الأصغر فبالتوضّوء ارتفع يقيناً، وإن كان جنابة فهو باقٍ يقيناً، فيجري الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر، ويحكم بترتّب أثره، كحرمة مسّ كتابة القرآن، وعدم جواز

الشكّ [١] من جهة الرافع، كما إذا علم بحدوث البول أو المني [٢] ولم يعلم الحالة السابقة [٣]

الدخول في الصلاة، ولكن لا يتعيّن بذلك الاستصحاب الجاري في الجامع أحكام الفرد الباقي، أي أحكام الجنابة، ولا يحكم أنّ هذا الشخص جنب فيجب عليه الغسل للصلاة، مثلاً.

[١] أي الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في الرافع.

[٢] بعد العلم الإجمالي بحدوث البول أو المني لو توضّأ فيشكّ في بقاء الحدث، ويستصحب بقاء الحدث الكلّي والشكّ في بقاء الحدث من جهة الشكّ في أنّ الوضوء رافع له أم لا ؟

[٣] أي الشخص الذي يعلم إجمالاً بحدوث البول أو المني ولم يعلم الحالة السابقة على خروج المائع المردّد بأنّه كان محدثاً بالحدث الأصغر أو محدثاً بالحدث الأكبر؛ إذ لو كان عالماً بالحالة السابقة بأنّها كانت هي الحدث الأصغر لا يكون العلم الإجمالي بخروج المائع المشتبه منجّزاً؛ إذ لا أثر لهذا العلم الإجمالي على هذ التقدير؛ لأنّه لو كان المائع المردّد بولاً فلا يترتّب عليه أيّ أثر بعد كونه محدثاً بالأصغر سابقاً، فتجري أصالة عدم كون الخارج منيّاً بلا معارض، وهي تكون مانعة من تنجيز العلم الإجمالي.

وكذا لو كان يعلم بأنّ الحالة السابقة هو الحدث الأكبر، فإنّ العلم الإجمالي المذكور في هذا الفرض أيضاً لا يكون منجّزاً؛ لأنّ الخارج على تقدير كونه منيّاً لا أثر له؛ إذ المفروض أنّه مجنب، وهو لا يجنب ثانياً، فتبقى أصالة عدم كون الخارج بولاً بلا معارض، فتكون مانعة عن تنجّز العلم الإجمالي الموجب للجمع بين الغسل والوضوء، فإنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون فيما إذا لم يعلم بالحالة السابقة، ولا يخفى أنّ في التعبير مسامحة؛ إذ مطلق

في [١] الجمع بين الطهارتين ،

العلم بالحالة السابقة لا يكون مانعاً من تنجيز العلم الإجمالي ، بل العلم بالحدث الأكبر أو الأصغر يكون مانعاً منه ، وأمّا إذا علم بأنّ الحالة السابقة هي الطهارة فيكون العلم الإجمالي منجّزاً .

وتوضيح ذلك : كما في بعض الحواشي أنّ الأمر لا يخلو عن ثلاث صور :

أحدها : ما لو علم بالطهارة قبل حدوث ما هو المردّد بين البول والمنيّ .

ثانيها : ما لو علم بالحدث قبل العلم الإجمالي بحدوث ما هو مردّد بين الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر .

وثالثها : ما لو جهل الأمر ، ولا يعلم الحالة السابقة قبل العلم الإجمالي بحدوث ما هو المردّد بين البول والمني ، فما ذكره المصنّف من الجمع بين الوضوء والغسل بمقتضى العلم الإجمالي إنّما هو في الصورة الأُولى والثالثة .

وأمّا في الصورة الثانية فقد عرفت أنّه لا أثر للعلم الإجمالي ؛ إذ هو يكون مؤثّراً فيما كان فعليّاً على أي تقدير ، وليس في المقام كذلك ؛ إذ على تقدير كون الخارج بولاً في المسبوق بالحدث الأصغر لا أثر للبول ، وهكذا في المسبوق بالحدث الأكبر لا أثر للمني .

[١] أي لا بدّ من أن لا يعلم بالحالة السابقة في الحكم بالجمع بين الوضوء والغسل ، وأمّا لو كان عالماً بسبق الحدث الأصغر فلا يحكم بالجمع بين الطهارتين ، بل يحكم بوجوب الوضوء فقط ، وكذا لو كان عالماً بسبق الحدث الأكبر فلا يحكم بالجمع بينهما ، بل يحكم بوجوب الغسل فقط ، وإنّما يحكم بالجمع بين الطهارتين فيما إذا لم يعلم الحالة السابقة ؛ لأنّه يحتمل أن يكون الخارج منه منيّاً فيجب عليه الغسل ، ويحتمل أن يكون الخارج منه بولاً فيجب عليه الوضوء . والغسل وإن كان مجزياً عن الوضوء ، إلّا أنّه إنّما يكون

فإذا فعل إحديهما [١] وشكّ في رفع الحدث، فالأصل [٢] بقاؤه، وإن كان الأصل [٣] عدم تحقّق الجنابة، فيجوز له [٤] ما يحرم على الجنب، أم [٥]

ذلك فيما إذا ثبت جنايته، وهي غير ثابتة في المقام، وإنّما يجب عليه غسل الجنابة بمقتضى العلم الإجمالي. فيحتمل بعد إتيانه بالغسل أن يكون الواجب عليه هو الوضوء، ولا يكفي غسل الجنابة الثابت بالعلم الإجمالي ظاهراً عن الوضوء، فمع احتمال عدم كونه مجنباً في الواقع لا يجوز له الدخول في الصلاة إلّا مع الوضوء.

[١] أي إحدى الطهارتين كما إذا توضّأ وشكّ في رفع الحدث الكلّي؛ إذ لو كان هو الحدث الأصغر فقد ارتفع بالوضوء، وإن كان الحدث الأكبر فقد بقي.

[٢] أي الاستصحاب يقتضي بقاء الحدث الجامع بين الحدث الأصغر والأكبر، ويترتّب عليه الآثار المشتركة بين الحدث الأكبر والأصغر، كعدم جواز الدخول في الصلاة، ومسّ كتابة المصحف.

[٣] أي أنّ استصحاب الحدث الكلّي لا يثبت أنّه مجنب فلا يترتّب عليه آثار الجنابة، كحرمة المكث في المسجد، بل هو يجري ويثبت الحدث الكلّي، ويترتّب عليه الآثار المترتّبة على الجامع، وهي الآثار المشتركة بين الحدث الأكبر والأصغر، كما عرفت، بل كان مقتضى الاستصحاب عدم تحقّق الجنابة فلا منافاة بين أن يثبت الحدث الكلّي، ويترتّب عليه آثاره وبين أن يحكم بعدم تحقّق الجنابة باستصحاب عدم تحقّقها.

[٤] أي يجوز لهذا الشخص المردّد بين كون الخارج منه بولاً أو منيّاً بعد التوضّوء ارتكاب ما يحرم على المجنب، وهو المكث في المسجد.

[٥] عطف على قوله: «سواء كان الشكّ من جهة الرافع»، أي لا إشكال في جواز استصحاب الكلّي، سواء كان الشكّ من جهة الرافع، أم من جهة المقتضي.

كان الشكّ من جهة المقتضى، كما لو تردّد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلّا سنة [١]، وكونه حيواناً يعيش مأة سنة [٢]، فيجوز بعد السنة الأُولى [٣] استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين، ويترتّب عليه [٤] آثاره الشرعية الثابتة دون [٥] آثار شيء من الخصوصيّتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما [٦] لو لم يكن [٧] مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة

---

[١] كالنمل والعصفور.

[٢] كالفيل.

[٣] ولا يخفى أنّ جريان الاستصحاب في المقام إنّما هو على مبنى المشهور لا على مبنى المصنّف الذي يقول بعدم جريان الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضى والشكّ في المقام من قبيل الشكّ في المقتضى.

[٤] أي يترتّب على الكلّي آثاره الشرعية عند وجودها، وإلّا لا يجري الاستصحاب فيه.

[٥] أي لا يترتّب على الكلّي آثار خصوص العصفور أو الفيل؛ لأنّ استصحاب الكلّي الجامع بين الفردين لا يترتّب عليه إلّا أحكام نفس الكلّي المشتركة بين الفيل والعصفور، وأمّا الحكم المختصّ بخصوص العصفور أو الفيل فلا يثبت باستصحاب الكلّي.

[٦] أي بعدم ثبوت كلّ من الخصوصيّتين من العصفور والفيل، وذلك باستصحاب عدم تحقّقهما، ولا ينافي هذا الاستصحاب، أي استصحاب عدم كلّ من الخصوصيّتين استصحاب بقاء الكلّي، فإنّه مثبت للكلّي، فيترتّب عليه آثاره، وهذا ناف لخصوص الفردين، وينفي الحكم المترتّب على كلّ منهما، ولا منافاة بين الأمرين.

[٧] أي تجري أصالة العدم في كلّ من الخصوصيّتين ما لم يكن مانع من جريانها، وهو لزوم المخالفة العملية، فإنّها مانعة من جريان الأصل في أطراف العلم

المحصورة [١]. وتوهّم [٢]: عدم جريان الأصل في القدر المشترك،

الإجمالي، كما إذا علم إجمالاً بوجود أحدهما، فإنّ نفي كلّ من الخصوصيّتين ينافي العلم بوجود أحدهما، ويلزم من ترك كلتا الخصوصيّتين في الشبهة الوجوبية ومن ارتكابهما في الشبهة التحريميّة مخالفة عملية قطعيّة، وهي تمنع من جريان الأصلين في الطرفين.

[١] وهذا مثال لما يمنع مانع من جريان الأصلين، فإنّ الأصلين لا يجريان في الشبهات المحصورة لأجل وجود مانع من جريانهما، وهو لزوم المخالفة العملية القطعيّة، كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين، فإنّ جريان أصالة الطهارة في كلّ منهما والحكم بجواز شربهما يستلزم مخالفة عملية قطعيّة للنجاسة المعلومة في البين، وهي تمنع عن جريان الأصلين. وهذا بخلاف المقام فإنّه يمكن جريان الاستصحاب في الكلّي الجامع بين الفردين لو كان الجامع موضوعاً لأثر شرعي، وهو كاستصحاب الحدث الكلّي الجامع بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر، فيترتّب عليه عدم جواز مسّ كتابة القرآن، فإنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت أنّه محدث بالأكبر أو الأصغر، ويمكن إجراء استصحاب عدم كونه محدثاً بالأصغر واستصحاب عدم كونه محدثاً بالأكبر، ولا يلزم منه المخالفة العملية القطعيّة فيحكم بأنّه محدث وليس بمجنب وليس بمحدث بالأصغر.

[٢] هذا إشكال على جريان استصحاب الكلّي من جهة الإخلال في بعض أركانه، وهو عدم اليقين السابق وعدم بقاء الموضوع.

وحاصله: كيف يستصحب الحيوان الكلّي في مثال البق والفيل مع تردّد الفرد الذي كان الحيوان متحقّقاً في ضمنه بين ما هو متيقّن الارتفاع وهو البقّ وما هو مشكوك الحدوث من الأوّل وهو الفيل، فإن كان الفرد بقّاً فلا شكّ في عدم بقائه، وإن كان فيلاً فلا يقين بحدوثه من الأوّل، والأصل يقتضي

من حيث دورانه [١] بين ما هو مقطوع الانتفاء [٢] وما هو مشكوك الحدوث [٣]، وهو [٤] محكوم بالانتفاء بحكم الأصل [٥].

مدفوع [٦]: بأنّه لا يقدح ذلك [٥] في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه، كاندفاع [٧] توهّم: كون الشكّ

عدمه، فلا يقين بوجود حيوان سابق كي يستصحب.

[١] أي دوران الحيوان الذي هو القدر المشترك بين البق والفيل.

[٢] إذا كان الحيوان الكلّي في ضمن البقّ.

[٣] إذا كان الحيوان الكلّي في ضمن الفيل.

[٤] أي مشكوك الحدوث يحكم بعدم حدوثه في الخارج.

[٥] وهي أصالة عدم حدوث الفيل.

[٦] خبر لقوله: «وتوهّم...» أي التوهّم المذكور مدفوع بأنّ دوران الأمر بين ما هو مقطوع الانتفاء وبين ما هو مشكوك الحدوث لا يقدح في استصحاب الكلّي، وذلك لتحقّق أركانه من اليقين السابق بتحقّق الحيوان والشكّ اللّاحق في بقائه. نعم، هو يضرّ باستصحاب نفس البقّ أو الفيل؛ لعدم اليقين السابق في شيء منهما، بل ولا الشكّ اللّاحق أيضاً في شيء منهما؛ إذ المفروض أنّه إن كان بقّاً فهو مقطوع الارتفاع، وإن كان فيلاً فهو مقطوع البقاء. والحاصل: إنّ الحيوان الكلّي متيقّن الحصول، ومشكوك البقاء فيستصحب بقاؤه.

[٧] أي التوهّم المذكور مدفوع، كاندفاع هذا التوهّم الثاني، وهو أيضاً إشكال على جريان استصحاب الكلّي.

وملخّصه: إنّ استصحاب الكلّي وإن كان جارياً في نفسه لتماميّة موضوعه من اليقين السابق والشك اللّاحق، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشكّ في بقاء الحيوان الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفيل، فبأصالة عدم حدوثه لا يبقى شكّ في بقاء الحيوان الكلّي، وبانضمام هذا الأصل إلى

في بقائه [١] مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث [٢]، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه [٣] لزم ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه [٤] من آثاره، فإنّ [٥] ارتفاع القدر

الوجدان يحكم بارتفاع الحيوان الكلّي، فإنّ البقّ منتف بالوجدان، والفيل منتف بالأصل. والمثال الآخر في الشرعيات، هو أنّ الشكّ في بقاء الحدث الكلّي -في مثال البول والمنيّ بعد ما توضّأ ولم يغتسل- مسبب من الشكّ في حدوث المني، فإذا استصحبنا عدم حدوثه فلا يبقى معه شكّ في بقاء الحدث، فإنّ مع وجود الأصل السببي لا تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي.

[١] أي في بقاء الحيوان الكلّي المشترك بين البقّ والفيل.

[٢] كالفيل.

[٣] أي بأصالة عدم حدوث الفيل.

[٤] أي لأنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك من آثار ذلك المشكوك حدوثه، وهو الفيل -مثلاً-، فبأصالة عدم حدوثه يرتفع الشكّ في بقاء الحيوان؛ إذ الأصل السببي يرفع الشكّ عن موضوع الأصل المسبّبي، ولذا يكون حاكماً عليه.

[٥] هذا إشارة إلى جواب الإشكال، وهو إنّا لا نسلّم أن يكون الشكّ في بقاء الحيوان الكلّي مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفيل كي تكون أصالة عدم حدوثه حاكمة على استصحاب بقاء الحيوان؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحيوان الكلّي قائم على احتمالين: الأوّل: احتمال بقائه، والثاني: احتمال ارتفاعه، واحتمال بقائه مسبّب عن احتمال كون الحادث هو الفيل، واحتمال ارتفاعه مسبّب عن كون الحادث هو البقّ، وأصالة عدم حدوث الفيل لا تثبت كون الحادث هو البقّ المقطوع ارتفاعه كي يرتفع بها الشكّ في بقاء الحيوان الكلّي. وتوضيحه -كما في شرح الآشتياني-: أنّ الشكّ في وجود شيء عبارة عن

المشترك [١] من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا [٢] من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه [٣] هو عدم وجود ما هو فرضه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا [٤] ارتفاع القدر

احتمال وجوده وعدمه، وقد ينشأ طرفاه عن الشكّ في وجود شيء آخر وعدمه، كالشكّ في طهارة الثوب الملاقي للماء المستصحب نجاسته، فإنّ احتمال النجاسة وعدمه ينشأ عن الشكّ في طهارة الماء وعدمها، ففي هذا القسم لا إشكال في عدم جواز إجراء الأصل بالنسبة إلى الشكّ المسبّبي بعد فرض إجراء الأصل بالنسبة إلى الشكّ السببي. وقد ينشأ أحد طرفيه عن احتمال في شيء، والطرف الآخر منه ينشأ عن احتمال في شيء آخر، كما في المقام حيث إنّ احتمال بقاء الكلّي مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن أحد الفردين، وهو الفيل مثلاً، واحتمال ارتفاعه مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن فرد آخر، وهو البقّ مثلاً، فإنّ إجراء الأصل في أحد الاحتمالين وهو أصالة عدم حدوث الفرد الطويل ـ أعني به الفيل في المثال ـ لا يثبت أحد الفردين الذي يكون احتمال وجود الكلّي مسبّباً عن احتمال وجوده كي يقال: إنّه مقطوع الارتفاع، فيكون الكلّي أيضاً مقطوع الارتفاع.

[١] أي ارتفاع الحيوان الكلّي مترتّب على كون الحادث هو البقّ، والشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في كون الحادث هو البقّ.

[٢] أي لا يكون ارتفاع الحيوان الكلّي مسبّباً عن عدم حدوث الفيل كي يرتفع الشكّ عنه بأصالة عدم حدوث الفيل.

[٣] أي اللّازم من عدم حدوث الأمر الآخر الذي هو الفيل في المثال عدم وجود الحيوان الذي في ضمنه، أي الحيوان الخاصّ.

[٤] أي لا يترتّب على أصالة عدم حدوث الفيل ارتفاع الحيوان الكلّي الذي هو

المشترك بين الأمرين [١] وبينهما [٢] فرق واضح.

ولذا [٣] ذكرنا أنّه يترتّب عليه [٤] أحكام عدم الجنابة، ويظهر من المحقّق القمّي ﷺ في القوانين ـ مع قوله بحجّية الاستصحاب على

القدر المشترك بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع؛ لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي ليس مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، كالفيل، كي يترتّب على جريان أصالة عدم حدوثه ارتفاع الكلّي، وإن شئت فقل: إنّ ارتفاع الحدث الكلّي في مثال البول والمنيّ بعد ما توضّأ ولم يغتسل ليس من لوازم عدم حدوث المني، كي يقال: إذا اقتضى الأصل عدم حدوثه يثبت به ارتفاع الحدث الكلّي، بل إنّما هو من لوازم كون الحادث هو البول، ولا أصل لنا يثبت ذلك، وأصالة عدم حدوث المني لا تثبت أنّ الحادث هو البول، إلّا على القول بالأصل المثبت.

[١] أي بين ما هو مقطوع البقاء، كالجنابة، وبين ما هو مقطوع الارتفاع، كالحدث الأصغر.

[٢] أي بين ارتفاع الكلّي الموجود في ضمن فرد خاصّ، وبين ارتفاع الكلّي الجامع بين الفردين فرق واضح، فإنّ ارتفاع عدم وجود الحدث في ضمن الجنابة يوجب ارتفاع الأثر الخاصّ لها، كحرمة المكث في المسجد، وارتفاع الحدث الكلّي الجامع بين الحدث الأصغر والأكبر يوجب ارتفاع الأثر المشترك، كحرمة مسّ الكتاب، وغيرها.

[٣] أي لما ذكرنا من أنّه يترتّب على أصالة عدم حدوث الفرد الطويل عدم وجود الكلّي المتحقّق في ضمنه، كالجنابة فقط.

[٤] أي يترتّب على أصالة عدم تحقّق الفرد الآخر، كالمني، أحكام عدم الجنابة لا ارتفاع الحدث الكلّي، فيجوز له ما يحرم على الجنب من المكث في

الإطلاق [١]ـ عدم [٢] جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم [٣]، ولم أتحقّق [٤] وجهه. قال [٥]: إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد [٦].

المسجد، ولكن لا يجوز له الدخول في الصلاة؛ لأنّه من أحكام الجامع بين الحدث الأكثر والأصغر لا من أحكام الجنابة كي يحكم بجوازه بأصالة عدم حدوث المني.

[١] بعدما بيّن ﷺ جواز استصحاب الكلّي مطلقاً ـ سواء كان الشكّ فيه من جهة المقتضي أو الرافع، على مبنى المشهور ـ أراد ردّ المحقّق القمّي القائل بعدم جواز استصحاب الكلّي في مورد الشكّ في المقتضى، مع ذهابه إلى حجيّة الاستصحاب مطلقاً حتّى في مورد الشكّ في المقتضى، فإنّه بعد تسليمه حجيّة الاستصحاب مطلقاً، لا وجه لإنكار استصحاب الكلّي في مورد الشكّ في المقتضى.

[٢] فاعل لقوله: «يظهر».

[٣] أي في القسم الثاني، وهو ما لو كان الشكّ فيه من جهة المقتضى.

[٤] أي لم يظهر لي وجه ما ذهب إليه القمّي.

[٥] أي قال القمّي.

[٦] أي إن كان الموضوع وحكمه قابلين للدوام إلى سنة مثلاً يجري الاستصحاب إلى سنة، وإن كانا قابلين للدوام أكثر من سنة، كعشر سنوات مثلاً، فيستصحب البقاء إلى عشر سنوات، فالزوج الغائب الشاب يقبل الحياة إلى ثمانين سنة، وحكمه ـ كوجوب نفقة زوجته أيضاً ـ يقبل الدوام إلى هذا الحدّ تستصحب حياته بهذا المقدار، وهذا معنى تبعية الاستصحاب للموضوع وحكمه في قابلية الامتداد.

وملاحظة [١] الغلبة فيه، فلا بدّ من التأمّل في أنّه [٢] كلّي أو جزئي، فقد يكون الموضوع [٣] الثابت حكمه أوّلاً مفهوماً كلّياً [٤] مردّداً بين اُمور، وقد يكون [٥] جزئيّاً حقيقياً معيّناً، وبذلك [٦] يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلّي في قابلية الامتداد ومقداره [٧]، فالاستصحاب حينئذٍ [٨]

---

[١] أي الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في ملاحظة أنّ أغلب أفراد هذا الموضوع وحكمه قابل للدوام والبقاء إلى سنوات كثيرة أم لا ؟

إن شئت فقل: إنّ طريق تشخيص مقدار قابلية الامتداد في مورد الشكّ هو ملاحظة أغلب الأفراد، فإن كان أغلب أفراده يعيش مأة سنة مثلاً فيحكم بأنّ هذا الحيوان الخاصّ أيضاً يعيش مأة سنة، فيجري الاستصحاب فيه إلى مأة سنة، وإن كان أغلب أفراده يعيش سنة واحدة، فيحكم بأنّ هذا الحيوان أيضاً يبقى إلى سنة، ويستصحب إلى سنة لا أكثر.

[٢] أي الموضوع المستصحب.

[٣] أي الموضوع الذي ثبت حكمه بالعلم الوجداني أو التعبّدي سابقاً.

[٤] كما إذا كان الثابت أوّلاً حيواناً مردّداً بين الفيل والبق والعصفور.

[٥] أي قد يكون الموضوع الثابت سابقاً جزئيّاً حقيقيّاً معيّناً في الخارج، كحياة زيد.

[٦] أي باختلاف الموضوع يتفاوت حال جريان الاستصحاب، فإنّه يجري في بعض الموارد، ولا يجري في بعضها.

[٧] فإنّ الحيوان الكلّي إن كان في ضمن عصفور يقبل الامتداد إلى سنة، وإن كان في ضمن فيل يقبل الامتداد إلى مأة سنة.

[٨] أي حينما اختلف أفراد الكلّي في قابلية الامتداد فأدلّة الاستصحاب منصرفة إلى الحيوان الذي يكون أقلّ قابلية للبقاء، فإنّ الحيوان المردّد بين العصفور

ينصرف إلى أقلّها استعداداً للامتداد. ثمّ ذكر [١] حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوّة نبيّه بالاستصحاب، ورد [٢] بعض معاصريه له [٣] بما [٤] لم يرتضه الكتابيّ، ثمّ ردّه [٥] بما ادّعى ابتنائه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية.

ثمّ أوضح [٦] ذلك بمثال، وهو: إنّا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً،

والفيل يجري الاستصحاب فيه بالنسبة إلى العصفور، ويحكم ببقاء الحيوان إلى سنة لا أزيد.

[١] أي ذكر القمّي.

[٢] أي ذكر القمّي ردّ بعض معاصريه للاستصحاب، وسيأتي ردّه. قيل: إنّه هو السيّد باقر القزويني، وقيل: هو السيّد حسين القزويني، وقيل: هو العلّامة الطباطبائي.

[٣] أي التمسّك بالاستصحاب.

[٤] أي ذكر في مقام ردّ الكتابي جواباً لم يرض به الكتابي، كما سيأتي تفصيله.

[٥] أي ردّ القمّي الاستصحاب بالردّ الذي كان مبنيّاً على ما ادّعاه من أنّ في جريان الاستصحاب لا بدّ من إحراز مقدار قابليّة الموضوع للبقاء، ويجري الاستصحاب بالنسبة إلى أقلّها قابلية، ففي المقام حيث إنّ النبوّة موضوع كلّي يختلف أفرادها في مقدار قابليّتها للبقاء، فإنّ بعضها يكون إلى زمن خاصّ، وبعضها يكون إلى الأبد، ولا يعلم أنّ نبوّة موسى عليه السلام من أيّهما، وهل لها قابلية للبقاء إلى الأبد أو إلى سنة؟ فلا يجري الاستصحاب إلى الأبد وإنّما يجري الاستصحاب بمقدار إحراز قابليّتها للبقاء.

[٦] أي أوضح القمّي دعواه المذكورة ـ من أنّه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز قابلية المستصحب للبقاء ـ بذكر مثال.

لكن لا يعلم أنّه أي نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشار [١] أو الديدان [٢]؟ ثمّ غبنا عن ذلك [٣] مدّة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه [٤] في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان في البيت عصفوراً أو فأرة أو دودة قزّ [٥]، فكيف [٦] يحكم ـ بسبب العلم بالقدر المشترك ـ باستصحابها [٧] إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً،

---

[١] جمع حشرة، وذكر في المنجد أنّ جمعها حشرات.

[٢] جمع الدودة، وهي دويبة صغيرة من الحيوانات يعيش بعضها في أمعاء الإنسان.

[٣] أي غبنا عن الحيوان الذي لا يعلم أنّه من أي نوع الحيوانات مدّة طويلة.

[٤] أي لا يمكن لنا أن نحكم ببقاء الحيوان في مدّة طويلة يعيش فيها الفيل مثلاً، بل نحكم ببقائه مدّة يعيش فيها أقصر الحيوان عمراً، كالحشرة أو الديدان.

[٥] أي دود إبريسم.

[٦] أي مع اختلاف أفراد الحيوان في قابليّته للبقاء زماناً، كيف يحكم باستصحاب بقاء الحيوان بمجرّد العلم بوجود الحيوان الجامع بين الحيوان قصير العمر وطويله.

[٧] متعلّق بقوله: «يحكم»، أي كيف يحكم باستصحاب الحيوان ـ بسبب العلم بوجود حيوان كلّي ـ إلى مدّة عمر أطول الحيوانات عمراً. وملخّصه: إنّ مع اختلاف عمر الحيوانات من حيث القصر والطول كيف يستصحب الحيوان الكلّي إلى مدّة بقاء أطول الحيوانات عمراً، كالفيل، بل الحقّ جريانه إلى مدّة بقاء أقلّ الحيوانات عمراً، كالحشرة. والمناسب أن يذكر باستصحابه لرجوع الضمير إلى الحيوان.

عمراً، قال: وبذلك [١] بطل تمسّك الكتابيّ [٢]، انتهى. أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره [٣] في الاستصحاب

---

[١] أي بما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحيوان الكلّي المختلف أفراده في مقدار قابليّته للبقاء ـ بأن يكون بعضه قابلاً للبقاء إلى سنة، وبعضه قابلاً للبقاء إلى مأة سنة ـ إلى أن يعلم بانتهاء عمر أطول الحيوانات عمراً، بل يجري إلى أن يعلم بانتهاء عمر أقصرها عمراً.

[٢] أي بطل تمسّك الكتابي بالاستصحاب لإثبات نبوّة موسى عليه السلام؛ لما عرفت إجمالاً، وستعرف تفصيلاً، أنّ الثابت من نبوّة موسى هو مطلق النبوّة لا نبوّته إلى زماننا هذا، فإذا شككنا في مقدار قابليّة بقاء نبوّته مع اختلاف النبوّة من حيث مقدار قابليّتها للبقاء من حيث القصر والطول فلا يمكن استصحاب نبوّة موسى إلى زماننا هذا، بل يقتصر فيه إلى مدّة النبوّة القصيرة عمراً، فحيث إنّ بعض النبوّة كانت مدّته عشر سنوات مثلاً، وبعضها مأة سنة، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى عشر سنوات لا أكثر.

[٣] أي اعتبار استعداد المستصحب في جريان الاستصحاب. وملخّص الكلام: إنّ الشيخ رحمه الله أجاب عن المحقّق القمّي بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «مع أنّه مستلزم»، أي إنّ ما ذكره القمّي ـ من ملاحظة استعداد المستصحب واعتبار استعداده للبقاء في جريان الاستصحاب ـ مستلزم للقول باختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرافع؛ إذ إحراز الاستعداد للبقاء إنّما يتحقّق فيما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة عروض الرافع، وأمّا مورد الشكّ في المقتضى فهو في الحقيقة يرجع إلى الشكّ في الاستعداد وصلاحيّته للبقاء، واختصاص جريان الاستصحاب بمورد الشكّ في الرافع مخالف لمبناه؛ إذ هو يقول: بجريان الاستصحاب

من دون فرق بين مورد الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع، فما ذكره هنا مستلزم لما هو مخالف لمبناه.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «موجب لعدم انضباط الاستصحاب...» وتوضيحه: إنّ ما ذكره القمّي من اعتبار ملاحظة استعداد المستصحب في جريان الاستصحاب موجب لعدم كون الاستصحاب أمراً منضبطاً؛ إذ مقصوده من إحراز استعداد المستصحب **إمّا** أن يكون بحسب شخص المستصحب، **وإمّا** بحسب جنسه البعيد، **وإمّا** بحسب صنفه القريب، **وإمّا** بحسب الجنس المتوسّط أو الصنف المتوسّط.

أمّا الأوّل: فلا يتمّ؛ إذ إحراز استعداد المستصحب من حيث شخصه أمر متعذّر، والمحقّق المذكور أيضاً لا يقول به، وكذا إحراز استعداد المستصحب بحسب صنفه القريب أيضاً متعذّر. أضف إليه أنّه يوجب اختصاص الاستصحاب بموارد قليلة، فلا يكون الاستصحاب حجّة على إطلاقه. وأمّا بحسب جنسه البعيد فهو قطعيّ في أغلب الموارد، وإنّما الشكّ في استعداد شخصه أو نوعه، والاستعداد المعلوم بحسب الجنس من طريق الغلبة لا يفيد الظنّ بلحوق المشكوك فيه بالأغلب، فإنّ قاعدة أنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب غير تامّة. وأمّا استعداده بحسب الجنس المتوسّط أو الصنف المتوسّط، فلعدم الدليل على تعيين المتوسّط، فلا يدخل تحت ضابطة معيّنة؛ لأنّ كثيراً من الأشياء مندرج تحت أجناس كثيرة، وكذا أصناف كثيرة، فكيف يتشخّص المتوسّط.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع أنّ اعتبار الاستصحاب» توضيحه: أنّ تردّد المستصحب ـ بين البقّ الذي هو مقطوع الارتفاع، وبين الفيل الذي هو

ـ مع أنّه [١] مستلزم [٢] لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع ـ موجب [٣] لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخّصه ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسّط [٤]، والاحالة [٥]

مقطوع البقاء ـ لو كان مانعاً من جريان استصحاب الكلّي ما لم يقطع بانتفاء الفيل، إنّما يكون مانعاً منه على تقدير كون الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ، فإنّه يمكن أن يقال بمنع حصول الظنّ ببقاء المردّد، فلا يجري الاستصحاب فيه، وأمّا بناءً على حجيّته من باب الأخبار، كما هو ﷺ معترف بذلك فلا مانع من جريان الاستصحاب في الكلّي؛ لأنّه متوقّف على صدق بقاء الموضوع عرفاً، وهو يصدق في المقام.

[١] هذا إشارة إلى الجواب الأوّل، أي لحاظ استعداد المستصحب واعتبار استعداده في حجيّة الاستصحاب.

[٢] وجه الاستلزام ما قد عرفته آنفاً، وملخّصه: إنّه لو كان إحراز استعداد المستصحب شرطاً في حجيّة الاستصحاب فالحكم بالبقاء لا يتحقّق إلّا بعد إحراز استعداد المشكوك فيه للبقاء في زمان الشكّ، والشكّ في بقائه حينئذٍ ينحصر بمورد الشكّ في الرافع، فتكون حجيّة الاستصحاب مختصّة بالشكّ في الرافع، مع أنّ المحقّق القمّي لا يقول به، فإنّه يقول بجريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضى أيضاً.

[٣] خبر لقوله: «إنّ ملاحظة»، وإشارة إلى الجواب الثاني. والأنسب فيه وفيما قبله أن يذكر بالتأنيث.

[٤] وقد عرفت وجه جميع ذلك.

[٥] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: إنّه لماذا لا يكون المعيار بحصول الظنّ الشخصي باستعداد المستصحب للبقاء.

على الظنّ الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً [١]. مع [٢] أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقّق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقاً، فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان [٣] في الدار إذا ترتّب أثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها [٤]. ثمّ إنّ ما ذكره [٥]: من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره، سيجئ ما فيه مفصّلاً إن شاء الله تعالى. وأمّا الثالث ـ وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير [٦] الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ـ فهو [١] على قسمين:

وجوابه: إنّ الاعتماد على الظنّ الشخصي في أمثال المقام غير معهود من طريقة الفقهاء.

[١] قد تقدّم ذلك في الأمر الرابع من الأُمور التي ذكرها المصنّف.

[٢] هذا إشارة إلى الجواب الثالث.

[٣] إذ المفروض أنّ الحيوان المردّد بين الفيل والبقّ يصدق عليه أنّه كان متيقّناً سابقاً، ومشكوكاً لاحقاً، فتشمله أخبار الاستصحاب.

[٤] أي في الدار.

[٥] أي ما ذكره القمّي من أنّ جواب الكتابي مبني على أن يعتبر في حجيّة الاستصحاب لحاظ مقدار قابلية المستصحب للبقاء، سيجئ أنّه غير تام، فانتظر.

[٦] صفة لقوله: «فرد...» بأن كان للكلّي فردان: ارتفع أحدهما قطعاً فيكون الكلّي المتحقّق في ضمنه مرتفعاً أيضاً، لكن يحتمل أن يحدث له فرد آخر يبقى الكلّي في ضمنه.

[٧] أي الشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم ارتفاعه.

لأنّ الفرد الآخر [١]: إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله [٢]، وإمّا أن يحتمل [٣] حدوثه بعده، إمّا [٤] بتبدّله إليه، وإمّا [٥] بمجرّد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

---

[١] المحتمل وجوده بعد ارتفاع أحد الفردين.

[٢] أي مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، كما لو علم بوجود زيد في الدار يوم الجمعة، وخروجه عنها يوم السبت، واحتمل وجود عمرو في الدار حال وجود زيد فيها بحيث لو كان موجوداً فهو باقٍ في الدار بعد خروج زيد عنها.

[٣] أي يحتمل حدوث الفرد الآخر بعد الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه.

[٤] أي حدوث الفرد الآخر بعد ارتفاع ما هو المعلوم حدوثه، إمّا أن يكون بتبدّل الفرد المعلوم حدوثه إلى الفرد المحتمل وجوده، كالسواد الضعيف المحتمل قيامه مقام السواد الشديد المعلوم ارتفاعه، كما إذا علمنا بعروض السواد الضعيف على جسم، ثمّ علمنا بزواله المستلزم لزوال الكلّي في ضمنه، لكن نحتمل قيام السواد الشديد مقامه بأن تبدّل السواد الضعيف إلى السواد الشديد.

[٥] أي احتمال حدوث الفرد الآخر بعد ارتفاع الفرد الأوّل إنّما يكون بمجرّد حدوثه، مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم حدوثه، كما لو احتمل دخول عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد عنها، فيحتمل بقاء الإنسان الكلّي في ضمن عمرو.

والحاصل: إنّ هذا القسم الثالث يرجع إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لو علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مشخّص معيّن، وعلم بانعدام هذا الفرد لكن يحتمل وجود فرد آخر غير هذا الفرد المعلوم انعدامه مقارناً معه في الوجود، أو قبل انتفائه وانعدامه، فيكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في حدوث فرد آخر، بحيث إنّه على تقدير حدوثه يكون باقياً فيشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه.

وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين [١]، نظراً [٢] إلى

الثاني: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد معيّن وعلم بانتفاء ذلك الفرد المعيّن قطعاً، لكن يحتمل أن يتبدّل هذا المعلوم انتفاؤه كالسواد الضعيف إلى فرد آخر، كالسواد الشديد.

الثالث: نفس القسم الثاني، لكن يحتمل وجدان فرد آخر بعد انتفاء الفرد الأوّل مقارناً لزمان انتفائه لا من جهة التبدّل.

[١] **القسم الأوّل**: ما كان الفرد الآخر يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه.

القسم الثاني: ما كان يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم. والمصنّف فصّل بين الوجهين وقال بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل دون الثاني، وقد ذكر للقسم الثاني قسماً آخر قد استثناه من حكمه بعدم جريان الاستصحاب فيه.

وقد أشار هنا إليه بقوله: إمّا بتبدّله إليه، وهذا يكون قسماً ثالثاً، فيكون المجموع ثلاثة أقسام، أي يرجع القسم الثالث إلى ثلاثة أقسام، كما تقدّم.

[٢] هذا تعليل لجريان الاستصحاب في كلا القسمين، وملخّصه: أنّ ركني الاستصحاب تامّان بالنسبة إلى الكلّي من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وتوضيحه: أنّ الطبيعي بعدما كان وجوده في الخارج بعين وجود فرده، فلا محالة يكون العلم بوجود الفرد ملازماً للعلم بوجود الكلّي في الخارج، وبارتفاع الفرد المعلوم، والشكّ في وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل، أو مقارناً لارتفاعه، يشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه، فيجري فيه الاستصحاب لاجتماع أركانه جميعاً من اليقين بالوجود والشكّ في البقاء وغيره، فإنّ تعدّد

تيقّنه [١] سابقاً، وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته [٢] فشكّ في حدوث ما عداه؛ لأنّ ذلك [٣] مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره [٤] في القسم الثاني.

الأفراد والعلم بارتفاع أحدها والشكّ في حدوث الآخر لا ينافي صدق البقاء على الكلّي، فإنّ الكلّي لا ينعدم بانعدام بعض أفراده، وإنّما ينعدم بانعدام جميع أفراده.

وإن شئت فقل: إنّ الكلّي المعلوم سابقاً مردّد بين أن يكون وجوده على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وبين أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللّاحق من الحيوان الكلّي عين الموجود سابقاً، فيجري الاستصحاب فيه.

[١] أي كون الكلّي متيقّناً سابقاً.

[٢] أي بعض أفراده.

[٣] أي العلم بارتفاع بعض أفراد الكلّي والشكّ في حدوث ما عداه مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي؛ إذ المقتضي لجريان الاستصحاب في الكلّي موجود، والمانع مفقود.

نعم، إنّ الكلّي المحقّق في ضمن الفرد ينعدم بانعدام فرده، لكنّ الكلّي الجامع بين الفرد المعلوم ارتفاعه والفرد المشكوك حدوثه محتمل البقاء، ولا يرتفع بسبب انعدام بعض أفراده.

[٤] أي نظير ما ذكرناه هنا من أنّ الاستصحاب يجري في الكلّي دون الأفراد، قد تقدّم في القسم الثاني، حيث ذكرنا هناك أيضاً جريان الاستصحاب في الكلّي، ويترتّب أثره عليه دون آثار شيء من الفردين، بل يجري استصحاب عدم تحقّق كلّ من الفردين فيحكم بعدم تحقّق كلّ منهما.

أو [١] عدم جريانه فيهما؛ لأنّ [٢] بقاء الكلّي عبارة عن استمرار [٣]

---

[١] عطف على قوله: «جريان استصحاب الكلّي»، أي عدم جريان الاستصحاب في كلا القسمين، سواء كان الفرد الآخر يحتمل وجوده مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أو يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم.

[٢] تعليل لعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي، أي أنّ الاستصحاب يجري في الكلّي بلحاظ وجوده الخارجي، ومع قطع النظر عنه لا يكون الكلّي قابلاً للاستصحاب لعدم كونه موضوعاً للحكم الشرعي.

[٣] وتوضيحه: إنّ المستصحب هو وجود الشيء المعلوم سابقاً لا ماهيّته؛ إذ الأحكام الشرعية متعلّقة بالوجودات الخارجية لا بالماهيّات. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ الماهيّات لا يعرض عليها الشكّ كي تحتاج إلى الاستصحاب، ضرورة أنّها لم تتغيّر عمّا هي عليه، والعدم إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الوجودات لا الماهيّات. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ وجود الكلّي في ضمن البقّ غير وجود الكلّي في ضمن الفيل، فالذي تعلّق به اليقين، وهو وجود الفيل، قد انتفى يقيناً، وإنّما شكّ في حدوث فرد آخر، وبالنتيجة يكون ـ في القسم الثالث ـ متيقّن الوجود غير المشكوك منه، وقد تعلّق اليقين بفرد والشكّ بفرد آخر، والظاهر من أخبار الاستصحاب هو الحكم بإبقاء نفس ما تعلّق به اليقين في الزمان السابق، بحيث لا يكون فرق بين ما تعلّق به اليقين وبين ما تعلّق به الشكّ إلّا تغاير الزمان، فحيث إنّ هذا الشرط منتف في المقام؛ إذ الذي تعلّق به اليقين ـ في جميع صور القسم الثالث هو وجود الكلّي في ضمن فرد ـ قد انتفى يقيناً، والذي تعلّق به الشكّ، وهو وجوده في ضمن فرد آخر، غير متيقّن سابقاً، فلا معنى لاستصحاب ما لم يكن له حالة سابقة، بل يستصحب عدمه، فلا يجري الاستصحاب فيه.

وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً، وهو [١] معلوم العدم، وهذا [٢] هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إنّ الباقي في الآن اللّاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً، أو [٣] التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل [٤]؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللّاحق هو عين الوجود

---

[١] أي الذي كان متيقّناً سابقاً، وهو الوجود الكلّي في ضمن فرده قد ارتفع يقيناً، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث.

[٢] أي العلم بعدم استمرار الكلّي بوجوده الخارجي، وارتفاع الحالة السابقة هو الفرق بين المقام وبين القسم الثاني، وهو جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ العلم بعدم استمرار الكلّي بوجوده الخارجي إن كان موجباً لعدم جريان الاستصحاب فلا بدّ أن لا يجري في القسم الثاني أيضاً، إذ الملاك الذي يوجب عدم جريان الاستصحاب هنا موجود هناك أيضاً، فإنّ المستصحب في القسم الثاني أيضاً دار أمره بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء.

والجواب عنه: إنّ متعلّق اليقين في القسم الثاني هو الكلّي لا على التعيين، ومتعلّق الشكّ هو بقاء ذلك المتيقّن سابقاً، فيكون المتيقّن هو المشكوك بخلاف المقام، فإنّ المتيقّن هو وجود الكلّي في ضمن فرد قد انتفى يقيناً، ومتعلّق الشكّ، وهو الكلّي في ضمن ما هو مشكوك الحدوث فيكون المتيقّن غير المشكوك.

[٣] عطف على قوله: «في جريان الاستصحاب الكلّي...»، أي التفصيل بين ما يحتمل وجوده مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، وبين ما يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم.

[٤] أي فيما يحتمل وجود الفرد الآخر مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه.

المتيقّن سابقاً [١]. فيتردّد الكلّي [٢] المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد [٣]، فالشكّ حقيقة إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي [٤]، واستصحاب [٥] عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي وجوه [٦]، أقواها الأخير [٧]،

---

[١] لما قدعرفت من: أنّ احتمال كون الفرد المشكوك حدوثه موجوداً مع الفرد المعلوم الارتفاع، مستلزم لاحتمال كون وجود الكلّي في الحالة الثانية عين وجوده السابق، فلم يعلم ارتفاعه فيستصحب.

[٢] أي يكون مردّداً من الأوّل بين حصوله في ضمن البقّ كي يرتفع بارتفاعه، أو في ضمن الفيل كي يكون باقياً بعد موت البقّ.

[٣] المعلوم ارتفاعه، كما إذا كان في ضمن البقّ.

[٤] أي يشكّ في أنّ استعداد الكلّي مقدار استعداد البقّ أو الفيل، فيكون الشكّ فيه شكّاً في بقائه، فيستصحب بقاؤه.

[٥] جواب عن سؤال مقدّر، وهو: إنّ أصالة عدم حدوث الفرد الآخر المشكوك توجب أن يتعيّن الكلّي في ضمن الفرد الذي لا استعداد له للبقاء.

وملخّص الجواب: إنّه أصل مثبت لا يعتنى به، فإنّ أصالة عدم حدوث الفرد الذي له استعداد للبقاء لا تثبت تحقّق الفرد الذي لا استعداد له للبقاء إلّا على القول بأصل المثبت.

[٦] أي في جريان الاستصحاب في كلا القسمين، أو عدم جريانه فيهما، أو التفصيل بينهما وجوه.

[٧] وهو التفصيل بين القسم الأوّل والثاني بأن يقال بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل وعدمه في القسم الثاني، وأمّا وجه الاقوائيّة فهو أنّه في القسم

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني [١] ما يتسامح في العرف، فيعدّون الفرد اللّاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد [٢]، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض، أو بسواد أضعف من الأوّل [٣]، فإنّه يستصحب السواد [٤]، وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ -من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق [٥]-

---

الأوّل يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللّاحق هو عين الموجود سابقاً، بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك فيجري الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

[١] الذي لا يجري الاستصحاب فيه، وملخّصه: إنّ الشيخ ﷺ -بعدما قسّم القسم الثالث من الاستصحاب الكلّي إلى قسمين، واختار التفصيل بينهما، كما تقدّم، وقال بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل منه دون الثاني- ذكر للقسم الثاني قسماً آخر قد استثناه من حكمه بعدم جريان الاستصحاب فيه، وأشار إليه في صدر عبارته المتقدّمة بقوله: «إمّا بتبدّله إليه...»، والآن شرع في ذلك الذي استثناه بقوله: «يستثنى من عدم الجريان».

[٢] بحيث لا يرى العرف بينهما تغايراً، وإن كان التغاير موجوداً بحسب الدقّة العقلية.

[٣] وهو السواد الشديد.

[٤] الجامع بين السواد الشديد والسواد الضعيف؛ لأنّ العرف لا يرى السواد الضعيف مغايراً للسواد الشديد، ويحكم ببقاء الموضوع، وهما وإن كانا متغايرين بحسب الدقّة العقلية، لكنّ المعيار في موضوع الاستصحاب بنظر العرف لا بنظر العقل.

[٥] بأن كان يشكّ في جميع صلواته اليومية في جميع أيام الشهر، والآن يشكّ في

في [١] زوالها أو تبدّلها إلى مرتبة دونها، أو [٢] علم إضافة المائع، ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلى فرد آخر من المضاف. وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرّاً إلى اللّاحق [٣]،

بعض الأيام، وهو لا يعلم أنّ كثير الشكّ يصدق على الشكّ في بعض الأيام أم لا؟ ومنشأ الشكّ المذكور قد يكون الإجمال في مفهوم كثير الشكّ عنده، وقد يكون الإجمال في مصداق كثير الشكّ، بمعنى: إنّه يعلم أنّ مفهوم كثير الشيكّ يصدق على الشاكّ في عشرين يوماً من الشهر إلّا أنّه يشكّ في أنّه هل شكّ عشرين يوماً في هذا الشهر أم لا؟

[١] الجارّ متعلّق بقوله: «شكّ...»، أي شكّ في زوال كثرة الشكّ وتبدّلها إلى الشكّ المتعارف وعدمه، فتستصحب كثرة الشكّ التي هي مشتركة بين المرتبة القوية والضعيفة، فإنّ وجود الشكّ في ضمن الشكّ الكثير وإن كان مغايراً للشكّ الموجود في ضمن الشكّ غير الكثير عند تبدّل الشكّ الكثير إلى مرتبة ضعيفة، إلّا أنّ العرف يراه شيئاً واحداً، وحينئذٍ فاحتمال تبدّل الموضوع القوي إلى الضعيف يوجب الشكّ في بقاء الكلّي فيجري الاستصحاب فيه.

[٢] أي لو علم شخص بأنّ المائع الموجود في الإناء مضاف، ثمّ شكّ في زوال إضافته أو في تبدّل الإضافة إلى فرد آخر من المضاف بأن كان الموجود في الإناء ماء الورد كامل الطعم والعطر، ثمّ شككنا في أنّه صار ماءً مطلقاً بحيث زالت إضافته، أو تبدّل إلى الورد المسلوب الطعم والعطر، يستصحب بقاء الإضافة لأنّ الموضوع باقٍ بنظر العرف، فإنّ احتمال التبدّل يوجب الشكّ في البقاء، فيجري استصحاب البقاء فيه.

[٣] أي عدّ الموجود السابق مستمرّاً إلى زمان الشكّ اللّاحق بحسب نظر العرف،

ولو [١] كان الأمر اللّاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق [٢]. ولذا [٣] لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتّى على القول [٤] بتجدّد الأمثال. وسيأتي ما يوضّح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقّة العقلية.

وهو المعيار في بقاء موضوع الاستصحاب.

[١] كلمة «لو» وصلية.

[٢] وتغاير المشكوك اللّاحق مع المتيقّن السابق بنظر العقل الدقيق لا يضرّ بالاستصحاب بعد كون المتيقّن والمشكوك أمراً واحداً بنظر العرف.

[٣] أي ولأجل أنّ الميزان في بقاء الموضوع واتّحاده مع المشكوك اللّاحق بنظر العرف لا بنظر العقل.

[٤] هذا القول منسوب إلى الأشاعرة القائلين بأنّ العرض لا يبقى في زمانين، بل هو كالحركة والزمان، وليس كالجواهر أمراً ثابتاً مستمرّاً، فإنّ بقاء العرض عبارة عن تجدّد الأمثال، والأعراض تنعدم آناً فآناً، ويخلق الله تعالى أمثالها في معروضاتها، فلو كانت العبرة في جريان الاستصحاب بالدقّة العقلية فلا يجري الاستصحاب في الأعراض على هذا المبنى؛ إذ المفروض أنّها تنعدم آناً فآناً، فإنّ الموجود في اللّاحق غير الموجود في السابق، والحال أنّه لا شبهة في جريانه فيها؛ إذ الموضوع في باب الاستصحاب موكول إلى العرف، وهو يرى الأعراض أمراً واحداً مستمرّاً.

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ في المقام: إنّ المتيقّن السابق إذا كان كلّياً فهو يكون على أربعة أقسام:

. . . . . .

القسم الأوّل: أن يكون الكلّي متحقّقاً سابقاً في ضمن فرد معيّن، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فعلم بوجود إنسان فيها، ثمّ شككنا في خروج زيد منها، وهو، أي الشكّ في خروج زيد منها، يكون سبباً للشكّ في بقاء الإنسان فيها؛ لأنّه كما أنّ العلم بوجود الفرد يلازم العلم بوجود الكلّي في ضمنه، كذلك الشكّ في بقاء فرد يلازم الشكّ في بقاء الكلّي، ومثاله في الشرعيات، كما إذا علمنا بوضوء زيد فنعلم بوجود طهارته، ثمّ شككنا في انتقاض وضوئه، وهو يكون منشأً للشكّ في بقاء الطهارة، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ من الفرد والكلّي إذا كان كلّ منهما موضوعاً للأثر الشرعي.

وأشار شيخنا الأعظم ﷺ إلى ما ذكرناه بقوله: «لا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد وترتيب أحكام كلّ منهما عليه».

القسم الثاني: أن يكون الكلّي متحقّقاً سابقاً في ضمن أحد الفردين، ثمّ ارتفع أحدهما يقيناً، وبعده طرأ الشكّ في بقاء الكلّي الثابت سابقاً في ضمن الفرد الآخر، ومثاله المعروف: هو ما إذا رأى شخص رطوبة مشتبهة بين البول والمنى، فتوضّأ فهو يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء؛ إذ لو كان الحدث الكلّي المعلوم هو الحدث الأصغر الموجود في ضمن البول فقد ارتفع بالوضوء قطعاً، ولو كان هو الحدث الأكبر الموجود في ضمن المني فهو باقٍ قطعاً، فيجري استصحاب بقاء الحدث الكلّي، ويترتّب عليه الأثر المترتّب على الحدث الكلّي، كحرمة مسّ الكتاب، وعدم جواز الدخول في الصلاة، ولا يثبت به آثار الجنابة، كعدم جواز المكث في المسجد، أو آثار خصوص الحدث الأصغر، ومن هذا القبيل موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الشيئين مع خروج أحدهما عن مورد الابتلاء بتلف ونحوه، وهذا هو القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي الذي أشار

. . . . . .

إليه شيخنا الأعظم ﷺ بقوله: «فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور».

وأشكل على جريان استصحاب هذا القسم من الكلّي بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّا نسلّم أنّ المقتضى لجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي تامّ، فإنّ إطلاق أدلّة حجيّة الاستصحاب يشمل المقام، وركنا الاستصحاب ـ وهما اليقين السابق بوجود الكلّي، والشكّ اللّاحق في بقائه ـ محقّقان، إلّا أنّه لا يجري في المقام لابتلائه بمانع، وهو الأصل السببي، فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففي المثال المتقدّم يكون الشكّ في بقاء الحدث الكلّي مسبّباً عن الشكّ في حدوث المني فتجري أصالة عدم حدوثه، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوضوء، والحدث الأكبر منفي بالأصل، فالحدث الكلّي يرتفع بانضمام الأصل إلى الوجدان، وقد أشار إلى هذا الإشكال شيخنا الأعظم ﷺ بقوله: «كاندفاع توهّم كون الشكّ في بقائه مسبّباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث».

والجواب عنه **أوّلاً**: ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ من أنّ ارتفاع الحدث الكلّي ليس من لوازم حدوث الفرد الطويل، كخروج المني كي يقال: بترتّب ارتفاعه على أصالة عدم حدوث الفرد الطويل، بل من لوازم كون الحادث هو البول، ولا أصل لنا يثبت ذلك.

ويمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّا لا نسلّم أنّ ارتفاع الحدث الكلّي يكون من لوازم خصوص كون الحادث هو البول، بل كما يحتمل أن يكون ارتفاع الحدث الكلّي من لوازم كون الحادث هو البول، كذلك يحتمل أن يكون من لوازم عدم كون الحادث هو الفرد الطويل، فلا وجه لجعل الشكّ في بقاء الكلّي من لوازم خصوص احتمال كون الحادث هو الفرد الزائل، كالبول.

والنتيجة: وإن كانت هو عدم جريان الأصل السببي، إلّا أنّ ما ذكره من التقريب غير تامّ.

وثانياً: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1] بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي ليس مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، كالمني، بل مسبّب عن العلم الإجمالي بأنّ الحادث هو الفرد الزائل أو الباقي، فيكون الشكّ في بقاء الكلّي مسبّباً عن الشكّ في خصوصية الفرد الحادث بأنّه طويل كي يكون الكلّي باقياً ببقائه أو قصير كي يكون الكلّي مرتفعاً بارتفاعه، فما هو مسبوق بالعدم، وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشكّ في بقاء الكلّي مسبباً عنه، كي يقال بأصالة عدم حدوثه، ويحكم بارتفاع الكلّي، وما يكون الشكّ في بقاء الكلّي مسبّباً عنه، وهو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم كي يجري فيه الأصل، ويعيّن حال الحادث.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[2]: بأنّه يجري استصحاب العدم الأزلي، وهو أصالة عدم كون الحادث منيّاً، ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان الاستصحاب الكلّي في موارد، وذلك للأصل السببي الحاكم عليه.

منها: ما إذا شكّ في كون النجس بولاً، أو عرق كافر، مثلاً، فتنجّس به شيء فغسل مرّة واحدة، فلا محالة نشكّ في بقاء النجاسة وارتفاعها؛ إذ على تقدير كون النجس بولاً فهو باقٍ لاعتبار التعدّد في الغسل في طهارة المتنجّس بالبول، وعلى تقدير كونه غير بول فهو مرتفع بالغسل مرّة واحدة.

فلا محالة نشكّ في بقاء النجاسة وارتفاعها، إلّا أنّه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلّي النجاسة، ووجوب الغسل مرّة ثانية؛ لأنّه تجري أصالة عدم

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٢.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٠٥.

كون الحادث بولاً فنحكم بكفاية المرّة للعمومات الدالّة على كفاية الغسل مرّة واحدة، وخرج عنها البول بأدلّة خاصّة.

وثالثاً: أيضاً ما ذكره صاحب الكفاية[١] من أنّ بقاء الكلّي لا يكون مسبّباً عن بقاء الفرد، فإنّ الكلّي عين الفرد لا أنّه من لوازمه، فيكون وجوده مغايراً لوجود الفرد كي يتصوّر السببية والمسبّبية بينهما.

وفيه: ما ذكره الأُستاذ الأعظم من أنّ جريان الاستصحاب في الكلّي على العينية أوْلى بالإشكال منه على السببية، فإنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لو كانت مانعة من استصحاب الكلّي بناءً على السببية فهي مانعة عنه على القول بالعينيّة بالأولوية، ولكنّه ﷺ لم يبيّن وجه الأولوية، وهي غير واضحة عندنا، ولعلّ وجهها أنّه بناء على السببيّة يمكن أن يناقش في مانعيّة الأصل السببي، وأمّا بناء على العينيّة، فإنّ نفي الفرد عين نفي الكلّي، ولا يبقى مجال لاستصحابه بعد نفي الفرد.

ورابعاً: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[٢]، وهو أنّ الأصل السببي معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم كون الحادث طويلاً معارضة بأصالة عدم كون الحادث صغيراً، وبعد سقوط الأصل السببي تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي، وهو استصحاب بقاء الكلّي.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ[٣]: بأنّه على تقدير تكون الأُصول متعارضة، ولكنّ الاستصحاب في الكلّي لا يجري لعدم ترتّب أثر على جريانه فيه، وعلى تقدير يكون الأصل الجاري في السبب حاكماً على استصحاب الكلّي، ولا يكون له معارض.

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٢.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٥٢.

(٣) مصباح الأُصول ٣: ١٠٧.

أمّا التقدير الأوّل فهو يكون فيما إذا كان للفرد الطويل أثر يختصّ به ، وكذلك للفرد القصير أثر يختصّ به ، ولهما أثر مشترك بينهما ، كما في الرطوبة المردّدة بين البول والمني ، فإنّ الأثر المختصّ بالبول هو وجوب الوضوء للصلاة ، والأثر المختصّ بالمني هو وجوب الغسل لها ، وعدم جواز المكث في المسجد ، والأثر المشترك هو حرمة مسّ كتابة القرآن ، فإنّ في هذا الفرض ، وإن كان الأصل السببي معارضاً بمثله ، إلّا أنّه لا فائدة في جريان الاستصحاب في الكلّي ؛ إذ الأثر المتصوّر المترتّب على جريانه هو وجوب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء ، وهو مترتّب على العلم الإجمالي بخروج أحد الأمرين ، إمّا المني وإمّا البول ، ولا حاجة إلى استصحاب الحدث الكلّي .

وأمّا التقدير الثاني ، فهو فيما إذا كان لهما أثر مشترك ، وكذا يكون للفرد الطويل أثر يختصّ به ، ولا يكون للفرد القصير أثر يختصّ به ، كما إذا كان النجس مردّداً بين البول والدم ، فإنّ وجوب الغسل مرّة واحدة أثر مشترك بينهما ، ووجوب الغسل مرّة ثانية أثر لخصوص البول ، ولا أثر لخصوص الدم ؛ إذ المفروض هو وجوب الغسل مرّة واحدة الذي يكون أثراً لخصوص الدم وهو ثابت على كلّ تقدير ، سواء علم أنّ النجس في البين هو الدم أو غيره ، ففي مثل المقام تكون أصالة عدم حدوث الفرد الطويل كالبول حاكمةً على استصحاب الكلّي ، ولا تعارضها أصالة عدم كون الحادث دماً لعدم ترتّب أثر عليها ؛ إذ ليس وجوب الغسل مرّة واحدة مشكوكاً كي يدفع بالأصل المذكور ؛ إذ هو معلوم على كلّ تقدير . فتلخّص : أنّه على تقدير يكون الأصل الجاري في الفرد الطويل معارضاً للفرد القصير ، إلّا أنّ الاستصحاب الكلّي في حدّ نفسه غير جارٍ لعدم ترتّب أثر عليه ، وعلى تقدير يكون استصحاب الكلّي موضوعاً لأثر ، إلّا أنّ استصحاب عدم حدوث فرد طويل أصل بلا معارض يكون حاكماً على استصحاب الكلّي . ويرد عليه أنّ فائدة جريان الاستصحاب في الكلّي

جواز الافتاء بحرمة مسّ كتابة القرآن، وهذه الفائدة غير مترتّبة على العلم الإجمالي المذكور؛ لأنّ أثره وجوب الاحتياط فقط.

وخامساً: أنّا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه، وقلنا: إنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، إلّا أنّ حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي إنّما تكون فيما إذا كان التسبّب بينهما شرعياً، وفي المقام يكون التسبّب عقلياً، فإنّ عدم بقاء الكلّي ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل كي يكون التسبّب بينهما شرعيّاً، ويكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي تعبّداً، بل هو من لوازمه العقلية، إذن فلا تكون أصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة على استصحاب الكلّي، وهذا الجواب هو الصحيح، إذن فيجري الاستصحاب في الكلّي بلا مانع.

الوجه الثاني: ما أشار إليه شيخنا الأعظم ﷺ بقوله: «وتوهّم عدم جريان الأصل»، وحاصل التوهّم: هو أنّه كيف يستصحب الحيوان في مثال البقّ والفيل مع تردّد الفرد الذي كان الحيوان متحقّقاً في ضمنه بين ما هو متيقّن الارتفاع، وهو البقّ، وما هو مشكوك الحدوث من الأوّل، وهو الفيل، فإنّ كان الفرد بقّاً فلا شكّ في عدم بقائه، وإن كان فيلاً فلا يقين بحدوثه.

والجواب عنه: إنّ ما ذكره إنّما يضرّ باستصحاب البقّ أو الفيل، ولكنّ المدّعى استصحاب الجامع بينهما، وهو متيقّن الثبوت، ومشكوك البقاء، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ[1] من أنّ الكلّي الطبيعي ممّا ينتزع من الفرد، ولا وجود له في الخارج حتّى يتعلّق العلم بوجوده، وإنّما الخارج موطن

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٢٥.

منشأ انتزاعه من الأفراد الخاصّة الجزئية، وهي التي تكون موضوعاً للآثار الشرعية، ومع ذلك كيف يجري الاستصحاب في الكلّي بما هو كلّي.

وفيه: **أوّلاً**: أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب في الكلّي بين أن يكون الكلّي من الكلّيات المتأصّلة، أو من الكلّيات الاعتباريّة، أو من الكلّيات الانتزاعية، كمفاهيم المشتقّات التي هي من الأُمور الانتزاعية، كعنوان العالم، فإنّه منتزع من اتّصاف الذات بالمبدأ، فلا مانع من أن يكون عنوان العالم، أو الصائم، موضوعاً للأحكام الشرعية.

وثانياً: ما أجاب به نفس المحقّق العراقي[1]: وهو أنّ المراد من الكلّي الذي هو معروض الأحكام هو ما يكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم -أعني الجهة المشتركة المحفوظة بين الحصص الموجودة في ضمن الأفراد خارجاً-، ولا إشكال في تحقّق الكلّي بهذا المعنى في الخارج بعين وجود أفراده.

الوجه الرابع: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[2]: من أنّ استصحاب الكلّي يجري فيما لو كان المشكوك فيه من الأُمور التكوينيّة، كما لو دار الأمر بين كون الداخل فيلاً، أو بقّاً، فيجري الاستصحاب في الجامع بلا إشكال. وأمّا لو كان الفرد المردّد بين الأمرين من الأُمور الشرعية -كالحدث المردّد بين الأصغر والأكبر- فيشكل جريان الاستصحاب في الجامع، وهو استصحاب الحدث؛ لأنّ المكلّف بعدما توضّأ، أو بعد الاغتسال، يشكّ في بقاء الحدث، فيكون استصحاب الحدث جارياً، لكن يعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد، والنتيجة أنّ المكلّف لا يمكنه إثبات كونه محدثاً بالاستصحاب.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٢٥.

(٢) آراؤنا ٣: ٦١.

ثمّ قال: وهل يمكن للمكلّف أن يحكم على نفسه بالطهارة؟

الظاهر أنّه يشكل إذ يشكّ في الطهارة، ولا طريق لإحرازها. ثمّ قال: ويمكن إحرازها بضميمة الأصل إلى الوجدان بأن يقول: إنّ المكلّف بعد الوضوء أو الغسل إن كان الحدث العارض الحدث الكذائي فقد ارتفع بالغسل أو الوضوء، وإن كان القسم الآخر فهو مشكوك التحقّق، والأصل عدم حدوثه من أوّل الأمر.

وفيه: إنّ جامع الحدث ليس أمراً مجعولاً كي يشكّ في سعة جعله وضيقه، بل إنّما هو أمر انتزاعي يجري الاستصحاب فيه إذا كان موضوعاً للحكم الشرعي. إذن فما ذكره سيّدنا الأُستاذ من التعارض لا يمكن المساعدة عليه.

الوجه الخامس: ما هو منسوب إلى السيّد إسماعيل الصدر ﷺ في بعض مجالسه في النجف الأشرف، وهو المعروف بالشبهة العبائية، وهذا الإشكال مبنيّ على القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، وهو أنّه لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباء ثمّ غسلنا أحد الطرفين، كالطرف الأيمن منها، ثمّ لاقت يدنا هذا الطرف المغسول، فلا إشكال في أنّه لا يحكم بنجاسة اليد التي لاقته؛ للعلم التفصيلي بطهارته بعد الغسل، إمّا بالطهارة السابقة، أو بالطهارة الحاصلة بالغسل، وكذا لا يحكم بنجاستها لو لاقت ثانياً الطرف الآخر؛ لأنّ المفروض عدم نجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، ثمّ لو لاقى شيء كلا الطرفين فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً؛ لأنّه لاقى طاهراً يقينيّاً، وأحد طرفي الشبهة، والمفروض أنّ ملاقاة شيء منهما لا توجب النجاسة، مع أنّ لازم صحّة الاستصحاب في الفرض المزبور هو الحكم بنجاسة الملاقي لجانبي العباء المغسول وغير المغسول؛ لأنّه الأثر الشرعي لبقاء النجاسة في العباءة، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب في الكلّي، أو القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، وكلاهما باطلان.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني[١] بأنّ الاستصحاب في المقام لا يجري في مفاد «كان» الناقصة بأن يشار إلى طرف معيّن من العباء، ويقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً، وشكّ في بقائها، فالاستصحاب يقتضي نجاسته؛ لأنّ أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معيّن يشكّ في بقائها ليجري الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد «كان» التامّة بأن يقال: إنّ النجاسة في العباء كانت موجودة وشكّ في ارتفاعها، فالآن كما كانت إلّا أنّه لا تترتّب نجاسة الملاقي على هذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ الحكم بنجاسة الملاقي يتوقّف على أمرين أحدهما نجاسة ما لاقاه والآخر إحراز الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسة الكلّية في العباء، المردّدة بين الطرف الأيمن والأيسر، لا تثبت تحقّق ملاقاة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ الملاقاة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة الكلّية في العباء، بل هي من الآثار العقلية له.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[٢] نقضاً وحلّاً، أمّا النقض فقال إنّ ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في مفاد «كان» الناقصة ـ لأنّ أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر ـ جارٍ في جميع صور استصحاب الكلّي لعدم العلم بالخصوصية في جميعها، ففي مسألة دوران الأمر بين الحدث الأكبر والأصغر يكون الحدث الأصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء، والحدث الأكبر

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٩٥.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١١٢.

مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ولو كان هذا مانعاً من جريان الاستصحاب فإنّه يكون مانعاً من جريان استصحاب الكلّي في جميع الموارد، وهو كما ترى. هذا بالنقض.

وأمّا بالحلّ: فإنّه يمكن جريان الاستصحاب في مفاد «كان» الناقصة، وليس معناه الإشارة إلى طرف معيّن من العباء، كي يقال: ليس لنا يقين بنجاسة طرف معيّن يشكّ في بقائها، بل يجري الاستصحاب في مفاد «كان» الناقصة مع عدم تعيين موضع النجاسة، فنقول: إنّ خيطاً من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: إنّ طرفاً من هذا العباء كان نجساً، والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان؛ إذ المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفي العباء.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني[1] أيضاً بأنّ الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب الكلّي في شيء؛ لأنّ استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف الصغير، كالحيوان المردّد بين البقّ والفيل، وهذا بخلاف المقام، فإنّ التردّد ليس في فرد الكلّي بأنّه الطويل أو القصير، بل هو من خصوصية محلّ النجس مع العلم بخصوصيّة الفرد، والتردّد في خصوصيّة المكان أو الزمان لا يوجب كلّية المتيقّن، فيكون الشكّ في بقاء الفرد المردّد من حيث المكان، فيكون المقام نظير ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حيّ، ونظير ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم، ثمّ تلف أحد الدراهم فلا معنى لاستصحاب الكلّي في المثالين، وكذلك في المقام فإنّه يكون من استصحاب الجزئي المردّد من حيث المكان.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٥٤.

وأورد عليه بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ[1] من أنّ ما ذكره من المثال ـ بما إذا علم بوجود زيد في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو الغربي، ثمّ انهدم الجانب الشرقي، واحتمل أن يكون زيد فيه وتلف بانهدامه ـ تامّ المطابقة مع الممثّل في أنّ الترديد فيه في محلّ المستصحب لا في حقيقته، وحيث إنّ الشكّ في محل المستصحب موجب للشكّ في وجود ما هو معلوم الهويّة، فلا قصور في استصحابه، ومجرّد عدم كونه من باب استصحاب الكلّي غير ضائر بالمقصود؛ لأنّ المقصود جريان الاستصحاب في نحو المثال المزبور، وإن لم يكن من استصحاب الكلّي المردّد في هويّته، بل كان من باب استصحاب الشخصي، وأمّا المثالان الأخيران فإنّ الترديد في محلّ المتيقّن يرجع إلى الترديد في الهوية، والترديد في مثال الدرهم يرجع إلى الترديد في شخص الدرهم الذي لزيد في أنّه هو الدرهم التالف أو الباقي، ولا يكون من قبيل الشكّ في محلّ المتيقّن وموضوعه، وكذا الترديد في مثال العبا، فإنّه ـ بعد الجزم بأنّ النجاسة من سنخ الأعراض الخارجية المتقوّم بالموضوع والمحل، وبعد الجزم أيضاً بامتناع انتقال العرض القائم بالمحل إلى محلّ آخر ـ نقول: إنّ الترديد في أنّ النجس في الجانب الأيمن من العبا أو في الجانب الأيسر يكون من الترديد بين الوجودين الراجع إلى الترديد في الهويّة، لا من الترديد في المحلّ، فيرجع ذلك إلى تردّد تلك النجاسة المعلومة في المثال بين الوجودين: أحدهما: مقطوع البقاء، والآخر مقطوع الارتفاع، فلا يرتبط ذلك بباب ترديد محلّ المتيقّن وموضوعه، كما في مثال الحيوان المردّد كونه في الجانب الشرقي أو الغربي.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٣١.

وفيه: إنّه لا فرق بينهما لو علم بوجود زيد في الدار وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو الغربي، وبين ما لو علم بوجود نجاسة في العباء وتردّد بين أن يكون في الجانب الأيمن، أو في الجانب الأيسر، فكما في المثال الأوّل يكون الترديد في المحلّ، كذا في الثاني.

وما ذكره من الجزم بأنّ النجاسة من سنخ الأعراض الخارجية المتقوّم بالمحلّ ليس بتامّ، ونحن نجزم بأنّها من الأُمور الاعتبارية، كسائر الأحكام الشرعية.

الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي[1] أيضاً من أنّه بعد تسليم تماميّة الأمثلة المذكورة يستصحب بقاء شخص الدرهم، وشخص تلك النجاسة التي أصابت العباءة بعد غسل الجانب الأسفل منها فيتوجّه عليه الإشكال العبائي؛ إذ هو جارٍ حتّى على فرض كونه من باب استصحاب الشخصي.

وفيه: بناء على كونه من باب استصحاب الشخصي يرتفع الإشكال عن استصحاب الكلّي في القسم الثاني، وهو المقصود بالبحث في المقام، وبهذا ظهر ما في كلام الأُستاذ الأعظم ﷺ[2] حيث قال: إنّ الإشكال ليس في تسمية الاستصحاب الجاري في مسألة العباء باستصحاب الكلّي، بل الإشكال إنّما هو في أنّ جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئي، فإنّه بناء على عدم كون الاستصحاب الجاري في مثل العباء من استصحاب الكلّي، فلا يكون ما ذكره من الشبهة العبائية إشكالاً على استصحاب الكلّي، فيكون جواب النائيني تامّاً من هذه الجهة. نعم، هنا إشكال آخر أجنبي عن استصحاب الكلّي، وهو أنّ الحكم

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٣٢.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١١١.

بطهارة الملاقي كيف يجتمع مع استصحاب بقاء النجاسة في الملاقي الواقع حول العلم الإجمالي، فلا بدّ من حلّه.

الثالث: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] بأنّه لا بدّ من الحكم بنجاسة الملاقي في مثل العباء، وهذا ليس معناه رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، بل لأجل وجود خصوصية في المقام، وهو أنّ الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة إنّما يكون إمّا لاستصحاب الطهارة في الملاقي، وإمّا لجريان الاستصحاب الموضوعي، وهو أصالة عدم ملاقاته للنجس، وهذا الأصل الجاري في الملاقي، سواء كان استصحاب الطهارة، أو استصحاب عدم الملاقاة للنجس، محكوم في مسألة العباء باستصحاب بقاء النجاسة في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقي، ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في خصوص المقام، فإنّ التفكيك بين الأُصول غير عزيز، وقال سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[2] أنّه لا مانع من جريان استصحاب الطهارة في اليد؛ إذ ملاقاة اليد مع الخيط النجس في العباء غير معلومة لا بالوجدان ولا بالأصل، أمّا بالوجدان فظاهر، وأمّا بالتعبّد فلأنّ استصحاب كلّي النجاسة لا يثبت نجاسة الشخص الخارجي إلّا بالأصل المثبت، وفيه: إنّ استصحاب بقاء نجاسة الخيط ليس من قبيل استصحاب الكلّي كي يلزم من جريانه محذور الأصل المثبت بل يجري الاستصحاب في نجاسة الخيط على نحو مفاد «كان» الناقصة بأن يقال: إنّ خيطاً من العباء كان نجساً والآن كما كان فهذا الخيط محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١١٣.

(٢) آراؤنا ٣: ٦٦.

. . . . . .

الرابع: ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ[1] من أنّ التحقيق في دفع الشبهة أن يقال: ـ بعد الجزم بأنّ الطهارة والنجاسة من سنخ الأعراض الخارجية الطارئة على الموجودات الخارجية، بحيث لا بدّ في عروضها على الشيء من كونه في ظرف الفراغ عن وجوده خارجاً، لا من سنخ الأحكام التكليفية المتعلّقة بالطبيعة الصرفة القابلة للانطباق خارجاً، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى: أنّه يعتبر في صحّة استصحاب الشيء لحاظ الأثر الشرعي المصحّح له في كونه من آثار وجوده بنحو مفاد «كان» التامّة أو من آثاره بنحو مفاد «كان» الناقصة ـ أنّ عدم الحكم بنجاسة الملاقي إنّما هو لأجل أنّ نجاسة الملاقي من آثار نجاسة الملاقى بالفتح بنحو مفاد «كان» الناقصة لا من آثار صرف وجود النجاسة بنحو مفاد «كان» التامّة، ومن المعلوم أنّ مثل هذا العنوان لم يتعلّق به اليقين السابق حتّى يجري فيه الاستصحاب؛ إذ كلّ واحد من طرفي العباء من الأسفل والأعلى يكون مشكوك النجاسة من الأزل، والقدر الجامع بين المحلّين أيضاً بمقتضى المقدّمة الأُولى لا يكون معروضاً للنجاسة، وإنّما المعروض لها هو الطبيعي الموجود في ظرف انطباقه على الفرد، وهو لا يكون إلّا هذا الفرد والمحلّ، أو ذاك الفرد والمحلّ الآخر الذي عرفت عدم تعلّق اليقين به، وأمّا صرف وجود النجاسة في العبا بنحو مفاد «كان» التامّة فاستصحابه، وإن كان جارياً، ولكنّه بهذا العنوان لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقي بالكسر. نعم، هو بهذا العنوان موضوع لأثر المانعية عن صحّة الصلاة، فالاستصحاب يجري فيه بلحاظ الأثر المزبور لا بلحاظ أثر نجاسة الملاقي، وحينئذٍ تندفع الشبهة العبائية؛ إذ لا يلزم من استصحاب الكلّي نجاسة الملاقي كي ترد الشبهة المعروفة.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٣٢.

. . . . . .

أقول: إنّ المقدّمة الأُولى منه ﷺ واضحة الفساد، فإنّ النجاسة أيضاً من سنخ الأحكام الجعلية المتعلّقة بالطبيعة بلحاظ وجودها في الخارج.

وأمّا المقدّمة الثانية: فهي وقعت مقبولة عند بعض من تأخّر عنه، كالسيّد الأُستاذ ﷺ، كما يتّضح.

الخامس: ما ذكره السيّد الأُستاذ بأنّ الاستصحاب المذكور ليس استصحاب الكلّي، بل من قبيل استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ الانفعال موضوعه هو كلّ فرد من أفراد النجس، وليس هو مترتّباً على كلّي النجس، فالمستصحب في المثال هو الفرد الواقعي للمتنجّس المردّد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، ولا معنى لاستصحاب كلّي المتنجّس لإثبات الانفعال، وقد عرفت أنّ استصحاب الفرد المردّد لا مجال له.

السادس: أيضاً ما أجاب به السيّد الأُستاذ ﷺ من أنّه لو سلّمنا أنّه ليس من قبيل استصحاب الفرد المردّد، بل من قبيل استصحاب الكلّي النجس الموجود في البين إلّا أنّه لا يترتّب عليه انفعال الملاقي؛ إذ الانفعال مترتّب على ملاقاة ما هو نجس بمفاد «كان» الناقصة، فموضوع التنجيس هو كون الملاقى بالفتح نجساً، وهذا لا يثبت باستصحاب بقاء النجس إلّا على القول بالأصل المثبت.

ثمّ أجاب عنه: بأنّه يمكن تقريب الاستصحاب بنحو لا يكون مثبتاً، بأن يقال: إنّا نعلم بأنّه لاقى البدن جميع أجزاء العباء، منها الطرف الذي كان نجساً، فالملاقاة بالنجس أمر وجداني، لكن نشكّ أنّه نجس حين الملاقاة أم لا، فنستصحب بقاء نجاسته، فتثبت بالاستصحاب ملاقاة ما هو نجس بمفاد «كان» الناقصة، ويترتّب عليه انفعال الملاقي، فاندفاع الشبهة العبائية ينحصر بكون استصحاب النجاسة من استصحاب الفرد المردّد.

والحقّ أن يقال: إنّه لو كان مجرّد كون أحد طرفي العباء مقطوع النجاسة والآخر مشكوكاً نجاسته مانعاً من جريان الاستصحاب في الكلّي فلا يجري الاستصحاب في الكلّي مطلقاً، وهو واضح البطلان. إذن فلنا أن نقول باستصحاب الكلّي بنحو مفاد «كان» الناقصة، فيكون المستصحب هي النجاسة المضافة إلى العباء بملاحظة هذا الطرف أو ذاك، ويترتّب عليه انفعال الملاقي، وما ذكره من أنّ نجاسة الجامع لا تسري إلى الملاقي؛ لأنّ نجاسة الملاقي موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك غير تامّ، فإنّ النجس ينجّس ملاقيه بضرورة الفقه، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّه يكفي استصحاب النجاسة بمفاد «كان» التامّة لنجاسة ملاقيه، فإنّ بعد فرض الملاقاة للنجس يكون ملاقيه متنجّساً بلا شبهة فيه.

وثالثاً: إنّ استصحاب بقاء النجاسة في الطرف الذي كان نجساً يجري، فهو يحرز بالتعبّد، والملاقاة حاصلة بالوجدان.

ورابعاً: أنّه ليس من قبيل استصحاب الفرد المردّد، بل هو نظير استصحاب أمر شخصيٍّ مردّد محلّه، كما عرفت تفصيله.

ونتيجة البحث أنّ الشبهة العبائية غير واردة، كما عرفت، ولمّا انجرّ الكلام إلى هنا، فينبغي أن يقع الكلام في جريان الاستصحاب في الفرد المردّد وعدمه، والمسألة محلّ خلاف، وقد ذهب المحقّقون جلّهم إلى عدم جواز جريان الاستصحاب فيه، إلّا أنّه نسب إلى السيّد اليزدي ﷺ في حاشيته على كتاب بيع المكاسب جريان الاستصحاب فيه، بدعوى أنّ التردّد بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتّب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً.

أقول: إنّ العمدة في هذا البحث تحقيق أنّ الوجود المردّد هل يمكن أن يكون معلوماً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً كي يجري فيه الاستصحاب أم لا؟ والسيّد اليزدي قال

به بالتقريب المذكور، والقائلون بعدم جريانه ينكرون ذلك، ويقولون: إنّه لا يعقل تعلّق اليقين بالفرد المردّد، والأثر في استصحاب الفرد المردّد يترتّب على كلّ من الفردين بخصوصيّته، سواء كان للجامع أثر ولكن لم يلحظ في الاستصحاب أو لم يكن له أثر، والأثر في استصحاب الكلّي مترتّب على الجامع بين الفردين، فما قيل، أو يمكن أن يقال: في وجه عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ[1] بتوضيح منّا: من أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب العلم بحدوث شيء، والشكّ في بقائه ولم يتحقّق اليقين بالحدوث في مورد الفرد المردّد فلا موضوع للاستصحاب بالنسبة إليه.

وتوضيحه: إنّ القائل بتيقّن وجود الفرد المردّد سابقاً ـ حيث قال: إنّ التردّد بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً ـ ماذا يريد؟ فإن أراد به تيقّن وجود الفرد المردّد مع قطع النظر عن الخصوصية المفرّدة له، فهو ليس بفرد بل كلّي، والمتيقّن به قد تيقّن بوجود الكلّي سابقاً دون الفرد المردّد، وإن أراد به تيقّن وجوده مع الخصوصيّة المفردة التي هي مردّدة بين خصوصيّتين، ففيه:

أوّلاً: إنّه قد حقّق في محلّه أنّ طرف العلم لا بدّ أن يكون معيّناً، ولا معنى لأن يتعلّق العلم بالمردّد، وهو مستلزم للخلف، فإنّا قد ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أنّ الإجمال ليس في متعلّق العلم، بل هو في متعلّق المتعلّق.

وثانياً: إنّ الفرد المردّد معناه أحدهما لا بعينه، فإنّ أحدهما لا بعينه بحسب المفهوم هو الكلّي الجامع بين الفردين، وأحدهما المصداقي لا تقرّر له ماهيّة ولا وجوداً، فيستحيل تعلّق العلم الجزئي بما لا ثبوت له، والعلم المطلق لا يوجد بل يوجد متشخّصاً بمتعلّقه، وإنّما المعلوم سابقاً هو الجامع الذي لا يخرج عن الفردين.

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٧٠.

إن قلت: إنّا لا نسلّم عدم تعلّق العلم بالفرد المردّد، بل هو معلوم التحقّق سابقاً ولو بنحو المشير، وهو الموجود الشخصي المبهم عندنا المعيّن واقعاً.

قلت: إنّ الإشارة إلى الموجود الشخصي المبهم عندنا المعيّن واقعاً لا يجعل الفرد بما هو معلوماً؛ إذ التشخّص الذي هو عين حقيقة الوجود غير مفيد، ولا يكون موجباً لمعلوميّة الفرد المردّد سابقاً؛ لأنّ المستصحب على أيّ حال هو الوجود المضاف إمّا إلى الماهيّة الشخصية، أو الماهيّة الكلّية، ولا نعني باستصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهيّة الكلّية، بل استصحاب وجودها، والمراد باستصحاب الفرد هنا في قبال الكلّي استصحاب وجود الماهيّة الشخصية، والمفروض أنّه لا علم بخصوصيّتها المشخّصة لها.

والحاصل: إنّ المشار إليه الذي هو معلوم الثبوت هو وجود الكلّي، وأمّا وجود الماهيّة الشخصية المردّدة بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، ليس بمعلوم الثبوت سابقاً كي يجري فيه الاستصحاب.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ ﷺ[1]: بأنّ ما ذكره يبتني على ما التزم به من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، ولا يسري إلى الخارج، فنقول إنّه إن تعلّق بالجامع لكنّه يرتبط بالخارج ويسري إليه. وبالجملة: المعلوم بالإجمال له وجود واقعي معيّن، وإنّما التردّد لدى العالم نفسه في كونه هذا أو ذاك، فلدينا علم تفصيلي بالوجود الشخصي لكن بنحو مجمل. إذن فالفرد الواقعي على واقعه المردّد بين فردين خاصّين يكون متعلّقاً للعلم بهذا المقدار لا أكثر، فيكون مجرى الاستصحاب بهذا المقدار.

ويمكن الجواب عنه **أوّلاً**: بأنّ العلم كيف يسري إلى الخارج، ومعه يكون

(١) منتقى الأُصول ٦: ١٦١.

الخارج مردّداً ؛ فإنّ طرف العلم لا بدّ أن يكون معلوماً ومنكشفاً لا مجملاً.

وثانياً: إنّ ما ذكره من أنّ المعلوم بالإجمال له وجود واقعي معيّن كلام صحيح ، فإنّ وجود الجامع هو المعلوم بالإجمال فله وجود واقعي ، وكلامنا في الفرد المردّد ، وهو لا وجود له.

وثالثاً: إنّ ما ذكره من أنّ الفرد الواقعي على واقعه المردّد متعلّق للعلم ، فيكون مجرى للاستصحاب أيضاً غير تامّ ؛ إذ الفرد الواقعي لا مصداق له ، وأحدهما المفهومي ليس موضوعاً للحكم الشرعي كي يجري الاستصحاب.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق النائيني[1] من عدم تحقّق الشكّ في البقاء ، فإنّ الفرد المردّد على واقعه غير مشكوك البقاء ؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ فيما هو الحادث ، وأنّه هو الفرد الباقي ، أو أنّه الفرد الزائل ؟ والاستصحاب لا يثبت ذلك ، فإنّ شأن الاستصحاب هو إثبات بقاء ما حدث لا إثبات حدوث الباقي ، والوجه في عدم تحقّق الشكّ في البقاء أنّه إذا تيقّن بوجوب الظهر أو الجمعة فقد تيقّن بالفرد المردّد ، فإذا أتى بأحدهما فلا يكون الشكّ في بقاء الوجوب المردّد كي يكون مورداً للاستصحاب ـ بل بعد ارتفاع أحد فردي الترديد بالإتيان بأحدهما ـ يكون الشكّ في أنّ الواجب هو الباقي أم لا ؟ فلا يجزي الاستصحاب ؛ لأنّه كما عرفت يجري فيما كان الشكّ في بقاء الواجب ونحوه.

والحاصل : إنّ استصحاب الفرد المردّد معناه بقاء الفرد الحادث على ما هو عليه من الترديد ، وهو يقتضي الحكم ببقاء الحادث على كلّ تقدير ، سواء كان هو الفرد الباقي أو الفرد الزائل ، وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير أن يكون هو الفرد الزائل ، فكيف يكون مشكوك البقاء على كلا التقديرين.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٢٦، طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي.

وأورد عليه المحقّق الإصفهاني[١]: بأنّ معنى اليقين بالفرد المردّد هو اليقين بموجود شخصي، وهو إمّا مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعة، وبعد الإتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، ويشكّ في بقاء ذلك الموجود الشخصي؛ لاحتمال كونه مطابقاً لعنوان الجمعة المفروض عدم ارتفاعه عنه، إلى أن قال: فالصحيح التعويل على ما ذكرناه من عدم اليقين بالفرد المردّد، وهذا هو السرّ في عدم جريان الاستصحاب فيه لا ما ذكره النائيني من عدم تحقّق الشكّ في البقاء، فهو يحتمل البقاء، كما عرفت تفصيله.

وفيه: **أوّلاً**: إنّ الشكّ من الأوّل، أي من حين حصول العلم بوجوب الظهر أو الجمعة إلى زمان ارتفاع أحدهما بالإتيان به، إنّما يكون فيما هو الحادث بأنّه وجوب الجمعة أو الظهر، فبعد الإتيان بالظهر، مثلاً، يكون الشكّ في أنّ الوجوب الحادث تعلّق بالفرد الباقي، وهي الظهر أم لا؟ فالشكّ يرجع إلى أنّ الوجوب هل تعلّق بالباقي أم لا؟ وهذا معنى قوله: «إنّ الشكّ لم يتعلّق ببقاء ما هو كان ثابتاً، بل الشكّ قد تعلّق بأنّ الوجوب هل تعلّق بما هو مرتفع قطعاً، أو بما هو باقٍ قطعاً؟».

وثانياً: إنّ الشكّ في البقاء وإن كان أمراً غير منكر، إلّا أنّ الشك لم يتعلّق ببقاء ما كان ثابتاً سابقاً.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ لم يتعلّق بما تعلّق به اليقين؛ إذ اليقين قد تعلّق بأمر مبهم قد زال على تقدير، وبقي على تقدير آخر، ولا شكّ في بقائه، والذي يشكّ في بقائه هو فرد طويل يحتمل أن يتعلّق الوجوب به من الأوّل، فما هو مشكوك البقاء مشكوك الحدوث، فالشكّ في بقائه لأجل الشكّ في تعلّق الوجوب به، والشكّ في البقاء بهذا المعنى لا ينفع في جريان الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّه

(١) نهاية الدراية ٣: ٧١.

فاقد لليقين بالحدوث.

والحاصل: إنّ ما علم بحدوثه لم يتعلّق الشكّ ببقائه، وما تعلّق الشكّ ببقائه لم يتعلّق اليقين بحدوثه. إذن فما ذكره المحقّق النائيني أيضاً لعدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد صحيح.

الوجه الثالث: ما ذهب إليه المحقّق العراقي ﷺ[1] من أنّ الاستصحاب لا يجري في الفرد المردّد لا لتوهّم عدم اجتماع أركانه فيه من اليقين بالوجود والشكّ في البقاء، بل لعدم تعلّق اليقين والشكّ بموضوع ذي أثر شرعي، والحال إنّه يعتبر في صحّة التعبّد بشيء تعلّق اليقين والشكّ به بالعنوان الذي يكون بذلك العنوان موضوعاً للأثر الشرعي، ولا يكفي في جريان الاستصحاب تعلّق الشكّ بالعناوين التي لم تكن موضوعاً للأثر الشرعي، والأثر الشرعي في أمثال المقام إنّما هو لمصداق الفرد بما له من العنوان التفصيلي، كصلاة الظهر، والجمعة، والقصر، والتمام، ونجاسة هذا الإناء وذاك الإناء بواقعه وعنوانه التفصيلي، ومثله ممّا اختلّ فيه أحد أركانه، وهو الشكّ في البقاء لكونه بين ما هو مقطوع البقاء، وبين ما هو مقطوع الارتفاع، بل ويختلّ فيه كلا ركنيه جميعاً، وأمّا العنوان الإجمالي العرضي، كعنوان أحد الفردين، أو الفرد المردّد فلم يترتّب في الأدلّة أثر شرعي على شيء منه، فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ لا في العناوين الإجمالية لانتفاء الأثر الشرعي فيها، ولا في العناوين التفصيلية لانتفاء الشكّ في البقاء. فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذهب إليه السيّد اليزدي ـ من جريان الاستصحاب في الفرد المردّد ـ غير تام، كما عرفت تفصيله.

إلى هنا تمّ كلامنا في القسم الأوّل والثاني من الاستصحاب الكلّي، ويقع الكلام

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١١٤.

في القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وهو أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي مسبّباً من وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأوّل ـ الذي كان الكلّي متحقّقاً في ضمنه ـ وهذا على قسمين:

القسم الأوّل: أن يقع الشكّ في حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، كما إذا شكّ في وجود عمرو مقارناً لوجود زيد في الدار.

القسم الثاني: أن يقع الشكّ في حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأوّل، كما إذا شكّ في وجود عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد عنها، فهل يجري الاستصحاب في كلا القسمين أو لا يجري في شيء منهما؟ أو يفصّل بين القسم الأوّل والثاني بالالتزام بجريانه في الأوّل دون الثاني؟ وجوه، وهذا التفصيل هو مختار شيخنا الأعظم ﷺ فقال بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

بدعوى أنّه في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي من القسم الثالث يكون الكلّي المعلوم سابقاً مردّداً بين أن يكون وجوده على نحو لا يترفع بارتفاع المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللّاحق عين الموجود سابقاً، فيجري الاستصحاب بخلاف القسم الثاني منه، فإنّ الكلّي المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه.

ومحصّل هذا التفصيل: إنّه في القسم الأوّل يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللّاحق هو عين الموجود سابقاً، بخلاف القسم الثاني فلا يحتمل فيه ذلك، ولذا يجري الاستصحاب في الصورة الأُولى دون الثانية، وقد أنكر صاحب الكفاية ﷺ[1] جريان الاستصحاب في شيء منهما، بدعوى أنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٢.

. . . . . .

فرده ولكن وجوده في ضمن فرد هو غير وجوده في ضمن فرد آخر، وعليه فإذا قطعنا بارتفاع الفرد الأوّل، فقد قطعنا بارتفاع الطبيعي الذي كان متحقّقاً في ضمنه، ومع القطع بارتفاعه كيف يستصحب وجوده في الآن اللّاحق ؟

والحقّ هو ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ؛ لأنّ الكلّي لا وجود له إلّا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفردية، فالكلّي المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل البقاء لم يكن معلوماً لنا، فإنّ نسبة الأفراد إلى الكلّي نسبة الأولاد إلى الآباء لا نسبة الأولاد إلى أب واحد. إذن فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي إلّا على مبنى الرجل الهمداني الذي قد فرض للكلّي وجوداً وحدانيّاً مستقلّاً في الخارج، مسبّباً عن وجود الأفراد.

إن قلت: إنّ الكلّي له وجود ضمني بوجود الفرد، فكأنّه يوجد بوجود الفرد أمران: المفهوم الجزئي، وهو زيد، وكلّي الإنسانية الموجود في ضمن وجود زيد، والذي علم بانتفائه في الخارج إنّما هو وجود الإنسان الجزئي، وهو زيد، وأمّا الإنسان الكلّي فيحتمل بقاؤه، ولو في ضمن فرد آخر.

قلت: إنّ الكلّي الموجود في ضمن الفرد الذي ارتفع مرتفع بارتفاعه قطعاً، وكونه في ضمن الفرد الآخر المشكوك حدوثه مشكوك الحدوث، ولا وجه للاستصحاب، فالإشكال على شيخنا الأعظم ﷺ هو ما ذكرناه لا ما أورده عليه من الإشكال النقضي، وهو لو قام أحد من النوم، واحتمل جنابته حال النوم، فلا يجوز له الدخول في الصلاة بالوضوء، بناءً على ما ذكره الشيخ ﷺ من جريان الاستصحاب في الصورة الأُولى من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ وذلك لجريان استصحاب الحدث بعد الوضوء؛ لاحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابة، وهي لا ترتفع بالوضوء، مع أنّ الشيخ ﷺ لا يقول به، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً، فإنّه قابل للجواب.

. . . . . .

وملخّصه: إنّ الواجب على المحدث هو الوضوء بمقتضى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾[١]، وإنّما يجب الغسل على الجنب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾[٢]، فيكون الحاصل: إنّ كلّ محدث بالحدث الأصغر يجب عليه الوضوء إلّا المجنب، فإنّه يجب عليه الغسل، فهذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه حين النوم جنباً تجري في حقّه أصالة عدم تحقّق الجنابة، فكونه قائماً من النوم محرز بالوجدان، وكونه غير مجنب يحرز بالأصل، فيكون داخلاً تحت عموم قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[٣]، ومعه لا يصل المجال إلى استصحاب الكلّي.

ثمّ إنّ شيخنا الأعظم ﷺ قد استثنى صورة من القسم الثالث الذي حكم بعدم جريان الاستصحاب فيه، وقال: إنّ الاستصحاب يجري فيها، وهي ما يتسامح العرف فيها فيعدّون الفرد اللّاحق مع الفرد السابق كأمر مستمرّ واحد، كما إذا علم السواد الشديد في محلّ، وشكّ في تبدّله بسواد ضعيف فيستصحب مطلق السواد.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ[٤] بأنّه ـ بعد كون الفرد اللّاحق هو الفرد السابق بنظر العرف، وكون الشدّة والضعف من الحالات ـ يكون من الاستصحاب الجاري في الفرد أو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي إذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد، هذا كلّه في الأقسام الثلاثة التي قد ذكرها شيخنا الأعظم ﷺ، وقد أضاف الأُستاذ الأعظم ﷺ[٥] إليها قسماً رابعاً، وهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد فزال أحدهما قهراً، وشكّ في بقاء الكلّي للشكّ في أنّ العنوان الآخر

(١ ـ ٣) المائدة: ٦.

(٤) مصباح الأُصول ٣: ١١٦.

(٥) مصباح الأُصول ٣: ١١٨.

نفس العنوان الزائل وجوداً أوّ لا ؟ كما إذا علم بوجود القرشي في الدار، وعلم أيضاً بوجود العالم فيها، وشكّ في أنّ العالم عين القرشي أو غيره، ثمّ علم بزوال العالم، فإنّه يشكّ في بقاء القرشي في الدار لاحتمال أنّه نفس العالم، فيكون قد خرج أو غيره، فيكون هو باقياً.

والمثال الثاني: هو ما إذا كان متطهّراً ثمّ توضّأ وأحدث، وشكّ في أنّ وضوءه بعد الحدث أو قبله من باب الوضوء التجديدي، فهو فعلاً يشكّ في بقاء الطهارة الموجودة حال الوضوء الآخر.

والمثال الثالث: وهو ما إذا كان جنباً فاغتسل، ثمّ رأى منيّاً في ثوبه، وشكّ في أنّه من الجنابة التي اغتسل منها، أو هي جنابة جديدة فهو يعلم بالجنابة حين خروج المني، ويشكّ في بقائها فعلاً، فقال ﷺ: الظاهر أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتماميّة أركانه من اليقين والشكّ، فإنّ اليقين قد تعلّق بالجنابة سابقاً وهو الجنابة في ليلة الخميس، مثلاً، وقد تعلّق الشكّ ببقائها بعد الاغتسال، ورؤية المني في ثوبه؛ لاحتمال كون المنيّ المرئي تلك الجنابة السابقة؛ ولاحتمال كونه جنابة أُخرى، فلو كانت الجنابة السابقة فقد ارتفعت يقيناً، ولو كانت جنابة أُخرى فقد بقيت. ونتيجته هو الشكّ في بقاء الجنابة، فإنّ أحد العنوانين وإن ارتفع يقيناً إلّا أنّه يحتمل بقاء الكلّي في ضمن فرد آخر، فبعد اليقين بوجود الكلّي والشكّ في ارتفاعه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. ثمّ قال: نعم قد يبتلى هذا الاستصحاب بالمعارض، ولكن كلامنا في جريان الاستصحاب مع قطع النظر عنه.

وقد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه:

الأوّل: ما ذهب إليه الهمداني ﷺ في كتاب الطهارة[1] من التفصيل بين ـ ما إذا

(١) مصباح الفقيه: ٢٠٥.

علم بوجود فردين ، وشكّ في تعاقبهما ، كما إذا علم بوضوئين وحدث ، ولكن لا يدري أنّ الوضوئين متعاقبان كي يكون الثاني تجديديّاً ، ويكون الحدث بعدهما باقياً ؟ أو كان الوضوء الثاني رافعاً للحدث ليكون متطهّراً فعلا ؟ وحيث إنّ هذا الشخص متيقّن بالطهارة إمّا بالوضوء الأوّل لو كان الثاني تجديداً ، وإمّا بالوضوء الثاني فلا مانع من استصحابها ـ وبينما إذا لم يعلم بوجود فردين بل يعلم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين أو على فرد واحد ـ كمن رأى في ثوبه منيّاً ، واحتمل أنّه من جنابة أُخرى غير التي اغتسل منها ، فإنّ الاستصحاب لا يجري في هذا الفرض ؛ لأنّ الجنابة المتيقّنة قد ارتفعت يقيناً ، والجنابة الأُخرى مشكوكة الحدوث من الأوّل .

وتوضيح الفرق بين الصورتين هو : أنّه في الصورة الأُولى يعلم بوجود فردين يكون وجود الكلّي متيقّناً حين وجود الفرد الثاني ، إمّا بوجود الفرد الأوّل ، وإمّا بوجود الفرد الثاني ، وارتفاعه يكون مشكوكاً ؛ لاحتمال كون وجود الكلّي بوجود الفرد الثاني ، فيجري الاستصحاب في الكلّي ، وهذا بخلاف الصورة الثانية ، فإنّه لا علم فيها إلّا بوجود فرد واحد ، وهو متيقّن الارتفاع ، والفرد الآخر مشكوك الحدوث ، والأصل عدمه ، فالشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الآخر ، وهو مدفوع بالأصل ، فلا مجال لاستصحاب الكلّي ، لكونه مرتفعاً بالتعبّد الشرعي .

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] بأنّه لا فرق بين الصورتين في جريان الاستصحاب الكلّي ؛ إذ كما أنّ الكلّي متيقّن حين وجود الفرد الثاني ، كذلك متيقّن حين اليقين بوجود العنوان الثاني ، وهو حين رؤيته المنيّ في ثوبه يعلم بكلّي

(١) مصباح الأُصول ٣ : ١٢٠ .

الجنابة، إمّا بما خرج منه قبل اغتساله، وإمّا بما هو موجود في ثوبه ويشكّ في ارتفاعه؛ لاحتمال أنّ الجنابة مرتفعة بالاغتسال، وهذا العنوان منبطق على جنابة أُخرى غير الجنابة المرتفعة قطعاً. إذن فيتحقّق اليقين بكلّي الجنابة، والشكّ في ارتفاعها.

وأمّا ما ذكره من أنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث فرد آخر، والأصل الجاري في الفرد يرفع الشكّ في الكلّي، فقد عرفت الأجوبة عنه سابقاً، ومنها أنّ التسبّب بينهما ليس بشرعي كي يكون الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي.

الثاني: إنّه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد من اليقين السابق، وهو في المقام غير محرز؛ لأنّه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقّن، واحتمال انطباق عنوان آخر عليه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسّك بحرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية.

والجواب عنه: إنّه لا معنى لأن يشكّ شخص في صفاته النفسانيّة بحيث لا يعلم بأنّه متيقّن أو شاك، فلا شبهة في مثل المقام ـ الذي يعلم بوجود جنابة، ويحتمل أن يكون خروج المني المرئي في الثوب هي الجنابة التي قد ارتفعت، كما أنّه يحتمل أن تكون هي غيرها ـ أنّه يشكّ في بقاء الجنابة، ويكون رفع اليد عن اليقين بالجنابة نقضاً لليقين بالشكّ.

الثالث: ما ذكره بعض المحقّقين قدس سره[1] من أنّه لو أُريد إجراء الاستصحاب في العنوان الذي هو موضوع الأثر، وهو الجنابة، فقد عرفت أنّ هذا العنوان علم بتحقّقه

(١) بحوث ٦: ٢٦٧.

في ضمن فرد قد زال، ويشكّ في بقائه ضمن آخر لا يقين بأصل حدوثه...

وفيه: إنّا نختار هذا الشقّ من كلامه، ونقول: إنّ الجنابة المعلومة لو كانت في ضمن الفرد الزائل قد ارتفعت يقيناً، ولكن يحتمل أن يكون المنيّ المرئي في الثوب هي الجنابة الحادثة، فهذا الاحتمال يوجب الشكّ في بقاء الجنابة، ولا يقال: إنّ أصالة عدم حدوث الجنابة حاكمة على استصحاب الكلّي؛ لأنّا بيّنا فساده سابقاً.

الرابع: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[1] من أنّ القسم الرابع هو القسم الأوّل؛ إذ نعلم بحدوث جنابة من ناحية هذا المنيّ، ونشكّ في بقائها وعدم بقائها، والشكّ في بقائها مسبّب عن الشكّ في ارتفاعها برافع، وحيث إنّ الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبّب لا تصل النوبة إلى جريان الأصل في بقاء الجنابة.

أقول: إنّ الشكّ في القسم الأوّل متعلّق ببقاء ما تعلّق به اليقين، فيكون الشكّ في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، ولكن في المقام أنّ الفرد الأوّل الذي كان الكلّي في ضمنه قد ارتفع قطعاً. والحاصل: إنّ ما علم بوجوده من الفرد المعيّن قد ارتفع يقيناً، ولكن علمنا بوجود فرد آخر معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقاً على غيره فالكلّي باقٍ. إذن فامتياز هذا القسم من الأوّل واضح. وكذا امتيازه عن القسم الثاني، فإنّ القسم الثاني يكون الفرد مردّداً بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء أو محتمله، بخلاف هذا القسم، فإنّه ليس فيه الفرد مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر يحتمل انطباق عنوان آخر عليه، وامتيازه عن القسم الثالث -بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد

(١) آراؤنا ٣: ٧٠.

ثمّ إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيّداً لبعض ما ذكرناه [١]، وإن لم يخل بعضه [٢] عن النظر، بل المنع. قال [٣] في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب [٤] عدم التذكية: أنّ [٥] عدم

الذي علمنا ارتفاعه ـ أنّه ليس في القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، وهذا بخلاف هذا القسم فإنّ المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معيّن، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وغيره، وممّا قد ذكرنا قد ظهر أنّ القسم الرابع لا يرجع إلى القسم الأوّل، كما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) وإلى القسم الثاني والثالث، كما أفاده بعض المحقّقين ﷺ.

[١] من عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثالث. وجه التأييد هو أنّ الفاضل التوني منع جريان استصحاب عدم التذكية الجامع بين فرده المشكوك حدوثه ـ وهو الموت حتف الأنف ـ، وبين فرده المقطوع ارتفاعه، وهو الحياة بالمقارنة، والمصنّف أيضاً منع جريان استصحاب الكلّي في القسم الثالث، والتأييد يكون بهذا المقدار لا أكثر، كما سيأتي.

[٢] أي بعض كلامه لا يخلو عن منع، وهو قياس استصحاب عدم التذكية باستصحاب الضاحك الموجود في ضمن زيد لإثبات وجود عمرو في الدار، فإنّ القياس المذكور غير تامّ، كما سيأتي.

[٣] أي قال الفاضل التوني في ردّ المشهور الذين تمسّكوا باستصحاب عدم التذكية لإثبات نجاسة الجلد المطروح في مكان لا يعلم أنّه مذكّى أم لا ؟

[٤] والجارّ متعلّق بقوله: «تمسّك المشهور».

[٥] أي قال الفاضل التوني في ردّ تمسّك المشهور بالاستصحاب «أنّ عدم المذبوحية...».

المذبوحيّة لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف [١]، والموجب للنجاسة ليس هذا اللّازم [٢] من حيث هو، بل ملزومه [٣] الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحيّة لازم أعمّ لموجب النجاسة [٤]،

---

[١] وهو كناية عن الموت الواقع على الحيوان بأسبابه الطبيعية من المرض، والشيب، ونظائرهما، وإن شئت فقل: إنّه الموت بلا قتل. يقال: مات حتف أنفه، أي مات من غير قتل ولا ضرب، بل على فراشه. والحاصل: إنّ عدم التذكية عنوان كلّي له فردان، وهو يتحقّق في ضمن كلّ منهما، أحدهما: الحياة، والآخر موت حتف الأنف، وليست النجاسة عارضة على عدم التذكية بعنوان أنّه عنوان كلّي كي يحكم بالنجاسة باستصحاب عدم التذكية عند الشكّ في تذكية الحيوان، كما ذهب إليه المشهور، بل هو عارض على حصّة خاصّة من عدم التذكية، أي عدم التذكية المتحقّقة في ضمن موت حتف الأنف، وعدم التذكية بهذا المعنى ليست له حالة سابقة، وأمّا عدم التذكية العارضة على الحياة فهو وإن كانت له حالة سابقة، إلّا أنّه ليس معروضاً للنجاسة، واستصحاب عدمها لا يثبت عدم التذكية العارضة على موت حتف الأنف إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٢] أي عدم المذبوحية «عدم التذكية» بعنوان أنّه عنوان كلّي مع قطع النظر عن فرديه.

[٣] أي الموجب للنجاسة هو الموت حتف الأنف.

[٤] لما عرفت من أنّ عدم المذبوحيّة عنوان كلّي يحصل بفردين: أحدهما: الحياة. وثانيهما: موت حتف الأنف، فليس عدم المذبوحية بعنوان أنّه كلّي معروضاً للنجاسة وموجباً لها، بل هو باعتبار أحد فرديه لا يكون موجباً للنجاسة، أعني به الحياة، وباعتبار فرده الآخر يكون موجباً للنجاسة،

فعدم المذبوحيّة [١] اللّازم للحياة مغاير لعموم المذبوحيّة العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم [٢] ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني [٣]، وظاهر أنّه [٤] غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة [٥]

فلذا يكون عدم المذبوحية أعمّ من موجب النجاسة، أي يشمله ويشمل غيره، حيث إنّه يشمل موت حتف الأنف الذي هو موجب للنجاسة، ويشمل الحياة التي لا تكون موجبة للنجاسة، فيكون عدم التذكية لازماً أعمّ لموجب النجاسة.

[١] أي عدم التذكية المتحقّق في ضمن الحياة غير عدم التذكية المتحقّق في ضمن موت حتف الأنف، كما أنّ الإنسان المتحقّق في ضمن زيد غير الإنسان المتحقّق في ضمن عمرو.

[٢] أي الذي علم ثبوته سابقاً هو عدم المذبوحية الذي هو متحقّق في ضمن الحياة ولازم لها.

[٣] أي لا يكون عدم المذبوحية الذي تحقّق في ضمن موت حتف الأنف ممّا علم ثبوته سابقاً، أي ليس له حالة سابقة كي يستصحب.

[٤] أي عدم المذبوحيّة الذي علم ثبوته سابقاً غير باق في زمان الشكّ اللّاحق في المذبوحية؛ إذ هو مرتفع بارتفاع الحياة، فإنّ الكلّي الموجود في ضمن فرد يرتفع بارتفاعه، والباقي الذي هو عبارة عن عدم التذكية المتحقّق في ضمن موت حتف الأنف وإن كان باقياً إلّا أنّه يغاير عدم التذكية الموجود في ضمن الحياة. وإن شئت فقل: إنّ ما له حالة سابقة ارتفع قطعاً، وما هو باق ليس له حالة سابقة.

[٥] وهي التي ارتفع فيها ما له حالة سابقة.

من الاستصحاب [١]، إذ شرطه [٢] بقاء الموضوع، وعدمه [٣] هنا معلوم.

قال [٤]: وليس مثل [٥] المتمسّك بهذا الاستصحاب الامثل من تمسّك على وجود عمرو في الدار باستصحاب [٦] بقاء الضاحك المتحقّق بوجود

---

[١] الجارّ متعلّق بقوله: «يخرج».

[٢] أي شرط جريان الاستصحاب بقاء ما علم ثبوته من الموضوع.

[٣] أي عدم بقاء الموضوع في المقام معلوم بالوجدان؛ إذ الموضوع الذي كان له حالة سابقة وهو عدم المذبوحيّة الموجودة في ضمن الحياة قد ارتفع قطعاً؛ إذ المفروض أنّه قد زهق روحه، فمع القطع بارتفاع الموضوع لا مورد للاستصحاب.

[٤] أي قال الفاضل التوني.

[٥] بفتح الميم والثاء.

[٦] الجارّ متعلّق بقوله: «تمسّك»، أي مثل المتمسّك باستصحاب عدم التذكية ـ لإثبات نجاسة الجلد المطروح ـ مثل المتمسّك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق في الدار في الوقت الأوّل لإثبات وجود عمرو، بأن يقال: إنّا علمنا بوجود ضاحك في الدار يوم السبت، وعلمنا أنّ الضاحك كان هو زيد، ثمّ علمنا بموت زيد، وشككنا في دخول عمرو فيها ضاحكاً، فنستصحب بقاء الضاحك، ونثبت بقاء عمرو في الدار، فكما أنّ هذا الاستصحاب غني فساده عن البيان، كذلك استصحاب عدم التذكية ـ المتحقّق في ضمن الحياة لإثبات عدم التذكية الموجودة في ضمن الموت حتف الأنف ـ فساده غني عن البيان، وجه التشبيه هو كما أنّ الضاحكية لازم أعمّ لزيد وعمر، والضاحكية المتحقّقة لزيد، وإن كانت لها حالة سابقة، إلّا أنّها قد ارتفعت بموت زيد، والضاحكية المتحقّقة في ضمن عمرو لا حالة سابقة لها،

زيد في الدار في الوقت الأوّل. وفساده [١] غني عن البيان، انتهى. أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور [٢] ونظيره [٣]، إلّا أنّ نظر المشهور ـ في تمسّكهم [٤] على النجاسة ـ إلى [٥] أنّ النجاسة إنّما رتّبت في الشرع على مجرّد عدم التذكية

كذلك عدم المذبوحيّة لازم أعمّ للحياة وحتف الأنف، فإنّ عدم المذبوحيّة المتحقّق في ضمن الحياة الذي علم ثبوته سابقاً قد ارتفع قطعاً، وعدم المذبوحيّة المتحقّق في ضمن موت حتف الأنف ليس له حالة سابقة.

[١] أي فساد التمسّك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد لإثبات وجود عمرو فيها غني عن البيان؛ إذ ما علم ثبوته سابقاً قد ارتفع، والباقي في الآن اللّاحق ليس له حالة سابقة كي يجري الاستصحاب فيه.

[٢] وهو استصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار لإثبات وجود عمرو فيها.

[٣] وهو استصحاب عدم التذكية المتحقّق بوجود الحياة لإثبات عدم التذكية المتحقّق بوجود موت حتف الأنف.

[٤] أي في تمسّكهم بالاستصحاب لإثبات النجاسة.

[٥] الجارّ متعلّق بقوله: «نظر...» وملخّص ما أفاده ﷺ ـ في بيان عدم مماثلة استصحاب عدم التذكية لاستصحاب الضاحك الموجود في ضمن زيد في الدار لإثبات وجود عمرو فيها بعد موت زيد ـ يرجع إلى وجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «إنّ النجاسة إنّما رتّبت...»، توضيحه: إنّ الفاضل التوني أصاب في مورد وأخطأ في مورد آخر، وأمّا إصابته ففي حكمه بفساد مثل استصحاب كلّي الضاحك فإنّ الأمر فيه كما ذكره، وأمّا خطأه ففي فهمه مراد المشهور، حيث إنّه تخيّل أنّ الحكم الذي أراد المشهور ترتّبه على

كما يرشد إليه [١] قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[(١)] الظاهر [٢] في أنّ المحرم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً، أو بطريق شرعي ولو

استصحاب عدم التذكية من حرمة أكله ونجاسة جلده إنّما هو الحكم المترتّب على الموت حتف الأنف، وأنّ موضوع النجاسة عندهم هو الموت حتف الأنف الذي هو أمر وجودي، وأنّهم أرادوا أن يثبتوا باستصحاب عدم التذكية عدم التذكية الموجود في ضمن الموت حتف الأنف، فلذا أورد عليهم بأنّ عدم التذكية الموجود في ضمن الموت حتف الأنف ليس له حالة سابقة كي يستصحب، واستصحاب القدر المشترك لا يثبت الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر.

وهذا الاستظهار خطأ منه؛ إذ موضوع النجاسة عندهم عدم التذكية لا موت حتف الأنف حتّى يقال: إنّ استصحاب عدم التذكية الموجود في ضمن الحياة لا يجدي لإثبات عدم التذكية الموجود في ضمن الموت حتف الأنف، فإذا كان الموضوع للنجاسة والحرمة غير المذكّى فباستصحاب عدم تحقّق التذكية في اللحم يحكم في الظاهر أنّ الجلد المطروح المشكوك تذكيته من أفراد غير المذكّى، فيكون نجساً.

[١] أي إلى أنّ موضوع النجاسة هو عدم التذكية.

[٢] صفة لقوله تعالى...، وجه الظهور هو حصر سبب الحلّ في الآية الشريفة بالتذكية، فيستفاد من مفهوم الحصر أنّ الموضوع للحرمة هو عدم التذكية، سواء كان ثابتاً واقعاً بالوجدان، أو بقيام طريق شرعي على عدم التذكية، وسواء كان الطريق الشرعي أمارة، أو أصلاً، كاستصحاب عدم التذكية.

---

(١) المائدة: ٣.

كان أصلاً، وقوله [١] تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾[(١)]، وقوله [٢] تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ ﴾[(٢)]، وقوله عليه السلام [٣] في ذيل موثّقة ابن بكير: «إذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح»[(٣)]، وبعض [٤] الأخبار المعلّلة لحرمة الصيد الذي أرسل [٥] كلاب ولم يعلم أنّه مات بأخذ المعلَّم [٦] بالشكّ [٧] في استناد موته إلى المعلَّم إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم

---

[١] أي يرشد إلى أنّ موضوع النجاسة عند المشهور هو عدم التذكية قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا... ﴾ بتقريب أنّ المستفاد من الآية عدم جواز أكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، فإنّ عدم ذكر اسم الله كناية عن عدم التذكية من باب ذكر السبب وإرادة المسبّب.

[٢] أي يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا... ﴾، بتقريب أنّ جواز الأكل في الآية متفرّع على ما ذكر اسم الله عليه، وهو كناية عن المذكّي، كما عرفت فيستفاد منه بمفهوم التحديد أنّ موضوع الحرمة هو عدم التذكية.

[٣] أي يرشد إليه قوله عليه السلام.

[٤] أي يرشد إليه بعض الأخبار التي علّل فيها لحرمة الصيد.

[٥] فعل مجهول.

[٦] أي شكّ في أنّ الصيد الذي أرسل كلاب لصيده هل هو مات بسبب أخذ الكلب المعلَّم له أو مات حتف أنفه.

[٧] الجارّ متعلّق بقوله: «المعلّلة»، أي علّلت حرمة الصيد في بعض الأخبار بالشكّ، فإنّ الشكّ في استناد موت الصيد إلى الكلب المعلَّم يوجب الحكم

---

(١) الأنعام: ١٢١.

(٢) الأنعام: ١١٨.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أبواب المصلّي، ح ١.

باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشكّ [١]. ولا ينافي ذلك [٢]

بحرمته؛ إذ الحلّية مترتّبة على عنوان التذكية، وهي إنّما تحرز فيما إذا علم استناد موت الصيد إلى الكلب المعلَّم، ومع الشكّ فيه ينتفي التذكية ويحكم بعدمها بالأصل، فيعلم من ذلك أنّ انتفاء التذكية ـ وهو عبارة أُخرى عن عدم التذكية ـ موضوع للحكم بالحرمة، وهو يثبت بالأصل.

[١] وهي الروايات الواردة في الوسائل: الباب ١٨ من أبواب الصيد والذبائح، باب: «أنّ من ضرب صيداً ثمّ غاب عنه، ووجده ميّتاً لم يحلّ أكله، إلّا أن يعلم أنّ رميته هي التي قتلته».

فيستفاد من جميع ذلك أنّ موضوع الحرمة هو عدم التذكية، وهو يثبت بالأصل عند الشكّ.

[٢] أي لا منافاة بين ما ذكرناه من كون موضوع الحرمة هو عدم التذكية، وبين الأدلّة الدالّة على أنّ النجاسة تترتّب على موضوع الميتة. وحاصله: إنّ هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ جملة من الآيات والروايات تدلّ على أنّ الحرمة والنجاسة مترتّبتان على أمر وجودي، وهي الميتة، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ...﴾[١]، وما ورد في بعض الأخبار من تعليل الحكم بحرمة الطعام الذي مات فيه فأره «بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»، فكيف يحصل التوفيق بينها وبين ما ذكرت بأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة أمر عدمي، وهو عدم التذكية.

وملخّص الجواب: أنّا لا نسلّم كون الميتة أمراً وجودياً، بل هو أيضاً عبارة أُخرى عن عدم التذكية، فإنّ الميتة عنوان جامع لكلّ ما خرج روحه بغير تذكية، فعدم التذكية من مصاديق الميتة.

---

(١) المائدة: ٣.

ما [١] دلّ على كون حكم النجاسة مرتّباً على موضوع «الميتة» بمقتضى أدلّة [٢] نجاسة الميتة؛ لأنّ [٣] «الميتة» عبارة عن كلّ ما لم يذكّ؛ لأنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدا المذكّى ميتة. والحاصل: إنّ التذكية سبب للحلّ والطهارة. فيما زهق الحياة فكلّ ما [٤] شكّ فيه، أو في مدخليّة شيء فيه [٥] فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحِلّ والطهارة [٦].

---

[١] فاعل لقوله: «ولا ينافي».

[٢] لاحظ الأدلّة الدالّة على نجاسة الميتة (الأبواب ٣ و ٤ و ١٥ و ١٧ و ١٩ من أبواب الماء المطلق).

[٣] هذا تعليل لما ذكره من عدم المنافاة بين ما يستفاد من بعض الأدلّة من أنّ موضوع حرمة أكل اللحوم هو عدم التذكية وبين ما يستفاد من بعضها من أنّ موضوع نجاسة اللحوم هو الميتة. وملخّصه: إنّ الميتة ليست أمراً وجودياً ـ أعني الموت حتف الأنف ـ كي يكون التنافي بين الأدلّة موجوداً، بل هي أيضاً عبارة عن عدم التذكية، فإنّ كلّ غير مذكّى ميتة، وكلّ ميتة غير مذكّى.

[٤] أي كلّ لحم شكّ في وقوع التذكية عليه.

[٥] كما إذا شكّ في أنّ الإيمان شرط في حصول التذكية أم لا؟

[٦] ملخّص الكلام: إنّ الشكّ في حرمة أكل اللحوم وفي نجاستها مسبّب عن الشكّ في حصول التذكية التي جعلها الشارع سبباً للحلّية والطهارة، فإذا شككنا في حيوان في أنّه ذكّى أم لا؟ أو شككنا في مدخليّة شيء في حصول التذكية يتمسّك بأصالة عدم حصول التذكية، وهي حاكمة على أصالة الحلّ والطهارة؛ لأنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسبّبي، كما حقّق في محلّه.

ثمّ [١] إنّ الموضوع للحلّ والطهارة ومقابليهما [٢] هو اللحم [٣] أو المأكول، فبمجرّد عدم تحقّق التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة [٤]، لكنّ [٥] الانصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسة على من مات

---

[١] وهو جواب عن إشكال مقدّر، وحاصله: إنّ التمسّك بأصالة عدم التذكية لا يثبت كون هذا اللحم غير مذكّى إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ المقصود إثبات الحرمة والنجاسة في اللحم أو المأكول غير المذكّى، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت كونهما غير مذكّيين إلّا على القول بالأصل المثبت؛ إذ كون اللحم المشكوك غير مذكّى من اللوازم العقلية للمستصحب، وهو عدم التذكية.

وملخّص الجواب: أنّ المستصحب هو عدم كون هذا اللحم مذكّى لا مطلق عدم التذكية، فيجري استصحاب عدم التذكية في نفس اللحم، ويقال بأنّ هذا اللحم لم يكن مذكّى سابقاً، فيستصحب عدم تذكيته، ويحكم بحرمة أكله ونجاسته، فليس هنا واسطة تثبت باستصحاب عدم التذكية حتّى يلزم التمسّك بالأصل المثبت.

[٢] من الحرمة والنجاسة.

[٣] وإن لم يكن مأكول اللحم، كلحم الأرنب، أو المأكول من اللحم، كلحم الغنم، وليس المراد المأكول المطلق، بل مأكول من اللحم.

[٤] فلا حاجة إلى استصحاب عدم التذكية المطلق لإثبات حرمة اللحم ونجاسته كي يلزم التمسّك بالأصل المثبت.

[٥] لما ذكر أنّ نظر المشهور إلى أنّ النجاسة مترتّبة على مجرّد عدم التذكية ـ وهذا المعنى أيضاً مستفاد من الآيات والروايات، وذكر أيضاً أنّ في بعض الروايات، وإن كان حكم النجاسة مترتّباً على عنوان الميتة إلّا أنّ الميتة عبارة

حتف الأنف ـ لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى [١] كما يراه بعض ـ أشكل [٢] إثبات الموضوع بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة ؛ لأنّ عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت [٣] كون الخروج حتف الأنف ، فيبقى [٤] أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم ـ وهو الموت حتف الأنف ـ سليمة عن المعارض ، وإن لم يثبت [٥] به التذكية ،

أُخرى عن عدم التذكية فلا تنافي بينهما ـ استدرك عنه شيئاً ، وهو أنّ الميتة على بعض المباني تكون أمراً وجودياً ، وهو الموت حتف أنفه ، وعلى هذا لا يجدي استصحاب عدم التذكية الثابتة حال الحياة لإثبات الميتة إلّا على القول بالأصل المثبت .

[١] أي عن الموت حتف الأنف .

[٢] جواب للشرط ، وهو قوله : « لو علّق » .

[٣] خبر لقوله : « لأنّ عدم التذكية » ، أي استصحاب عدم التذكية حال الحياة لا يثبت خروج روحه حتف الأنف ، أي لا يثبت أنّ هذه ميتة ، إلّا على القول بالأصل المثبت .

[٤] أي إذا لم يثبت أصالة عدم التذكية كون اللحم المذكور ميتة ، فأصالة عدم حدوث الموت حتف الأنف تجري بلا معارض ، ويحكم بعدم نجاسته وحرمته .

[٥] أي وإن لم يثبت بأصالة عدم حدوث الموت حتف الأنف تذكية اللحم المشكوك ؛ إذ كونه مذكّى لازم عقلي للأصل المذكور ، فلا تثبت به التذكية التي هي موضوع للطهارة والحلّية .

نعم يحكم بعدم كونه ميتة فينتفي موضوع النجاسة والحرمة .

كما زعمه [١] السيّد الشارح للوافية، فذكر: إنّ أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف‌الأنف، وأصالة عدم حتف‌الأنف تثبت التذكية [٢]، فيكون [٣]

---

[١] أي زعم ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف؛ إذ هو ممّن يقبل حجيّة الأصل المثبت.

[٢] إذ بعد حجيّة الأصل المثبت عنده يُثبت كلّ من الأصلين لازمه العقلي، فإنّ استصحاب عدم التذكية يُثبت لازمه العقلي، وهو الموت حتف الأنف، وكذا استصحاب عدم الموت حتف الأنف يثبت لازمه العقلي، وهو التذكية، فيقع التعارض بين الأصلين فيتساقطان بالتعارض، ويصل المجال إلى استصحاب الطهارة والحلّية، أو قاعدة الطهارة والحلّية.

[٣] جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّ السيّد لا يحتاج إلى التمسّك باستصحاب عدم الموت حتف الأنف لإثبات التذكية؛ إذ المقصود من إثباتها هو ترتّب الحلّية والطهارة عليها. والحال أنّ الحلّية والطهارة لا تتوقّفان على إثبات التذكية، بل يكفي لإثباتهما استصحاب الحلّية والطهارة.

وملخّص الجواب: إنّ السيّد بحاجة إلى إحراز التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف؛ إذ لو لم يجر الأصل المذكور لكان أصالة عدم التذكية جارية، ومعها لا يصل المجال إلى استصحاب الحلّية والطهارة؛ لحكومة أصالة عدم التذكية على استصحاب الحلّية والطهارة؛ لكونها أصلاً سببيّاً، فإنّ الشكّ في الحلّية والطهارة مسبّب عن الشكّ في التذكية وعدمها، فمع جريان أصالة عدم التذكية لا يبقى موضوع لاستصحاب الحليّة والطهارة، وأمّا إذا جرت أصالة عدم الموت حتف الأنف وأثبتت التذكية، فتكون معارضة لأصالة عدم التذكية فتتساقطان بالتعارض، فبعد تساقطهما يكون المرجع هو استصحاب الطهارة والحلّية.

وجه الحاجة إلى إحراز التذكية ـ مع أنّ الإباحة والطهارة لا تتوقّف عليه [١]، بل يكفي استصحابهما [٢] ـ أنّ [٣] استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف

وإن شئت فقل: إنّ الحاجة إلى إحراز التذكية بإجراء أصالة عدم الموت حتف الأنف لإثبات التذكية إنّما هي ليقع التعارض بينها وبين أصالة عدم التذكية كي يسلم استصحاب الطهارة والحلّية من الدليل الحاكم عليه، وإلّا فمع عدم إجراء أصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن الاستصحاب مستنداً للطهارة والحلّية لكون أصالة عدم التذكية حاكمة على استصحابهما.

ولا يخفى أنّ جريان الأصلين المذكورين وتعارضهما إنّما هو مبني على مبنى شارح الوافية القائل بحجّية الأصل المثبت، وأمّا على مبنى غيره فلا مجال لهذا الكلام.

[١] أي على إحراز التذكية.

[٢] أي استصحاب الطهارة والحلّية.

[٣] خبر لقوله: «فيكون وجه الحاجة...» أي يكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية بإجراء أصالة عدم الموت حتف الأنف أنّه لو لم يجر الأصل المذكور لجرى استصحاب عدم التذكية الذي هو حاكم على استصحاب الطهارة والحلّية؛ لما عرفت من أنّ استصحاب الطهارة والحلّية أصل مسبّبي، والأصل الجاري في عدم التذكية أصل سببي، ومع وجود الأصل السببي لا مجال للأصل المسبّبي.

وتوضيحه: إنّ الشكّ في الحلّية والطهارة مسبّب عن الشكّ في حصول التذكية وعدمها، وإذا جرى الأصل وأُحرز به عدم التذكية فيرتفع الشكّ في الحلّية والطهارة الذي هو موضوع لاستصحابهما، ومعه لا مجال لجريانهما، وهذا هو السرّ في حكومة الأصل السببي على المسبّبي.

لم يكن [١] مستند للإباحة والطهارة، وكان السيّد ﷺ ذكر هذا [٢]؛ لزعمه أنّ مبنى تمسّك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة [٣] عدم التذكية، فيستقيم حينئذٍ [٤] معارضتهم [٥] بما ذكره [٦] السيّد ﷺ، فيرجع بعد التعارض [٧] إلى قاعدتي «الحِلّ والطهارة» [٨] واستصحابهما. لكن

---

[١] جواب لقوله: «فلولا ثبوت التذكية»، أي لو لم يثبت التذكية بإجراء أصالة عدم موت حتف الأنف لم يكن دليل على الإباحة والطهارة؛ إذ بعد فرض عدم جريان أصالة عدم موت حتف الأنف تجري أصالة عدم التذكية بلا معارض، فمع جريانها لا يصل المجال إلى استصحاب الطهارة والحلّية كي يكون دليلاً على الإباحة والطهارة؛ لما عرفت من أنّ أصالة التذكية دليل حاكم على استصحابهما، فيكون مقتضاها حرمة أكله ونجاسته.

[٢] أي ذكر السيّد الشارح للوافية ثبوت التذكية بأصالة عدم ثبوت الموت حتف الأنف؛ لزعمه أنّ المشهور يجوّزون التمسّك باستصحاب عدم التذكية لإثبات الموت حتف الأنف.

[٣] الجارّ متعلّق بقوله: «إثبات»، أي مبنى تمسّك المشهور بالاستصحاب لإثبات النجاسة والحرمة يكون على إثبات...

[٤] أي حينما تمسّك المشهور بأصالة عدم التذكية لإثبات الموت حتف الأنف.

[٥] أي بأن يقال: إنّ ما ذهب إليه المشهور من التمسّك بأصالة عدم التذكية لإثبات موت حتف الأنف معارض لأصالة عدم الموت حتف الأنف لإثبات التذكية.

[٦] من إثبات التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف.

[٧] بين استصحاب عدم التذكية واستصحاب عدم الموت حتف الأنف.

[٨] ولا يخفى أنّ الرجوع إلى قاعدتي «الحِلّ والطهارة» إنّما يتمّ بعد الاغماض عن جريان استصحابهما، أو على تقدير عدم جريانهما، وإلّا فمع وجود

هذا [١] كلّه مبنيّ على ما فرضناه من تعلّق الحكم بالميتة، والقول بأنّها ما زهق روحه بحتف الأنف [٢]. أمّا إذا قلنا بتعلّق الحكم [٣] على لحم لم يذكّ حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه [٤]، أو تعلّق [٥] الحلّ على ذبيحة المسلم، أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم [٦] لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم

الاستصحاب لا يصل المجال إلى قاعدتي «الحِلّ» و«الطهارة»؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الاستصحاب عرش الأُصول.

[١] أي ما ذكره الفاضل التوني، والسيّدالشارح للوافية ـ من الحكم بالحلّية والطهارة ـ مبني على أن يكون الحكم بالحرمة والنجاسة مترتّباً على أمر وجودي، وهو الموت حتف الأنف، فإنّه بناء على هذا لا تكون أصالة عدم التذكية مثبتةً لموت حتف الأنف فيحكم بالحلّية والطهارة، وهذا الذي ذكرناه إنّما يتمّ على مبنى التوني. وأمّا على مبنى السيّد الشارح للوافية فتكون أصالة عدم التذكية معارضة لأصالة عدم موت حتف الأنف، فيكون المرجع قاعدتي الحلّية والطهارة أو استصحابهما، وأمّا إذا قلنا بأنّ الميتة أيضاً أمر عدمي، وهي عبارةٌ أخرى عن عدم التذكية، فلا يتمّ الحكم بالحلّية والطهارة.

[٢] إذ على القول بأنّ الميتة عبارة عمّا زهق روحه حتف أنفه تكون هي أمراً وجودياً.

[٣] أي الحرمة والنجاسة، أي إذا قلنا: إنّ الحكم تعلّق على أمر عدمي ـ وهو لحم لم يذكّ حيوانه، أي عنوان غير المذكّى ـ، فالحقّ مع المشهور القائلين بنجاسة الجلد المطروح.

[٤] وهو أيضاً كناية عن عدم التذكية الذي هو أمر عدميّ.

[٥] أي قلنا بتعلّق الحلّ.

[٦] أي تعلّق الحلّ على أحد الأمرين المذكورين يستلزم انتفاء الحلّ بانتفاء أحد

الأصل [١]، ولا ينافي ذلك [٢] تعلّق الحكم في بعض الأدلّة بالميتة، ولا [٣] ما علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما في آية ﴿قُل لَا أَجِدُ...﴾ [٤] الآية[١].

الأمرين، وهو ذكر اسم الله، وكونه ذبيحة المسلم.

[١] أي بحكم أصالة عدم ذكر اسم الله على اللحم المذكور، وبحكم أصالة عدم كونه ذبيحة المسلم، فإنّ انتفاء كونه ذبيحة المسلم بالأصل مستلزم لانتفاء حلّية لحمه، وكذا انتفاء ذكر اسم الله عليه بحكم الأصل مستلزم لانتفاء الحلّية.

[٢] الذي ذكرناه من تعلّق الحرمة والنجاسة على عنوان غير المذكّى، وتعلّق الحلّية بالمذكّى المعبّر عنها بذبيحة المسلم، أو بما ذكر اسم الله عليه، وهذا جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّ المستفاد من الأدلّة المذكورة وإن كان ما ذكرت من تعلّق الحكم على أمر عدمي، إلّا أنّ المستفاد من بعض الأدلّة تعلّق الحكم ـ أي النجاسة ـ بعنوان الميتة الذي هو أمر وجودي، وتعلّق الحلّ على أمر عدمي، وهو عدم الميتة، فيقع التعارض بين الطائفتين من الأدلّة.

وملخّص الجواب: إنّ المراد بالميتة هو عدم التذكية، والمراد بعدم الميتة الموضوع للحلّ هو المذكّى. إذن فلا منافاة بين ما في بعض الروايات وبين ما ذكرناه من أنّ موضوع النجاسة والحرمة هو غير المذكّى، وموضوع الحلّ والطهارة هو المذكّى.

[٣] أي لا ينافي ما ذكرناه من تعلّق النجاسة والحرمة على عدم التذكية تعلّق الحكم في بعض الأدلّة على أمر عدميّ، وهو ما لم يكن ميتة؛ إذ المراد ممّا لم يكن ميتة هو المذكّى.

[٤] أي: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

فإنّ استصحاب وجود المتّصف [١] أو عدمه [٢] لا يثبت [٣] كون المحلّ مورداً لذلك الوصف العنواني [٤]، فافهم.

الخارجي كان متّصفاً بالكرّية في زوال الوصف عنه، فيقال: إنّ هذا الماء كان كرّاً سابقاً فيستصحب بقائه على صفة الكرّية، وكلّما كان الشيء محلّاً لوصف واقعاً، كما إذا لوحظ أنّ الماء محلّ للكرّية، ثمّ شكّ في بقاء الكرّية وزوالها بعد العلم بثبوت الكرّية في الماء الموجود في الحوض، فاستصحاب بقاء كريّة الماء لا يثبت كون المحلّ، أي الماء الموجود، متّصفاً بها، كما أنّ استصحاب عدم الحيض لا يثبت اتّصاف الدم الموجود بعدم الحيضيّة، واستصحاب عدم القرشية لا يثبت عدم اتّصاف المرأة بالقرشية، وهكذا.

[١] كاستصحاب بقاء الكرّية في ماء الحوض، فإنّه لا يثبت كون الماء الموجود محلّاً للكرّية.

[٢] كاستصحاب عدم الحيض، فإنّه لا يثبت كون الدم المشكوك مورداً لعدم كونه حيضاً.

[٣] خبر لقوله: «فإنّ استصحاب...» ووجه عدم الإثبات هو استلزامه للقول بالأصل المثبت.

[٤] لعلّه إشارة إلى أنّ ما ذكره من عدم حجيّة الأصل المثبت مبنيّ على حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار. وأمّا بناءً على حجّيته من باب الظنّ، فلا فرق بين المثبت وغيره. أو إشارة إلى دقّة المطلب، وأنّ تشخيص المصاديق بأنّها من أي القسمين تحتاج إلى تأمّل ودقّة.

«التحقيق»

ولا يخفى عليك إنّ شيخنا الأعظم ﷺ لمّا منع من جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ـ وهو ما إذا احتمل تحقّق الكلّي في

ضمن فرد آخر عند ارتفاع الفرد الأوّل ، كاحتمال تحقّق الإنسان في ضمن عمرو عند موت زيد ـ ذكر كلام الفاضل التوني أيضاً تأييداً لكلامه ، حيث إنّه أيضاً منع من استصحاب عدم التذكية ، وقال : إنّه من قبيل استصحاب الضاحك المتحقّق في ضمن زيد ؛ لاحتمال تحقّقه بعده في ضمن عمرو ، خلافاً للمشهور القائلين بجريان استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح ، فحكموا بنجاسته ، والذي يظهر من بعض كلمات الأصحاب هو التسالم على جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ في تذكية الحيوان ، وإثباتهم بها حرمة لحمه ونجاسته ، ولكن ليست المسألة مورد التسالم ، فإنّ جماعة منهم ، كالفاضل التوني ، قد أنكروا جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات الميتة التي هي موضوع لنجاسة لحم الحيوان وجلده .

وقد أورد الفاضل التوني على المشهور ـ القائلين باستصحاب عدم التذكية للحكم بنجاسة الجلد المطروح ـ بأنّ عدم التذكية لازم لأمرين : الحياة والموت حتف الأنف ، والموجب للنجاسة ليس هذا اللّازم من حيث هو ـ أي عدم التذكية ـ بل الموجب لها ملزومه الثاني ، وهو الموت حتف الأنف ، فعدم التذكية لازم أعمّ لموجب النجاسة ، فهو قد يتحقّق في فرض الحياة ، وقد يتحقّق في فرض الموت حتف الأنف ، فعدم التذكية اللّازم للحياة مغاير لعدم التذكية اللّازم للموت حتف الأنف ، وما علم ثبوته سابقاً هو عدم التذكية اللّازم للحياة ، والمفروض أنّه قد ارتفع في الزمان الثاني . وأمّا عدم التذكية اللّازم للموت حتف الأنف فليس له حالة سابقة كي يستصحب . نعم ، يحتمل عدم تذكية الحيوان الذي هو لازم لموته حتف أنفه ، ومن الظاهر أنّه غير متيقّن الثبوت ، والتمسّك باستصحاب عدم التذكية بهذا المعنى ، ليس إلّا كالتمسّك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار لإثبات وجود عمرو فيها مع القطع بخروج زيد منها ؛ إذ استصحاب بقاء عدم التذكية ـ المتحقّق بوجود الحياة لإثبات عدم التذكية المتحقّق بوجود الموت حتف الأنف ـ

نظير المثال المذكور، فإنّ عدم التذكية المتحقّق بوجود الحياة قد ارتفع يقيناً، ولو كان باقياً فهو باق بوجود الموت حتف الأنف والاستصحاب لا يثبته.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم ﷺ بأنّ الحرمة والنجاسة مترتّبتان على مجرّد عدم التذكية عند المشهور، ولذا يجرون استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة لحم الحيوان المشكوك تذكيته ونجاسته، ويرشد إلى ما ذهبوا إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ...﴾[2]، وما في ذيل موثّقة ابن بكير: «وإذا كان ذكيّاً ذكّاه الذابح»، وغيرها من الآيات والروايات الدالّة على ترتّب الحرمة والنجاسة على عدم التذكية، ولا ينافي ذلك ما دلّ على كون حكم النجاسة مترتّباً على عنوان الميتة؛ لأنّ الميتة عبارة عن كلّ ما لم يذكّ، فإنّ التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدا المذكّى ميتة.

ولكنّ الحقّ ما ذهب إليه الفاضل التوني، فإنّ المترتّب على عدم التذكية في الآيات والروايات هو حرمة الأكل، وعدم جواز الصلاة، ولا ملازمة بينهما وبين نجاسته، فإنّ جملة من أجزاء ما لا يؤكل لحمه طاهرة مع أنّه لا يجوز الصلاة فيها، وجملة من أجزاء الحيوان المذكّى يحرم أكلها مع أنّها طاهرة، وليس عنوان عدم التذكية موضوعاً للنجاسة، وإنّما هي ثبتت لعنوان الميتة التي هي أمر وجودي، فإنّ المذكور في المصباح المنير أنّ الميتة هو زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، وهذا الذي ذكرناه من المعنى للميتة يساعده العرف واللغة، فلو شككنا فيه من جهة اختلاف الأقوال واللغة فنفس الشكّ يكفي في عدم جريان الاستصحاب لإثبات الميتة؛ إذ لا يعلم أنّها أمر عدمي راجع إلى عدم التذكية كي يكون ثابتاً

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٢١.

باستصحاب عدم التذكية، أو أمر وجودي كي يكون إثباته بالاستصحاب المذكور من باب الأصل المثبت؟ فالتمسّك بأدلّة الاستصحاب في هذا الحال يكون من قبيل التمسّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهة المصداقية، فالحقّ هو عدم جواز التمسّك باستصحاب عدم التذكية لإثبات نجاسة الجلد المطروح. نعم، يمكن التمسّك به لحرمة أكل اللحم الذي يشكّ في تذكيته، فلا بدّ من التفصيل بين الآثار المترتّبة على عدم التذكية وبين الآثار المترتّبة على الميتة، بالالتزام بجريان الاستصحاب في الأُولى دون الثانية.

واستدلّ على عدم جريان استصحاب عدم التذكية بوجهين آخرين: قال المحقّق النائيني[1]: إنّه يمكن تطبيق كلام الفاضل على كلّ منهما.

الوجه الأوّل: إنّ الموضوع ـ لكلّ من حرمة لحم الحيوان ونجاسته وحلّيته وطهارته ـ أمر وجودي، فإنّ موضوع الحرمة والنجاسة هي الميتة التي هي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه، كما أنّ الموضوع للحلّية والطهارة هو عنوان المذكّى، فهما أمران وجوديّان، ولا بدّ من إحرازهما، فإنّ استصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة إلّا على القول بالأصل المثبت، فلا جرم يجري استصحاب العدم في الطرفين، فأصالة عدم التذكية تعارضها أصالة عدم الموت حتف الأنف؛ لأنّ كلّاً منهما مسبوق بالعدم، وبعد تساقط الأصلين بالمعارضة يرجع إلى أصالة الحلّ والطهارة في اللحم المشكوك.

وأجاب عنه المحقّق النائيني[2]، والمحقّق العراقي ﷺ[3]: بأنّا نمنع أن تكون

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٥٧.
(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٥٨.
(٣) نهاية الأفكار ٤: ١٤٣.

. . . . . .

الميتة هي خصوص ما مات حتف أنفه، بل هي في عرف الشارع عبارة عن مطلق ما لم يقع عليه التذكية بشرائطها المقرّرة من الذبح بالحديد، وكونه مع التسمية، ومستقبل القبلة، مع إسلام الذابح، فمتى اختلّ أحد هذه الأُمور كان الحيوان ميتة وإن لم يزهق روحه حتف أنفه. إذن فموضوع الحرمة والنجاسة ليس هو الموت حتف أنفه؛ فإنّ هذا العنوان لم يؤخذ في آية ولا في رواية موضوعاً لهما، بل الموضوع للحرمة والنجاسة عنوان الميتة، والموت حتف أنفه يكون من مصاديقه، فالميتة عبارة عن غير المذكّى، فاستصحاب عدم التذكية يكون محرزاً لموضوع الحرمة والنجاسة؛ لأنّ الموضوع لهما هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي حتّى يتوهّم التعارض بين أصالة عدم التذكية، وأصالة عدم الموت حتف الأنف، ليرجع إلى أصالتي الحلّ والطهارة.

أضف إليه: إنّ الموت حتف الأنف لم يكن موضوعاً لحكم كي يجرى الأصل فيه. إذن فتجري أصالة عدم التذكية بلا وجود معارض لها. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: ما ذكره المحقّق العراقي[1] بأنّا لو سلّمنا أنّ الميتة خصوص الموت حتف الأنف، وأنّه أخذ موضوعاً للنجاسة والحرمة، إلّا أنّه لا ريب في عدم اختصاص موضوعهما بالعنوان المزبور، فإنّ الحكم بالحرمة والنجاسة كما رتّب في الأدلّة على عنوان الميتة في قوله تعالى: ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** ﴾، كذلك رتّب على عدم المذكّى في قوله سبحانه: ﴿ **وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** ﴾، فيكفي أصالة عدم التذكية في المشكوك لإثبات الحرمة، بل النجاسة، وإن لم يثبت بها عنوان الميتة.

وثالثاً: لو أغمضنا عن ذلك أيضاً، وقلنا: بأنّهما أمران وجوديان فيقع التعارض

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٤٣.

بين الأصلين الجاريين فيهما، إلّا أنّا لا نقبل أن يكون المرجع أصالة الحِلّ والطهارة فيما شك في تذكيته عند تعارض الأصلين، بل اللّازم حينئذٍ الرجوع إلى أصالتي الحرمة والطهارة الثابتتين للحيوان في حال حياته؛ لحكومتهما على قاعدتي الحلّية والطهارة، والتفكيك بين الطهارة والحلّية في الظاهر غير ضائر.

أقول: أمّا ما ذكره المحقّقان: من أنّ الميتة ليست خصوص ما مات حتف أنفه فكلام متين، ولكن ما ذكراه من أنّ الميتة عبارة عن غير المذكّى، غير تامّ؛ فإنّ الميتة عبارة عن أمر وجودي، وعدم التذكية أمر عدميّ، ويكفي لعدم جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات كون الحيوان ميتة احتمال كونها أمراً وجوديّاً، كما عرفت.

وأمّا ما ذكره المحقّق العراقي ثانياً: من أنّ الحكم بالحرمة والنجاسة، كما رتّب في الأدلّة على عنوان الميتة كذلك رتّب على عنوان عدم التذكية فهو أيضاً غير تامّ؛ فإنّ الموضوع للنجاسة هو عنوان الميتة فقط، وأمّا عدم التذكية فهو موضوع للحرمة.

وأمّا ما ذكره المحقّق العراقي من أنّ المرجع بعد تساقط الأصلين هو استصحاب الحرمة والطهارة الثابتتين حال الحياة، ففيه: إنّ استصحاب الحرمة حال الحياة لا يثبت حرمة اللحم المشكوك؛ وذلك لتبدّل الموضوع عرفاً. فتلخّص: إنّ الإيراد على الوجه الأوّل غير تام. والعمدة في الإيراد عليه: إنّ استصحاب عدم التذكية يجري بلا معارض، وأصالة عدم الموت حتف الأنف لا أثر لها، فيحكم بحرمة الأكل، وبعدم جواز الصلاة في الجلد المطروح وبطهارته.

الوجه الثاني: إنّه على تقدير تسليم أنّ الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا عنوان الميتة التي هي أمر وجودي، إلّا أنّه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو العدم المقيّد في حال خروج روح الحيوان، فلعنوان الحالية أيضاً دخالة في موضوع الحكم، ومن المعلوم أنّه ليس لهذا العنوان المقيّد حالة سابقة كي

الأمر الثاني [١]: إنّه قد علم من تعريف الاستصحاب [٢] وأدلّته [٣]

يستصحب، وأمّا عدم التذكية في حال حياة الحيوان بمفاد ليس التامّة فهو وإن كان له حالة سابقة، ولكن لا يثبت به العدم الخاص إلّا على القول بالأصل المثبت، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى أصالة الحِلّ والطهارة.

وفيه: إنّ عنوان الحالية ليس له دخالة في موضوع الحكم، فإنّه ليس في الأدلّة ما يقتضي اعتبار دخالة الحال في الموضوع، بل المستفاد منها هو كون الموضوع مركّباً من جزئين: **أحدهما**: زهوق روح الحيوان. **وثانيهما**: عدم تذكيته، ويكفي في تحقّق الموضوع اجتماع الجزئين في الزمان؛ لأنّهما عرضان لمحلّ واحد. وقد حقّقنا هذه المسألة في بحثنا في اللّباس المشكوك.

[١] أي الأمر الثاني من الأُمور التي ذكرها المصنّف بقوله: «وينبغي التنبيه على أُمور»، وهذا الأمر كالأمر السابق متعلّق بحال المستصحب.

[٢] حيث إنّهم قد عرّفوه بإبقاء ما كان، أي الحكم ببقاء ما كان معلوماً ثبوته سابقاً، ومن المعلوم أنّ الحكم ببقاء الشيء السابق إنّما يتصوّر فيما إذا كان الشكّ في بقاء شيء لا في حدوثه.

[٣] كقوله عليه السلام: «من كان على يقين من شيء فشكّ فيه، فليمض على يقينه»، بتقريب: إنّ الحكم بالمضي إنّما يتصوّر فيما إذا كان يقينيّ الحصول سابقاً وشكّ فيه لاحقاً، وهذا هو معنى الشكّ في البقاء، وهذا الذي يستفاد من تعريف الاستصحاب وأدلّته صار منشأ لتوهّم عدم جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية غير القارّة ـ كالزمان والزمانيّات المبنيّة على الانصرام والتجدّد ـ بتوهّم: إنّ مورد الاستصحاب كما يقتضيه تعريفه، ويستفاد من أدلّته إنّما يكون في فرض الشكّ في بقاء ما كان، ولا يتصوّر البقاء في مثل الزمان، ولا في الزمانيّات من الموجودات التي توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً على التدريج،

أنّ مورده [١] الشكّ في البقاء، وهو [٢] وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتّب عليه [٣] عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان [٤]،

كالحركة، والتكلّم؛ إذ لا يشكّ في بقائها كي يجري فيها الاستصحاب ويحكم ببقائها؛ لأنّ بقاء الشيء عبارة عن استمرار وجود الشيء بجميع حدوده في الآن الثاني بعين وجوده آن حدوثه، وهو غير متصوّر في الموجودات التصرّمية، زماناً كانت أو زمانيّة، فإنّها بقطعتها الموجودة سابقاً كانت منعدمة في الآن الثاني، وبقطعتها الأُخرى تكون مشكوكة الحدوث، فلا يجري فيها الاستصحاب، بل ولا في القارّ الذي كان الزمان قيداً له، هذا توضيح توهّم عدم جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية غير القارّة.

[١] أي مورد الاستصحاب.

[٢] أي بقاء الشيء عبارة عن استمرار وجوده الذي كان له في السابق، فالشكّ في البقاء شكّ في الوجود الثاني للشيء في الزمان الثاني بعد العلم بوجوده في الزمان الأوّل.

[٣] أي على ما ذكرنا من أنّ مورد الاستصحاب الشكّ في بقاء ما كان موجوداً في الزمان السابق.

[٤] كما إذا شكّ في وجود الليل أو النهار؛ وذلك لعدم وجود الزمان اللّاحق في الزمان السابق، فلا يتصوّر له البقاء؛ لما عرفت من أنّ معنى البقاء هو الوجود الثاني لما كان موجوداً في الزمان الأوّل، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتصوّر بالنسبة إلى الزمان؛ لأنّ وجود كلّ قطعة منه يتوقّف على انعدام ما قبله، فيكون وجود أجزائه بحسب التدريج بحيث لا استقرار لها في الوجود، فكلّ ما شكّ في وجود جزء منه فهو يرجع إلى الشكّ في الوجود ابتداء، فيكون من الشكّ في الحدوث حقيقة، ولازمه عدم صدق البقاء، مثلاً إذا شكّ في جزء في أنّه من الليل أو النهار، فلا ريب في أنّ العلم بكون ما قبله

ولا في الزماني [١] الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج، وكذا [٢] في المستقرّ الذي يؤخذ [٣] قيداً له. إلّا أنّه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين [٤] بطريق أولى، بل تقدّم من بعض الاخباريّين أنّ استصحاب الليل والنهار من الضروريات. والتحقيق: أنّ هنا أقساماً ثلاثة [٥]:

نهاراً لا ينفع بالنسبة إلى الزمان المشكوك؛ لأنّه غيره قطعاً.

[١] كالتكلّم، ونبع الماء، وسيلان الدم؛ وذلك لانقطاع الوجود السابق والشكّ في تجدّد اللّاحق، فلا يصدق البقاء على المشكوك، كما عرفت توضيحه آنفاً.

[٢] أي لا يجري الاستصحاب في الزماني المستقرّ الذي يكون الزمان قيداً له، كوجوب الصوم مقيّداً بيوم الخميس، فبعد زوال يوم الخميس يزول وجوب الصوم، ولا يصدق عليه البقاء في يوم الجمعة، فالشكّ في وجوبه يوم الجمعة ليس مصداقاً للشكّ في البقاء؛ إذ هو قد ارتفع قطعاً بزوال يوم الخميس، وإنّما هو مصداق للشكّ في حدوث فرد آخر من الوجوب.

[٣] أي يؤخذ الزمان قيداً للزماني المستقرّ.

[٤] وهما الزماني الذي لا استقرار لوجوده، والمستقرّ الذي أخذ الزمان قيداً له.

أقول: ولم يظهر لي وجه الأولوية، ولعلّه توهّم أنّ التجدّد في الزمان أظهر من غيره.

[٥] إنّ الشيخ ﷺ قد جعل الكلام في أقسام ثلاثة:

الأوّل: الزمان، كالليل والنهار ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج، كالتكلّم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم.

الثالث: المستقرّ الذي يؤخذ الزمان قيداً له، كالصوم المقيّد بيوم

أمّا [١] نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه

الخميس، أو الجلوس المقيّد بيوم الجمعة، ونحوهما. وبعد تقسيمه هذا فقد ذهب ﷺ في بدو الأمر إلى عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأقسام الثلاثة المذكورة أصلاً؛ نظراً إلى الإشكال الذي ذكره في المقام، ولكنّه استدرك أخيراً جريان الاستصحاب في الزمان والزماني الذي لا استقرار لوجوده، وأجاب عن الإشكال عليهما.

[١] من هنا شرع في بيان عدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وملخّص كلامه في وجه عدم جريانه في المقام هو: أنّه يشترط ـ في تحقّق الاستصحاب موضوعاً ومحمولاً ـ اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة في المقام، بحيث لم يكن الفارق بينهما إلّا باليقين والشكّ، وإلّا لم يصدق البقاء على الالتزام بالحكم السابق في زمان الشكّ، ولا النقض على عدم الالتزام به في زمان الشكّ؛ لأنّ معنى البقاء هو وجود ما كان موجوداً في الزمان الأوّل في الزمان الثاني بعينه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتصوّر في الأُمور التدريجية التي تتجدّد شيئاً فشيئاً، سواء كان زماناً أو زمانيّاً؛ إذ هي لا استقرار لوجودها كي يحكم فيه بالبقاء بالاستصحاب، فلا يتحقّق فيها وحدة القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً، وهذا كما في استصحاب الليل والنهار، أو سيلان الدم، فإنّ جزءاً من الليل والنهار أو الدم الذي تيقّنا بوجوده وتحقّقه ليس هو الذي نشكّ الآن فيه، فاختلف الموضوع، أي معروض المستصحب، فكلّما شكّ في وجود جزء من الزمان أو الدم فيرجع الشكّ فيه إلى الوجود ابتداء، فيكون الشكّ في الحدوث حقيقة، ويكون المشكوك غير ما علم وجوده سابقاً، فمع عدم وحدة الموضوع في القضيّتين لا يصدق البقاء، فلا يجري الاستصحاب. وكذا لا تتحقّق وحدة القضيّتين محمولاً، أي في نفس المستصحب، وهذا كما في استصحاب التكلّم والكتابة

لتشخيص [١] كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار؛ لأنّ [٢]

والمشي، فإنّ التكلّم عبارة عن حركة اللسان على نحو خاص، والكتابة عبارة عن حركة اليد على نحو خاص، والمشي عبارة عن حركة الرجلين على نحو خاصّ، فإنّ الحركة التي تيقّنّا بها في السابق لم تبق فعلاً، والحركة التي شككنا فعلاً في بقائها لم نتيقّن بها في السابق، فاختلف المحمول، والحال أنّ وحدة الموضوع والمحمول شرط في جريان الاستصحاب، وإلّا لم يكن الشكّ في البقاء، بل يكون الشكّ في الحدوث، كما عرفت.

[١] الجارّ متعلّق بقوله: «عدم جريان»، أي لا يجري الاستصحاب لتشخيص...». وتوضيحه: أنّا إذا شككنا في أنّ هذا الآن هل هو من أجزاء الليل أم لا؟ فلا يجري الاستصحاب في نفس هذا الآن بأن يقال: إنّ هذا الآن كان من الليل سابقاً، فيحكم بكونه ليلاً باستصحاب كونه من الليل؛ لأنّ نفس هذا الآن لم يكن موجوداً سابقاً جزءاً من الليل كي يشكّ في بقائه ويستصحب، بل هو حدث في الحال، والآن الموجود سابقاً قد زال قطعاً، فالموضوع في القضية المتيقّنة يغاير الموضوع في القضية المشكوكة، والحال أنّ اتّحاد الموضوع شرط في جريانه، كما عرفت.

[٢] تعليل لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الزمان لتشخيص كون الآن المشكوك كونه نهاراً جزء النهار، أو المشكوك كونه ليلاً جزء الليل. وملخّص التعليل: إنّ هذا الجزء المشكوك لم يكن موجوداً سابقاً، فضلاً عن اتّصافه بعنوان الليلية أو النهارية، فإذا شكّ في أنّ هذا الآن جزء الليل أو جزء النهار لا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الجزء كان موجوداً سابقاً جزاً من الليل، مثلاً، أو النهار فيحكم بكونه ليلاً أيضاً عند الشكّ في كونه ليلاً، وكذا لا يصحّ أن يقال: إنّ هذا الآن كان متّصفاً بالليلية سابقاً ويحكم بكونه متّصفاً بها عند الشكّ في زوالها.

نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً. نعم، لو أخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار [١]، ولوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً، وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقّق [٢] جزئه الأخير وتجدّده، أو عن عدم تجدّد جزء مقابله وتجدّده، أمكن [٣] القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً؛ لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّره العرف له من الوجود [٤]، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من

---

[١] لا خصوص الآن المشكوك كونه نهاراً أو ليلاً كي يقال إنّه لم يكن متحقّقاً سابقاً. وملخّص هذا الاستدراك عمّا ذهب إليه من عدم جواز الاستصحاب في الزمان: هو أنّه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فيه بأحد وجهين:

الأوّل: أن يتصرّف في المستصحب بأن يجعل النهار، مثلاً أمراً واحداً في الخارج، فالنهار عند العرف مثلاً عبارة عن قطعة من الزمان، وهو ما بين الطلوع والغروب، وله استقرار بحسب الوجود، فإذا شكّ في تجدّد الجزء الأخير منه يحكم ببقائه.

الثاني: أن يتصرّف في لفظ البقاء بحيث يشمله للمقام أيضاً، كما سيأتي توضيحه.

[٢] أي بقاء الليل عبارة عن عدم تحقّق جزئه الأخير، ومعنى ارتفاعه عبارة عن تحقّق جزئه الأخير، أو بقاء الليل عبارة عن عدم تحقّق جزء النهار الذي هو في مقابله، وارتفاع الليل عبارة عن تحقّق جزء النهار.

[٣] جواب لقوله: «لو أخذ المستصحب...»، أي لو أخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار أمكن القول بجريان الاستصحاب في الزمان أيضاً.

[٤] إنّ بقاء الليل بحسب ما يتصوّره العرف هو هذا المعنى الذي ذكرناه؛ لبداهة أنّ كيفيّة البقاء تابعة لكيفيّة الوجود، فإنّ الموجودات بعضها مستقرّ بالذات،

وجود الليل فشكّ فيه، فالعبرة [١] بالشكّ في وجوده والعلم بتحقّقه قبل زمان الشكّ. وإن كان تحقّقه [٢] بنفس تحقّق زمان الشكّ، وإنّما [٣] وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى [٤] في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال [٥]،

كالإنسان، فإنّ بقاءه في نظر العرف ببقاء روحه في البدن، وبعضها ليس مستقرّاً بالذات، بل مستقرّ عند العرف، وبقاؤه يغاير بقاء الإنسان ويكون بقاؤه بعدم تحقّق جزئه الأخير، أو جزء مقابله.

[١] أي المعيار في استصحاب الليل هو الشكّ في وجوده، والعلم بتحقّقه سابقاً، ومعه يصدق عليه الشكّ في البقاء فيجري استصحاب بقاء الليل أو النهار.

[٢] أي وإن كان تحقّق وجود الليل بنفس تحقّق زمان الشكّ، فإنّ تحقّق آن الليل نفس تحقّق زمان الشكّ عند العقل، فالشكّ في الليل شكّ في حدوثه عند العقل لا في بقائه، وإنّما كان الشكّ في بقائه عند العرف.

[٣] جواب عن سؤال مقدّر، وهو: إنّه لو كان تحقّق الليل بنفس تحقّق زمان الشكّ فلا يصدق البقاء؛ لما عرفت من أنّ البقاء عبارة عن الوجود الثاني بعد وجوده الأوّل سابقاً، وهذا المعنى لا يصدق في مورد الشكّ في وجود الليل، فإنّه يرجع إلى الشكّ في حدوثه، وهو مخالف لتعريف الاستصحاب بالحكم ببقاء ما كان.

وملخّص الجواب: أنّ الحكم بالبقاء في الزمان كالليل عبارة عن عدم تحقّق جزئه الأخير أو عدم تحقّق جزء مقابله، كاليوم.

[٤] وهو كونه عبارة عن عدم تحقّق جزئه الأخير أو عدم تجدّد الجزء الأول من مقابله.

[٥] ملخّص كلامه هنا: هو أنّه يمكن ادراج استصحاب الزمان في تعريف

أو لتعميم [١] البقاء لمثل هذا مسامحة. إلّا أنّ هذا المعنى [٢] ـ على تقدير صحّته والاغماض عمّا فيه ـ لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، حتّى يصدق على الفعل [٣] الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت [٤]

الاستصحاب بأحد وجهين:

أحدهما: التصرّف في المستصحب بأن يقال: إنّهم حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، فلاحظوا الزمان، والزماني غير القارّ أمراً واحداً مستمرّاً إلى أن يحصل جزؤهما الأخير، أو تجدّد الجزء الأوّل من مقابله، وهذا الوجه يرجع إلى التصرّف في المستصحب مع بقاء لفظ البقاء على حاله.

ثانيهما: التصرّف في لفظ البقاء بأن يدّعى شموله للمقام تسامحاً.

[١] عطف على قوله: «بملاحظة»، وتوضيحه: إنّ البقاء في الحقيقة هو وجود ما كان موجوداً في الزمان الأوّل، في الزمان الثاني، وقد يطلق على عدم تحقّق الجزء الأخير من الزمان أو الزماني غير المستقرّ أو عدم تجدّد الجزء الأوّل من مقابله مسامحة، ومرجع هذا الوجه إلى التصرّف في لفظ البقاء مع بقاء لفظ المستصحب على حاله.

[٢] أي إجراء الاستصحاب في الزمان بأحد الوجهين المذكورين ـ وهو إمّا التصرّف في المستصحب، وإمّا التصرّف في البقاء، على تقدير كونه تامّاً في حدّ نفسه، وتسليم صدق وحدة الموضوع، والشكّ في البقاء ـ لا يثبت كون الآن المشكوك من الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٣] كالإفطار الواقع في الزمن المشكوك كونه ليلاً أو نهاراً، فإنّ استصحاب بقاء النهار لا يثبت وقوع الإفطار في الجزء الأخير من النهار.

[٤] أي استصحاب عدم تحقّق الجزء الأخير من الليل لا يثبت كون الزمان

مطلقاً [١] أو على بعض الوجوه [٢] الآتية ، ولو بنينا [٣] على ذلك أغنانا

المشكوك ليلاً ، وكذا استصحاب عدم تحقّق الجزء الأخير من النهار لا يثبت كون الزمان المشكوك نهاراً ؛ لأنّ كون المشكوك فيه جزءاً من الليل من اللوازم العقلية لاستصحاب عدم تحقّق الجزء الأخير من الليل ، وكذا كون المشكوك فيه جزءاً من النها رمن اللوازم العقلية لاستصحاب عدم تحقّق الجزء الأخير من النهار ، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت .

[١] سواء كانت الوسائط جليّة أو خفيّة .

[٢] بأن كانت الوسائط خفيّة . والمثال لما كانت الواسطة جليّة هو استصحاب الحياة لإثبات كبر السنّ الذي هو موضوع لوجوب الإكرام ، فإنّ الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي هو كبر السنّ الذي هو واسطة جليّة بمعنى : إنّ العرف يرى بوضوح أنّ الحكم الشرعي مترتّب على الواسطة لا على المستصحب .

والمثال للواسطة الخفيّة هو استصحاب بقاء رطوبة النجس لإثبات تنجّس الملاقي بواسطة السراية ، فإنّ السبب للتنجّس وإن كان هو سراية النجاسة ، إلّا أنّ العرف يرى ترتّب التنجّس على رطوبة الملاقي ؛ وذلك لخفاء الواسطة بين رطوبة النجس وبين الملاقي ، وهي السراية ، وفي المقام إذا قلنا بحجّية الأصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية نقول بجريان استصحاب النهار لإثبات وجوب الإمساك ؛ إذ هو مترتّب عرفاً على نفس بقاء النهار ، وإن ترتّب بالدقّة العقلية على كون هذا الآن من النهار ، وحيث إنّ الواسطة خفيّة فلا تقدح في جريان الاستصحاب .

[٣] أي لو بنينا على حجيّة الأصل المثبت .

عمّا ذكر من التوجيه استصحابات [١] أُخر، وأُمور [٢] متلازمة مع الزمان، كطلوع [٣] الفجر، وغروب [٤] الشمس،

---

[١] فاعل لقوله: «أغنى» أي أغنانا استصحابات أُخر عن التوجيه المذكور لاستصحاب الزمان، فلا نحتاج إلى التأويل المذكور بأحد الوجهين.

وإن شئت فقل: إنّه أغنانا عن التوجيه استصحاب أُمور متلازمة مع الزمان، فإنّ الاستصحاب يجري فيها بلا حاجة إلى ارتكاب التأويل في الاستصحاب، أو المستصحب، كاستصحاب عدم طلوع الفجر الملازم لكون الزمان المشكوك ليلاً فيثبت به ذلك بناءً على حجيّة الأصل المثبت، فلا نحتاج إلى الاستصحاب في نفس الزمان من الليل أو النهار كي نحتاج إلى التوجيه بأحد الوجهين المذكورين.

[٢] هي عطف تفسير لقوله: «استصحابات أُخر»، أي أغنانا عن التوجيه استصحاب أُمور متلازمة مع الزمان؛ إذ بعد كون الأصل المثبت حجّة فلا حاجة إلى استصحاب الليل أو النهار كي نحتاج إلى التوجيه في الاستصحاب، أو المستصحب، بل يجري الاستصحاب في أحد المتلازمين، ويثبت به الملازم الآخر.

[٣] من هنا شرع بذكر الأمثلة لأُمور متلازمة مع المشكوك الذي يترتّب عليه الحكم الشرعي، فإنّ طلوع الفجر ملازم لزوال الليل، فإذا شككنا في جواز الأكل لأجل الشكّ في بقاء الليل وزواله نجري الاستصحاب في ملازمه، ونقول: الأصل عدم طلوع الفجر، ويثبت به الملازم الآخر، وهو بقاء الليل المترتّب عليه جواز الأكل، ولا يحتاج جريان الاستصحاب المذكور إلى أيّ توجيه.

[٤] إنّ غروب الشمس ملازم لزوال النهار، فعند الشكّ في زواله يستصحب عدم

وذهاب الحمرة [١]، وعدم وصول [٢] القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها. فالأولى [٣]: التمسّك في هذا المقام [٤] باستصحاب الحكم المرتّب على الزمان لو كان [٥] جارياً فيه،

غروب الشمس، ويثبت به عدم زوال النهار المترتّب عليه عدم جواز الأكل.

[١] إنّ ذهاب الحمرة المشرقية ملازم للغروب، فإذا شككنا في بقاء النهار نستصحب عدم ذهاب الحمرة المشرقية، ويثبت به بقاء النهار الذي هو يلازمه.

[٢] إنّ عدم وصول القمر ... ملازم لعدم انتهاء الشهر وبقائه، فإذا شككنا في بقاء الشهر يستصحب عدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها، ويثبت به بقاء الشهر.

[٣] أي الأوْلى من التمسّك بالاستصحاب في نفس الزمان وفي الأُمور الملازمة له، التمسّك باستصحاب الحكم، وجه الأولوية هو أنّه يلزم من التمسّك بالاستصحاب في الزمان والأُمور الملازمة له التمسّك بالأصل المثبت، وأمّا التمسّك باستصحاب الحكم فإنّه لا يلزم منه التمسّك بالأصل المثبت.

[٤] أي فيما كان الشكّ فيه في بقاء الزمان.

[٥] أي لو كان الاستصحاب جارياً في حكم الزمان، وهو إشارة إلى الإشكال في جريان الاستصحاب في حكم الزمان، وذلك لأجل أنّه مع الشكّ في الموضوع لا يجري الاستصحاب في الحكم. ويمكن أن يكون الضمير في قوله: «كان» راجعاً إلى نفس الزمان، أي فالأوْلى التمسّك باستصحاب حكم الزمان لو كان الاستصحاب جارياً في الزمان، وأمّا على القول بعدم جريانه في الزمان فجريانه في حكم الزمان متيقّن، ولكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل؛ إذ مع عدم صدق الموضوع بقاء لا يجري الاستصحاب في الحكم؛ لما عرفت

كعدم [١] تحقّق حكم الصوم والافطار عند الشكّ في هلال رمضان أو شوّال، ولعلّه [٢] المراد بقوله عليه السلام في المكاتبة المتقدّمة في أدلّة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشكّ، صمّ للرؤية، وافطر للرؤية»[١].

من اعتبار إحراز الموضوع في جريان الاستصحاب.

[١] مثال لاستصحاب حكم الزمان، أي يستصحب عدم وجوب الصوم عند الشكّ في دخول رمضان، ويستصحب وجوب الصوم عليه عند الشكّ في دخول شوّال.

[٢] أي الاستصحاب الحكمي هو المراد بقوله عليه السلام في مكاتبة القاساني المتقدّمة، حيث قال: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم...»، أي الحكم اليقيني السابق، وهو اليقين بعدم وجوب الصوم عند الشكّ في دخول رمضان، لا يدخله الشكّ في دخول رمضان ووجوب الصوم عليه، وكذا اليقين بوجوب الصوم لا يدخله الشكّ عند الشكّ في دخول شوّال، بل وجوب الصوم متفرّع على رؤية هلال رمضان، وجواز الإفطار متفرّع على رؤية هلال شوّال.

وتوضيح تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية، وافطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» هو أنّه لمّا جاز ارتكاب المفطرات فيما لو شكّ في دخول رمضان بمقتضى استصحاب عدم وجوب الصوم عليه، فلا بدّ أن يكون وجوب الصوم للرؤية وإلّا كان نقض اليقين بالشكّ، وكذا لما وجب الصوم عند الشكّ في دخول شوّال بمقتضى استصحاب وجوب الصوم فلا بدّ من أن يكون جواز الإفطار عند رؤية هلال شوّال، وإلّا كان نقضاً لليقين بالشكّ.

---

(١) الوسائل: باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

إلّا أنّ جواز [١] الإفطار للرؤية لا يتفرّع على الاستصحاب الحكمي ،

---

[١] كأنّه أراد من الجواز معناه الأعمّ ؛ لأنّ الإفطار عند رؤية الهلال واجب عقلاً لا أنّه جائز بالمعنى الخاصّ .

والحاصل أنّه لمّا بيّن أنّ قوله عليه السلام : « صم للرؤية ، وافطر للرؤية » متفرّع على الاستصحاب الحكمي ـ أعني عدم الوجوب ـ استثنى منه قوله : « وافطر للرؤية » ، وقال : إنّ قوله عليه السلام : « صم للرؤية » وإن كان مترتّباً على الاستصحاب الحكمي المستفاد من قوله : « اليقين لا يدخله الشكّ » ؛ لأنّ الشكّ في دخول رمضان شكّ في وجوب الصوم ، وهو شكّ في التكليف ، فيستصحب عدم الوجوب ، ويصام لرؤية هلال رمضان ، إلّا أنّ قوله عليه السلام : « وافطر للرؤية » ليس متفرّعاً على الاستصحاب الحكمي المستفاد من قوله : « اليقين لا يدخله الشكّ » ، أي جواز الافطار لرؤية هلال شوّال ليس متفرّعاً على الاستصحاب الحكمي ؛ لعدم جريانه في المقام ؛ لأنّ التكليف بالصوم في كلّ يوم تكليف مستقلّ غير مربوط بوجوب الصوم في اليوم الآخر ، فإنّ مجرّد تعلّق اليقين بوجوب صوم في يوم لا يوجب صدق الشكّ في بقاء وجوب الصوم في اليوم الآخر الذي هو يوم الشكّ ، بل الشكّ في وجوب الصوم فيه شكّ في حدوث حكم مستقلّ آخر ، فمقتضى أصالة البراءة عدمه ، وليس معنى قوله : إنّ جواز الإفطار للرؤية لا يتفرّع على الاستصحاب الحكمي أنّ الاستصحاب يجري ولا يتفرّع عليه الاستصحاب الحكمي ، بل المراد أنّ المورد ليس من موارد جريان الاستصحاب ، بل إنّما هو من موارد جريان أصالة البراءة ، فإذا ثبت عدم ترتّب جواز الإفطار للرؤية على الاستصحاب الحكمي يكشف عن كون المستصحب في المكاتبة هو نفس الزمان ، ولو بمعونة التوجيهين المذكورين لا حكم الزمان .

إلّا [١] بناءً على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أنّ الحقّ في مثله [٢] التمسّك بالبراءة؛ لكون صوم كلّ يوم واجباً مستقلّاً.

وأمّا القسم الثاني، أعني الأُمور التدريجية غير القارّة [٣] ـ كالتكلّم، والكتابة، والمشي، ونبع الماء من العين، وسيلان دم الحيض من الرحم [٤] ـ،

---

[١] هذا استثناء من الاستثناء، أي لا يجري الاستصحاب الحكمي إلّا على القول بجواز استصحاب الشغل في المقام، بأن يقال: إنّ ذمّة المكلّف كانت مشغولة بوجوب الصوم سابقاً يقيناً، فيشكّ في فراغه اليوم، فيستصحب اشتغال ذمّته سابقاً، فإذن يتفرّع عليه جواز الإفطار للرؤية لأنّه لا يجوز له الإفطار قبلها بمقتضى استصحاب الشغل.

[٢] أي في مثل المقام الذي يكون الصوم في كلّ يوم واجباً مستقلّاً، فلا مجال لقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى الأكثر، بل الحقّ فيه الرجوع إلى البراءة على تقدير كون صوم يوم العيد حراماً تشريعيّاً، وإلّا فالحكم هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين.

وملخّص كلامه في هذا القسم: هو جريان الاستصحاب في نفس الزمان؛ لكونه أمراً واحداً مستقرّاً بنظر العرف، وهو المعيار في باب الاستصحاب لا الدقّة العقلية.

[٣] أي غير الثابتة في الخارج، فهذه الأُمور تكون بالانصرام والانقضاء، ولا يمكن اجتماع جزئين منها في زمان واحد، بل يوجد جزء منها وينعدم فيوجد جزء آخر منها، كالتكلّم وغيره.

[٤] وهذه الأُمور كلّها عبارة عن حركات خاصّة، فإنّ التكلّم، مثلاً، عبارة عن حركة اللّسان على نحو خاص يوجب التموّج في الهواء وإنّ الحركة التي تيقّنّا بها سابقاً لم تبق فعلاً، والحركة التي شككنا فعلاً في بقائها لم نتيقّن بها سابقاً،

فالظاهر [١] جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً [٢] واحداً مستمرّاً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان [٣]، فيفرض التكلّم ـ مثلاً ـ مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشكّ في بقائه [٤] لأجل الشكّ في قلّة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى [٥]:

وهكذا الكتابة، ونظائرها.

[١] جواب لقوله: «وأمّا القسم الثاني»، وملخّصه: هو جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية كالأمثلة المذكورة في المتن، فإنّ كلّ واحد منها يمكن أن يلاحظ أمراً واحداً مستمرّاً، كخطبة واحدة في مجلس واحد، فإنّها عند العرف أمر واحد، وإن طال زمانها، بخلاف الخطبتين في مجلسين، فإنّهما لا تعدّان أمراً واحداً وإن قصر زمانهما.

[٢] قال رحمة الله في حاشيته: الجمع بين كلمة «فيها» ونصب ما بعده غير صالح، فاللازم سقوطه أو رفع ما بعده.

[٣] كما أنّ الزمان يفرض أمراً واحداً عند العرف، كذلك الأُمور المذكورة في القسم الثاني.

[٤] أي الشكّ في بقاء التكلّم وعدمه ناشئ من الشكّ في قلّة أجزاء الفرد لكلّي التكلّم وكثرتها، أي لا يعلم أنّ التكلّم الكلّي موجود في ضمن فرد قليل الأجزاء أو كثير الأجزاء، فيستصحب التكلّم الكلّي الجامع بين الفرد القليل أجزاؤه وبين الفرد الكثير أجزاؤه، والشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في بقاء فرده، فإنّه لو كان قليل الأجزاء فقد زال، ولو كان كثير الأجزاء فقد بقي.

[٥] وملخّصها أنّا لا نسلّم كون استصحاب التكلّم من قبيل القسم الأوّل من

أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك [١] ناشئ عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه [٢] المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق.

مدفوعة [٣]:

استصحاب الكلّي كي يكون حجّة، بل هو من قبيل القسم الثالث منه؛ إذ الشكّ في بقاء التكلّم ناشئ عن الشكّ في حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه، فيكون حاكماً على استصحاب بقاء الكلّي.

[١] كالتكلّم الجامع بين الفرد القصير، وهو قلّة الأجزاء، والفرد الطويل، وهو كثرة الأجزاء.

[٢] أي الأصل عدم حدوث جزء آخر من الكلام، فإنّ هذا الأصل يرفع القدر المشترك؛ لأنّ الشكّ في بقائه مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد كثير الأجزاء، وبعد جريان أصالة عدم حدوث هذا الفرد لا يبقى شكّ في بقاء القدر المشترك.

[٣] وملخّص الدفع: إنّ استصحاب بقاء التكلّم يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي بناء على الدقّة العقلية، فإنّ أحد الفردين قد زال قطعاً، والفرد الآخر مشكوك الحدوث، وأمّا بعد ما ذكرناه من التوجيه وقلنا: إنّ التكلّم أمر واحد مستمرّ في الخارج بنظر العرف فليس كلّ قطعة من الكلام فرداً له كي يكون له أفراد متعدّدةً، بل يكون كلّ قطعة منه جزءاً للفرد، فيكون الشكّ في بقاء الفرد لدوران أمره بين الفرد قليل الأجزاء وبين الفرد كثير الأجزاء، لا في حدوث الفرد الآخر بعد العلم بزوال الفرد الأوّل كي يكون داخلاً في القسم الثالث، بل هو داخل في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي، كما قد عرفت.

بأنّ الظاهر كونه من قبيل الأوّل [١] من تلك الأقسام الثلاثة [٢]؛ لأنّ المفروض في توجيه الاستصحاب [٣] جعل كلّ فرد من التكلّم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة [٤] توجب [٥] عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا [٦] جعل كلّ قطعة من الكلام الواحد فرداً

---

[١] أي من قبيل القسم الأوّل من استصحاب الكلّي، وهو ما لو كان الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء فرده.

[٢] المتقدّمة لاستصحاب الكلّي.

[٣] والحاصل إنّ الإشكال المذكور وارد مع قطع النظر عن التوجيه المتقدّم للاستصحاب الجاري في الزمان والزماني، وأمّا بلحاظ التوجيه المذكور فلا مجال لهذا الإشكال؛ إذ المفروض أنّا ذكرنا في مقام توجيه استصحاب الزمان والزماني أنّ مجموع ما وقع في الخارج من الكلمات في مجلس واحد فرد واحد من التكلّم، وتلك الكلمات يجمعها رابطة واحدة، كمجلس واحد، ويجعلها فرداً واحداً من التكلّم. إذن فالشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في بقاء هذا الفرد الدائر أمره بين أجزاء قليلة أو أجزاء كثيرة، وليس كلّ قطعة من التكلّم فرداً من أفراد التكلّم الكلّي حتّى يكون بقاؤه بتبادل أفراده مشكوكاً من جهة زوال بعضها والشكّ في حدوث بعضها الآخر، ويكون من قبيل القسم الثالث.

[٤] كالمجلس الواحد، فإنّ الخطبة الواقعة في مجلس واحد تعد كلاماً واحداً مستمرّاً، وإن كانت ذات كلمات كثيرة.

[٥] صفة لقوله: «رابطة»، أي الرابطة التي توجب جعل الأجزاء، أي الكلمات، أمراً واحداً وفرداً واحداً.

[٦] أي لا يجعل كلّ جزء من الكلام الواحد، كالخطبة في مجلس واحد فرداً من الكلّي كي يكون بقاء الكلّي بسبب تبادل أفراده، فإنّ طبيعة الإنسان تبقى ببقاء

واحداً حتّى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية [١] الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأوّل بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه. والحاصل: إنّ المفروض [٢] كون كلّ قطعة [٣] جزءاً من الكلّ لا [٤] جزئيّاً من الكلّي.

وجود زيد، فإذا انتفى هذا الفرد وقام مقامه عمرو يكون بقاء الطبيعة ببقائه، وكذا لو تبدّل وجود عمرو بوجود خالد فيكون بقاء الطبيعة ببقائه. والحاصل: إنّ الشكّ في بقاء التكلّم ليس مسبّباً عن الشكّ في بقائه في ضمن أفراده كي يقال: إنّه يكون من قبيل استصحاب الكلّي في القسم الثالث، بل هو مسبّب عن الشكّ في كونه في ضمن فرد مردّد بين كونه ذا أجزاء قليلة كي لا يكون باقياً، أو ذا أجزاء كثيرة كي يكون باقياً، فيكون داخلاً في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

[١] إذا ثبت أنّ المراد من التكلّم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء فإنّه أمر واحد مستمرّ يشكّ في بقائه، فيكون معنى بقاء التكلّم أنّ مجموع أجزاء الكلام الذي هو أمر واحد باق في الزمان الأوّل بوجود جزء منه قد زال، وفي الزماني الثاني يكون المجموع باقياً بوجود جزء آخر منه، فالأمر الواحد باقٍ ببقاء أجزائه، فما دام جزء منه باقياً يكون المجموع باقياً في نظر العرف، فما لم ينتهِ كلام الخطيب، فإنّهم يحكمون ببقاء خطبته وتكلّمه، ويقولون: إنّه اشتغل بكلام واحد، ولم يفرغ عنه.

[٢] أي المفروض بعد التوجيه المذكور لجريان استصحاب الزمان.

[٣] أي كلّ جزء من الخطبة الواحدة، مثلاً، جزء من الكلّ، والكلّ هو فرد للكلّي، فيكون من قبيل استصحاب القسم الأوّل.

[٤] أي لا تكون كلّ قطعة من الكلام وجزء منه فرداً للكلّي كي يكون من قبيل

هذا [١]، مع ما عرفت ـ في الأمر السابق ـ من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللّاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي. وما نحن فيه من هذا القبيل [٢]، فافهم [٣]. ثمّ إنّ الرابطة [٤]

القسم الثالث.

[١] هذا جواب ثانٍ عن الإشكال المذكور، وملخّصه: أنّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه وقلنا بكون استصحاب التكلّم داخلاً في القسم الثالث من استصحاب الكلّي لكن يكون من قبيل القسم الثالث الذي قد تقدّم جريان الاستصحاب فيه وهو ما لا يكون الفرد السابق المعلوم مغايراً للفرد اللّاحق على تقدير وجوده بل كانا متّحدين في نظر العرف كالسواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع السواد الشديد، فالسواد الضعيف عند العرف عين السواد الشديد، فكأنّه مستمرّ فيجري الاستصحاب فيه.

[٢] أي من قبيل القسم الثالث الذي يكون الفرد اللّاحق على تقدير وجوده عين الفرد السابق عند العرف.

[٣] لعلّه إشارة إلى أنّ قياس المقام على السواد الضعيف الباقي مبني على فرض كلّ قطعة من الزمان جزئيّاً من الكلّي، ومع هذا الفرض لا يكون المقام من قبيل السواد؛ إذ لا يرى العرف مع هذا الفرض الكلمة السابقة عين الكلمة اللّاحقة.

[٤] لما بيّن أنّ الرابطة بين الكلمات تجعلها أمراً واحداً أراد أن يبيّن معيار الرابطة المذكورة، وحاصله: أنّ المعيار هو نظر العرف، فإنّ العرف يرى الخطبة في مجلس واحد ـ وإن كانت طويلة ـ خطبة واحدة، فإنّ المجلس رابطة جامعة بين الكلمات.

الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولة إلى العرف، فإنّ المشتغل بقرائة القرآن لداع [١] يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شكّ في بقاء اشتغاله [٢] بها في زمان لأجل الشكّ في حدوث الصارف [٣] أو لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي [٤]، فالأصل بقاؤه [٥].

أمّا لو تكلّم لداعٍ [٦]، أو لدواع، ثمّ شكّ في بقائه على صفة التكلّم

---

[١] أي لداع خاصّ كمجلس الفاتحة في ساعة، فإنّ جميع ما يقرأ من القرآن في هذه الساعة قراءة واحدة مستمرّة، والحافظ للوحدة في نظر الشيخ هو وحدة الداعي، فمع وحدة الداعي يكون التكلّم واحداً، ومع تعدّده يكون التكلّم متعدّداً، فإذا انتفى الداعي الأوّل، فالتكلّم الثاني لداع آخر على تقدير وقوعه غير التكلّم الأوّل، فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيه لاختلاف القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، لكنّ الحافظ للوحدة عندنا ليس هو الداعي، بل هو الاتّصال، فما لم يتخلّل العدم فالحركة واحدة، وإن كان حدوثها بداع وبقاؤها بداعٍ آخر، وإذا تخلّل العدم كانت الحركة متعدّدة وإن كان الداعي واحداً فمن سجد في الصلاة بداعي الامتثال ثمّ بعد إتمام الذِّكر بقي في السجدة آنا ما للاستراحة، مثلاً، فهل يمكن القول ببطلان الصلاة لأجل زيادة السجدة؟ وسيجيئ تحقيق ذلك وتفصيله في تحقيقاتنا، فانتظر.

[٢] أي في بقاء اشتغال من اشتغل بقرائة القرآن.

[٣] فيما إذا أحرز المقتضي للاستمرار واحتمل طروّ الصارف عنه.

[٤] فيما كان الشكّ فيه في المقتضى ومقدار الاستعداد.

[٥] أي بقاء الاشتغال.

[٦] كالنصح أو لدواع كالنصح والوعظ والإرشاد والإخبار.

لداعٍ آخر [١]، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقّن [٢].

وكذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده [١] في زمان يحكم عليه بالحيضيّة [٢] أم لا [٣]، فيمكن إجراء الاستصحاب [٤]؛ نظراً إلى أنّ الشكّ في اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم في أيّ مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه،

---

[١] بعد العلم بزوال الداعي الأوّل لو شكّ في أنّه يتكلّم بداعٍ آخر أم لا .

[٢] والمتيقّن هو التكلّم بالداعي الأوّل، فإنّه أمر مستمر إلى انتهاء داعيه، فإذا شك بعد هذا في أنّه شرع في كلام زائد بداعٍ آخر فالأصل عدم حدوث الزائد؛ إذ المشكوك حدوثه فرد آخر غير المتيقّن وقوعه، فلا يكون الشكّ فيه في بقاء الكلام الأوّل عند العرف، بل هو شكّ في حدوث كلام آخر، والأصل عدم حدوثه.

[١] أي في عود دم الحيض.

[٢] والزمان الذي يحكم عليه بالحيضيّة هو بعد ثلاثة أيام، وقبل تجاوز عشرة أيام.

[٣] يعني لو شكّ في أنّ الدم عاد في زمان يحكم عليه بالحيضيّة، وهو قبل تجاوز العشرة أم لم يعد؟

[٤] أي استصحاب بقاء الحيض؛ لأنّ الدم الثاني على تقدير عوده مع الدم الأوّل أمر واحد في نظر العرف؛ إذ الشكّ في بقاء الحيض ناشئ من الشكّ في اقتضاء طبيعة الحائض بأنّ رحمها يقتضي قذف الدم بأي مقدار من الزمان، فالشكّ في مقدار اقتضاء طبيعتها كالشكّ في بقاء فرد الحيوان المتحقّق في ضمنه الكلّي، فكما يستصحب الحيوان الكلّي كذلك هنا يستصحب الحيض الكلّي الجامع بين الزمان الطويل والقصير.

وكذا لو شكّ في اليأس [١]، فرأت الدم، فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلى كون الشكّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر. وحاصل [٢] وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد [٣]، وإذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً [٤]،

---

[١] أي لو شكّت امرأة في أنّها يائس أم لا ؟ ثمّ رأت الدم في حال كونها شاكّة في كونها يائساً، وقد يقال: بأنّه يستصحب الحيض ويحكم بكون الدم المشكوك حيضاً؛ لأنّ الشكّ في كونه حيضاً مسبّب عن الشكّ في اقتضاء طبيعتها بأنّها مقتضية لدم الحيض في زمان طويل أم لا ؟ وحيث إنّ مجموع ما سال منها من دم الحيض في كلّ شهر مرّة إلى زمن يأسها يعدّ في العرف أمراً واحداً فيجري استصحاب بقاء الحيض.

ولا يخفى عليك: أنّ استصحاب بقاء اقتضاء الطبيعة لا يثبت خروج الدم عن المرأة، كما أنّه لا يثبت اتّصاف الدم الخارج بالحيضيّة عند الشكّ، ومن هنا لم يذكره في المتن على نحو الجزم، بل ذكره بلفظ «قد يقال»، وذكر سابقه أيضاً بلفظ «فيمكن إجراء الاستصحاب» إشارة إلى أنّ جريان الاستصحاب في المثالين محلّ نقاش.

[٢] أي حاصل ما يمكن أن يقال في توجيه استصحاب الزماني هو أنّ الشكّ فيه شكّ في استمرار الأمر الواحد.

[٣] كإرشاد الجاهل الذي هو سبب واحد يقتضي التكلّم في مجلس واحد ساعة، فهذا التكلّم أمر واحد مستمرّ يجري الاستصحاب فيه عند الشكّ في بقائه.

[٤] بأن يقال: إنّ سيلان الدم ثلاثة أيام، مثلاً، أمر مستقلّ، وعوده ثانياً حادث مستقلّ آخر.

فالأصل عدم الزائد على المتيقّن [١]، وعدم [٢] حدوث سببه. ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد [٣] اختلاف [٤] أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمرّ [٥] حادثاً واحداً أو حوادث متعدّدة [٦].

والانصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد [٧] وعدمها [٨] في بعض، والتباس الأمر في ثالث [٩]،

---

[١] والمتيقّن من الحيض هو الدم في ثلاثة أيام، فإذا شكّ في عوده ثانياً أكثر من ثلاثة أيام، فالأصل عدم حدوث الحيض زائداً عليها.

[٢] أي الأصل عدم حدوث سبب الزائد على المتيقّن.

[٣] أي في الموارد المذكورة من الأُمور التدريجية غير القارّة، كالتكلّم، والكتابة، والمشي، والحيض، وغيرها.

[٤] خبر لقوله: «ومنشأ اختلاف».

[٥] كالتكلّم في مجلس واحد ساعة.

[٦] فمن كان نظره إلى أنّ ذلك المستمرّ حادث واحد فيلتزم بجريان الاستصحاب فيه، ومن كان نظره إلى أنّه حوادث متعدّدة فلا يلتزم بجريان الاستصحاب فيها.

[٧] كالتكلّم ساعة في مجلس واحد للوعظ، فإنّ كونه أمراً واحداً عند العرف أمر واضح.

[٨] أي وضوح عدم الوحدة في بعض الموارد، كالخطبة في مجلسين.

[٩] كرؤية الدم في كلّ شهر وانقطاعه، ثمّ سيلانه ثانياً، فليس وحدة الدم أمراً واضحاً عند العرف وجوداً وعدماً، ففي الموارد التي تكون الوحدة واضحة يتمسّك بالاستصحاب، وفي الموارد التي تكون عدم الوحدة واضحة،

والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبّر [١].

وأمّا القسم الثالث ـ وهو ما [٢] كان مقيّداً بالزمان ـ فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه [٣]: أنّ الشيء المقيّد بزمان خاصّ [٤] لا يعقل فيه البقاء [٥]؛ لأنّ البقاء: وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني [٦]،

أو كانت ملتبسة فلا يتمسّك بالاستصحاب. أمّا في الأوّل ـ أي فيما أُحرز فيه عدم الوحدة ـ فواضح، وأمّا في الثاني ـ وهو فيما إذا التبس الأمر فيه ولا يعلم أنّه حادث واحد أو حوادث متعدّدة ـ فلأنّ شرط جريان الاستصحاب إحراز وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، ومع عدم إحرازها فلا يجري الاستصحاب، بل يتمسّك بالبراءة بالنسبة إلى الزائد.

[١] كي لا يلتبس عليك تشخيص الموارد بأن تشخّص أنّ في أيّ مورد تكون الوحدة واضحة، وفي أيّ مورد ملتبسة.

[٢] أي كان المستصحب أمراً ثابتاً مقيّداً بالزمان، وتوضيحه: إنّه إن كان الشكّ من جهة الشكّ في انقضاء الزمان أو الزماني، فيرجع إلى القسم الأوّل والثاني، وقد تقدّم الكلام فيهما، وإن كان الشكّ في بقاء الحكم مع القطع بارتفاع الزمان أو الزماني الذي هو محلّ البحث، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ المقيّد مع فرض كونه مقيّداً لا يعقل بقاؤه عند انتفاء القيد، ولو بقي عند انتفائه لزم عدم كونه مقيّداً، وهو خلف.

[٣] أي وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث.

[٤] كاستحباب الجلوس في المسجد المقيّد بيوم الجمعة.

[٥] أي لا يعقل في الشيء المقيّد أن يكون باقياً بعد انتفاء قيده، وهو يوم الجمعة في المثال.

[٦] الشيء المقيّد بزمان خاصّ ـ كالجلوس يوم الجمعة ـ ليس موجوداً في الزمان

وقد تقدّم الاستشكال [١] في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيّة؛ لكون [٢] متعلّقاتها هي الأفعال المتشخّصة بالمشخّصات التي لها دخل

الثاني كي يصدق عليه البقاء، بل الجلوس في الزمان الثاني ـ على تقدير حدوثه ـ موجود آخر، وحيث إنّ حدوثه مشكوك فيجري فيه البراءة.

[١] في ذيل القول السابع. وقد استشكل هناك بأنّ الشكّ في الأحكام ناشئ عن حصول تغيير في موضوعاتها، والموضوع للحكم التكليفي ليس إلّا فعل المكلّف، ولا ريب في أنّ الشارع، بل كلّ حاكم، إنّما يلاحظ الموضوع بجميع مشخّصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثمّ يحكم عليه، ومن جملة المشخّصات ـ التي لها دخل في الحكم ـ هو الزمان، فإنّه ينعدم بانعدامه، ولا مجال لاستصحاب الحكم. ولا يخفى أنّ المصنّف بعد ذكر هذا الاشكال أجاب عنه بما حاصله: من أنّ بناء الاستصحاب على المسامحة العرفية، فيصدق معها بقاء الحكم بعد انتفاء الزمان الذي هو قيد له بالدقّة العقلية. ومقصوده ﷺ من ذكر هذا الإشكال هنا هو تأييد ما ذهب إليه من أنّ الحكم إذا تعلّق بالموضوع المقيّد بالزمان، كالجلوس يوم الجمعة، ينعدم هو بانعدام الزمان، فلا يجري الاستصحاب فيه.

[٢] أي إنّما استشكل في جريان الاستصحاب في الأحكام؛ لأنّ موضوع الأحكام ليس ذات أفعال المكلّفين، بل هي مع جميع خصوصيّاتها التي لها دخل في تعلّق الأحكام بموضوعاتها بحيث تتعلّق الأحكام بالموضوعات على تقدير تحقّق هذه الخصوصيّات، ولا تتعلّق بها عند انتفائها، فإذا كان الموضوع للوجوب هو الجلوس المقيّد بيوم الجمعة تعلّق الوجوب به بتحقّقه، ولا يتعلّق الوجوب به عند زواله، فإنّ الجلوس في غير الجمعة لم يكن مطلوباً.

ـ وجوداً أو عدماً ـ في تعلّق الحكم، وجوداً [١] أو عدماً [٢]، ومن جملتها الزمان [٣].

---

[١] كغسل الجمعة؛ فإنّ يوم الجمعة له دخل في استحبابه.

[٢] كعدم الماء؛ فإنّه دخيل في مشروعيّه التيمّم، وجواز الدخول في الصلاة للمتيمّم.

[٣] أي من جملة المشخّصات والخصوصيات التي لها دخل في تعلّق الأحكام بالموضوعات هو الزمان، فمع انتفاء الزمان الذي هو قيد للمستصحب ـ كيوم الجمعة الذي هو قيد لاستحباب الجلوس ـ لا يكون الجلوس في المسجد مستحبّاً عند زوال الجمعة؛ لأنّ المستحبّ ليس ذات الجلوس، بل الجلوس المقيّد بزمان خاصّ، فبعد زوال الزمان الخاصّ لا يجري استصحاب استحباب الجلوس، وذلك لعدم بقاء الموضوع.

ولا يخفى عليك: إنّ في تفسير المتعلّق بالموضوع نوعاً من المسامحة، فإنّ الموضوع متعلّق للمتعلّق الذي يؤخذ مفروض الوجود في القضيّة، كالمكلّف، والمتعلّق ما يكون المكلّف مأموراً بإيجاده.

«التحقيق»

ملخّص كلام شيخنا الأعظم ﷺ هو أنّه قد جعل الكلام في هذا الأمر الثاني في أقسام ثلاثة:

الأوّل: الزمان، كالليل والنهار، ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج كالتكلّم، والكتابة، والمشي، ونبع الماء، وسيلان الدم، ونحوها.

الثالث: المستقرّ الذي يؤخذ الزمان قيداً له، كالصوم المقيّد بيوم الخميس،

أو الجلوس المقيّد بيوم الجمعة، ونحوهما. وهو ﷺ في بدو الأمر قد ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأقسام الثلاثة التي يجمعها عدم جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية، أمّا عدم جريانه في الزمان أو الزماني الذي لا استقرار لوجوده، إمّا من ناحية عدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ـ وهذا كما في استصحاب وجود الليل أو النهار، أو نبع الماء، أو سيلان الدم؛ لأنّ جزءاً من الليل أو النهار الذي علم بوجوده سابقاً لم يبق وجوده فعلاً، فإنّ الزمان من الأُمور غير القارّة والجزء الذي نشكّ فعلاً في وجوده لم يعلم بوجوده في السابق، فيكون الموضوع في القضيّة المشكوكة مغايراً للموضوع في القضيّة المتيقّنة ـ وإمّا محمولاً، وهذا كما في استصحاب التكلّم، والكتابة، والمشي، ونحو ذلك، فإنّ الأوّل هو حركة اللسان على نحو خاصّ، فإنّ الحركة التي حصل العلم بها في السابق لم تبق فعلاً، والحركة التي نشكّ في بقائها فعلاً لم يحصل بها العلم سابقاً، فاختلف المحمول أي نفس المستصحب، وهكذا الكتابة، فإنّها حركة اليد على نحو خاصّ، والمشيء فإنّه حركة الرجلين على نحو خاصّ.

وقد أجاب المصنّف عنه: بأنّ ما ذكر من الاختلاف في الموضوع أو المحمول في القضيّتين إنّما هو بحسب الدقّة العقلية، وأمّا بنظر العرف فيعدّ مجموع أجزاء الليل، أو النهار، أو الماء، أو الدم، أو الحركات، أمراً واحداً مستمرّاً، فيكون الموضوع، أو المحمول في القضيّة المتيقّنة متّحداً مع الموضوع، أو المحمول في القضيّة المشكوكة.

والحاصل: إنّه ﷺ قد ذهب إلى جريان الاستصحاب في الزمان والزماني، وأنكر جريانه في الأُمور القارّة التي يكون الزمان قيداً لها. إذا عرفت ذلك فنقول: يقع كلامنا في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل : في الزمان .

المقام الثاني : في الزماني الذي لا استقرار له .

المقام الثالث : الأمر المستقرّ الذي يؤخذ الزمان قيداً له ، كالصوم المقيّد بيوم الخميس .

أمّا المقام الأوّل : وهو جريان الاستصحاب في الزمان كالليل والنهار والشهر فعلى القول بأنّ الزمان أمر واحد مستمرّ متقوّم بالانصرام ، فالأمر فيه واضح . وأمّا على القول بأنّه مركّب من الآنات الصغيرة المنصرمة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً ؛ لوحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة بنظر العرف ، والمدار في جريان الاستصحاب على وحدة الموضوع بنظر العرف لا بالدقّة العقلية ، وبهذا البيان اندفع بعض الإشكالات الواردة في المقام .

وعمدة الإشكال في المقام هو : إنّ استصحاب النهار ، مثلاً ، لا يتكفّل بأكثر من إثبات وجود النهار ، فإنّه إنّما ينفع فيما لو كان وجود الزمان موضوعاً ، وهو قليل الفائدة ؛ لأنّ أغلب الموارد التي يراد استصحاب الزمان فيها يؤخذ الزمان فيها قيداً لمتعلّق الحكم ، كالصوم ، والصلاة ، ونحوهما ، كما إذا أمر المولى بالإمساك الواقع في النهار ، فإذا شكّ في بقاء النهار وعدمه كي يجب عليه الإمساك أم لا ؟ فإنّ الاستصحاب لا يجري في أمثال المقام ؛ لأنّه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الإمساك في النهار .

وملخّص الإشكال : إنّ استصحاب الزمان إنّما هو يصحّ فيما إذا كان الزمان شرطاً للحكم الشرعي وهو قليل ، وأمّا لو كان الزمان قيداً لمتعلّق التكليف فلا يجري الاستصحاب فيه ؛ لعدم ترتّب أثر شرعي عليه .

وأُجيب عن هذا الإشكال بوجوه :

. . . . . .

الوجه الأوّل: ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ ـ بعد ذكر الإشكال المذكور ـ من أنّه يتمسّك باستصحاب الحكم المترتّب على الزمان، كاستصحاب عدم وجوب الصوم عند الشكّ في دخول رمضان، واستصحاب وجوب الإمساك عليه عند الشكّ في بقاء النهار.

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ ـ على ما في **فوائد الأُصول**[1] ـ بأنّه إن أُريد من الاستصحاب الحكمي إثبات بقاء نفس الحكم فالاستصحاب الموضوعي ـ وهو استصحاب بقاء وقت الحكم ـ يجري، ويترتّب عليه بقاء الحكم. وهو لا يكون من الأصل المثبت، كما عرفت. وإن أُريد من استصحاب الحكم إثبات وقوع الفعل المأمور به في وقته، فهذا لا يثبت بالاستصحاب الحكمي.

ولكن في الأجود[2] وافق الشيخ في إجراء الاستصحاب الحكمي، كاستصحاب وجوب الصوم، وقال: إنّه يترتّب عليه كون الإمساك في النهار، ولكنّ الحقّ ما ذكره في الفوائد، كما هو واضح للمتأمّل.

الوجه الثاني: ما ذكره **صاحب الكفاية** ﷺ[3] من أنّ الاستصحاب لا يجري في الزمان ولا في حكمه، بل يجري في فعل المكلّف المقيّد بالزمان، بأن يقال ـ بعد الشكّ في بقاء النهار ـ إنّ الإمساك قبل هذا كان واقعاً في النهار والآن كما كان، فيجري الاستصحاب في المقيّد بما هو مقيّد.

وفيه: إنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب في مثل الإمساك إلّا أنّه لا نسلّم جريانه في جميع موارد الشكّ في الزمان، فإنّ من أخّر صلاة الظهرين، مثلاً، حتّى شكّ في

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦١.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤٠١.

(٣) كفاية الأُصول ٢: ٣١٧.

بقاء النهار لا يجوز له أن يقول بأنّ الصلاة قبل هذا كانت واقعة في النهار والآن كما كانت؛ إذ المفروض أنّ الصلاة لم تكن موجودة إلى الآن.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ[١] من أنّ الزمان، كالنهار، قد يكون بوجوده المحمولي قيداً، كما إذا قيل: «امسك في النهار»، وقد يكون بوجوده الناعتي دخيلاً، كما إذا قيل: «يجب الإمساك النهاري»، فعلى الأوّل يكون الاستصحاب مجدياً؛ إذ المفروض إنّ الإمساك متحقّق بالوجدان، والنهار متحقّق بالتعبّد، فإذا كان الإمساك متحقّقاً بالوجدان، والنهار متحقّقاً بالتعبّد، فيتحقّق كون الإمساك في النهار.

وأمّا على الثاني، فإنّ مجرّد استصحاب النهار لا يجدي في كون الإمساك نهاريّاً، والأُستاذ الأعظم[٢] أيضاً تبعه في ذلك وقال: إنّ اعتبار الزمان قيداً يكون من قبيل الاجتماع في الوجود، فإنّ معنى الإمساك النهاري هو اجتماع الإمساك مع النهار في الوجود؛ إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية، والإمساك عرض قائم بالمكلّف، فلا معنى لاتّصاف أحدهما بالآخر. وهذا الكلام موجود في كلام المحقّق العراقي[٣] أيضاً حيث قال: إنّ المستفاد من أكثر أدلّة التوقيت إنّه مأخوذ على نحو المعيّة.

وهنا أجوبة أُخرى من المحقّق العراقي، ولكن لبّها يرجع إلى الأجوبة المذكورة، ولذا أغمضنا عن ذكرها.

الوجه الرابع: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[٤] بأنّ الإشكال المذكور وإن كان

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٨١.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٢٦.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ١٥٠.

(٤) آراؤنا ٣: ٧٥.

وارداً في حدّ نفسه، وهذا الإشكال لا ينحصر بالزمان، بل جار في كلّ قيد أُخذ في المتعلّق، كالستر وغيره، إلّا أنّه يستفاد من أدلّة الاستصحاب أنّ الشارع أجاز إجراء الاستصحاب في هذه الموارد. لاحظ النصوص الواردة في باب الوضوء، فإنّ الإمام عليه السلام صرّح بجريان الاستصحاب في الوضوء، وبعده طبّق الكلّية عليه بقوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، فيفهم منه أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس القيد وترتيب الأثر عليه.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ إجراء الاستصحاب في الموارد المذكورة من باب أنّ الموضوع مركّب من الأمرين، فإنّ اعتبار القيد فيها يكون من قبيل الاجتماع في الوجود لا أنّه يكون إجراء الاستصحاب فيها أمراً تعبّدياً. فتلخّص ممّا ذكرنا: إنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب في الزمان، سواء كان شرطاً للواجب أو ظرفاً له. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثاني: وهو جريان الاستصحاب في غير الزمان من الأُمور التدريجية، كالتكلّم، وسيلان الدم، وجريان الماء، فيقع الكلام فيها في صور:

الأُولى: أن يكون الشكّ في بقاء الزماني التدريجي لأجل الشكّ في انتهاء حركته وبلوغه إلى المنتهى، كما لو شكّ في مقدار اقتضاء استعداد عروق الأرض لجريان الماء، ومقدار استعداد باطن الرحم لسيلان الدم، بحيث احتمل أن يكون انقطاع الماء أو الدم لأجل عدم اقتضاء المبدء للبقاء لا لوجود صارف ومانع عنه، وهذا هو المصطلح عندهم بالشكّ في المقتضى، فلا شبهة في جريان الاستصحاب عندنا؛ لما تقدّم من أنّ الاستصحاب حجّة عندنا، سواء كان الشكّ في الرافع، أو كان الشكّ في المقتضى.

الثانية: أن يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل الشكّ في وجود رافع بعد إحراز

استعداده للبقاء، كما إذا أحرز وجود الداعي في نفس المتكلّم للتكلّم ساعة، وإنّما شكّ في بقاء تكلّمه لأجل عروض مانع من تكلّمه، فإنّ جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً أوضح من أن يخفى؛ لما حقّق في الزمان بأنّ الاتّصال مساوق للوحدة، فيكون الاستصحاب جارياً في الأمر التدريجي حتّى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقّة العقلية، وأمّا إذا قلنا: بأنّ الحركة مركّبة من الحرامات اليسيرة، والاتّصال لا يوجب الوحدة فأيضاً يجري الاستصحاب لكون الموضوع واحداً بنظر العرف، ولا يضرّه التعدّد بحسب الدقّة العقلية.

الثالثة: أن يكون الشكّ في البقاء لأجل احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدء الأوّل بعد القطع بارتفاعه، كما إذا شكّ في بقاء التكلّم لأجل انقداح داع آخر في نفس المتكلّم يقتضي التكلّم بعد القطع بارتفاع الداعي الأوّل، أو شكّ في بقاء جريان الماء لاحتمال قيام منبع آخر مقام المنبع الأوّل الذي علم ارتفاعه.

وقال المحقّق النائيني ﷺ[1]: الأقوى عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فإنّ وحدة الكلام عرفاً إنّما يكون بوحدة الداعي فيتعدّد الكلام بتعدّد الداعي، فيشكّ في المقام في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داع آخر في النفس بعد القطع بارتفاع الداعي الأوّل، ولكنّه ليس بتامّ؛ لأنّ تعدّد الداعي لا يضرّ بالوحدة العرفية ما دام الاتّصال موجوداً، فإنّ الوحدة تتحقّق بالاتّصال لا بوحدة الداعي. فتلخّص: إنّ الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً لا مانع من جريانه. هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

وأمّا المقام الثالث: وهو ما يكون من الأُمور القارّة في حدّ نفسه، ولكن قيّد

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٢.

بالزمان في لسان الدليل، كالإمساك المقيّد بالنهار، والجلوس المقيّد بيوم الجمعة، فيقع الكلام فيه أيضاً في صور:

الأُولى: أن يكون الشكّ في بقاء المقيّد بالزمان من جهة الشبهة الموضوعية، كما لو لم يعلم بطلوع الفجر في شهر رمضان، فلا شبهة في جريان استصحاب عدم طلوع الفجر. هذا كلّه لو كان الفعل مقيّداً بعدم الزمان، وكذلك يجري الاستصحاب فيما لو كان الفعل مقيّداً بالزمان، كما إذا كان الإمساك مقيّداً بالنهار، فيجري الاستصحاب في نفس الزمان، كما تقدّم تفصيله.

الثانية: أن يكون الشكّ في بقائه من جهة الشبهة المفهومية، كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غاية لوجوب الإمساك هل هو عبارة عن استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية؟ وقد فصّل شيخنا الأعظم ﷺ بينما إذا أُخذ الزمان قيداً للفعل وبينما إذا أُخذ ظرفاً له، فلا يجري الاستصحاب على الأوّل، ويجري على الثاني، وتبعه في ذلك صاحب الكفاية ﷺ[1] وغيره، والحال إنّه على مسلكه لا بدّ أن يقول بعدم جريانه، سواء كان الزمان قيداً للفعل أو ظرفاً له؛ لأنّه يكون من قبيل الشكّ في المقتضى، كما قال بعدم جريانه في كلا التقديرين المحقّق النائيني[2] الذي يقول بعدم حجيّة الاستصحاب في مورد الشكّ في المقتضى.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[3] بأنّه لا معنى للفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً، فإنّ أخذه ظرفاً ليس إلّا عبارة أُخرى عن كونه قيداً، فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعي، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب في مورد الشبهة

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٧.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ١٦٣.

(٣) مصباح الأُصول: ج٣.

المفهومية، لا حكماً ولا موضوعاً، أمّا حكماً؛ فلأنّ جريان الاستصحاب فيه مشروط بإحراز بقاء الموضوع، وهو مشكوك فيه على الفرض، وأمّا موضوعاً بمعنى الحكم ببقاء النهار؛ فلانتفاء ركن الاستصحاب، وهو الشكّ في البقاء، فليس في المقام يقين وشكّ تعلّقا بشيء واحد حتّى يجري الاستصحاب فيه، بل لنا يقينان: يقين باستتار القرص، ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية، فأيّ موضوع يشكّ في بقائه بعد العلم به كي يستصحب؟ فإذن لا شكّ لنا إلّا في مفهوم اللفظ ولا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه[1]: بأنّه لا إشكال في أنّ الغروب له مصداق واقعي، والمكلّف كان يقطع قبل ساعة بعدم تحقّق ما يكون مصداقاً للغروب، وبعد ذلك يشكّ في ذلك العدم بأنّه انقلب إلى الوجود أم لا؟ فإنّ مقتضى الاستصحاب عدم تحقّقه.

وفيه: إنّ ما ذكره بأنّ الغروب له مصداق واقعي، والمكلّف يقطع بعدم تحقّقه قبل ساعة وإن كان تامّاً، ولكنّ الآن لا نشكّ في تحقّقه كي يجري الاستصحاب فيه، بل أنّ أمره دائر بين ما نعلم بتحقّقه وبين ما نعلم بعدم تحقّقه، فلو كان المصداق الواقعي للغروب استتار القرص فهو معلوم التحقّق، ولو كان هو ذهاب الحمرة المشرقية فهو لم يتحقّق، فالشكّ لم يتعلّق ببقاء ما هو مصداق الغروب كي يستصحب، بل تعلّق بمفهومه، فهو ليس موضوعاً للاستصحاب.

الثالثة: وهي ما لو كان الشكّ في الحكم ناشئاً من احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقّق الغاية، كما إذا علمنا بوجوب الجلوس إلى الزوال، وعلمنا بتحقّقه، وشككنا في بقاء الحكم لاحتمال حدوث تكليف جديد، وقد ذهب

(١) آراؤنا ٣: ٧٩.

. . . . . .

شيخنا الأعظم ﷺ إلى جريان استصحاب عدم التكليف ؛ لأنّه شكّ في حدوث تكليف جديد ، والأصل عدمه .

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ[1]: بأنّه إن أُريد من الاستصحاب استصحاب عدم المجعول فهو وإن كان معدوماً سابقاً إلّا أنّه كان معدوماً بعدم موضوعه ، ولا يجري الاستصحاب في العدم الأزلي المعبّر عنه بالعدم المحمولي ، وإنّما يجري فى العدم النعتي ، وإن أُريد به استصحاب عدم الجعل ، فلا أثر له إلّا الحكم بعدم المجعول ، وهو أثر عقلي له .

وفيه :

أوّلاً أنّه قد حقّق في محلّه جريان استصحاب العدم الأزلي في المجعول ، وبناء على جريانه في الجعل لا يرد عليه إشكال الأصل المثبت ؛ لأنّ المجعول ليس أمراً مغايراً للجعل ، بل هو هو ، والتغاير بينهما اعتباريّ ، كما حقّق في محلّه ، فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ ﷺ من جريان استصحاب عدم التكليف بلا فرق بين عدم المجعول وبين عدم الجعل ، فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال .

الرابعة : أن يكون الشكّ في بقاء الحكم بعد الغاية لأجل احتمال تعدّد المطلوب ، بأن يكون تعلّق طبيعي الوجوب بالجامع بين المطلق والمقيّد مطلوباً ، وإيقاعه في زمان خاصّ مطلوباً آخر ، **فتارة** نتكلّم فيه على المسلك المنصور ، **وأُخرى** على المسلك المشهور ، أمّا على الأوّل : فلا يجري فيه الاستصحاب ؛ لكون الاستصحاب الجاري من الأحكام الكلّية لا زال معارضاً . وأمّا على المسلك المشهور فيكون الاستصحاب جارياً من قبيل الاستصحاب من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي .

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٤ .

وممّا ذكرنا [١] يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين [٢]: من تخيّل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن سابقاً.

---

[١] من أنّ الفعل إذا كان الزمان قيداً له، كالجلوس المقيّد بيوم الجمعة، فبعد إنقضاء الزمان لا يكون الموضوع باقياً كي يستصحب حكمه.

[٢] وهو النراقي في مناهج الأحكام. وحاصل ما تخيّله النراقي: هو جريان استصحاب الوجود والعدم جميعاً فيتعارضان، فمجموع ما يستفاد من مطاوي كلماته بتوضيح منّا هو أنّ المستصحب إمّا من الأحكام الشرعية، أو من الموضوعات المترتّبة عليها أحكام شرعية، وعلى الأوّل إمّا أن يكون الشكّ في بقاء المستصحب من جهة الشكّ في المقتضي، أو من جهة الشكّ في الرافع، فإن كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشكّ في المقتضى فلا يجري فيه الاستصحاب من جهة تعارض استصحاب الوجود السابق مع استصحاب العدم الأزلي في زمان الشكّ، كما لو قام إجماع على وجوب الجلوس في مكان إلى الزوال، وشكّ بعده في وجوب الجلوس، فإنّ مقتضى استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال هو وجوب الجلوس بعده أيضاً، ومقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي الذي لم يقطع بانقلابه إلى الوجود بعد الزوال هو عدم وجوبه؛ لأنّ العدم الأزلي انقلب إلى الوجود في الجملة، أي إلى حين الزوال، وأمّا بعده فلا علم بانقلابه إلى الوجود، فإنّ انقلاب العدم إلى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق العدم الأزلي إلى الوجود فيرجع في الوجوب بعد الزوال إلى استصحاب العدم الأزلي فهنا شكّ واحد، وهو الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بيقينين:

أحدهما: اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال. **ثانيهما**: اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال في الأزل، ولا ترجيح لأحد اليقينين على الآخر.

ومثال آخر لذلك: ما لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمّم كرّاً، فهنا شكّ واحد، وهو الشكّ في بقاء نجاسة الماء المذكور، ويقينان: وهو **يقين** متعلّق بالمجعول، و**يقين** متعلّق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقّنة الحدوث ومشكوكة البقاء، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة، لكونه متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء أيضاً؛ وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً، ولا مقيّداً بعدم التتميم، والقدر المتيقّن إنّما هو جعل النجاسة للقليل غير المتمّم بالكرّ، أمّا جعل النجاسة مطلقاً حتّى للقليل المتمّم بالكرّ فهو مشكوك فيه فيستصحب عدمه، وهو يعارض استصحاب المجعول، فيتعارضان، فيتساقطان.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في بقاء المستصحب من جهة الشكّ في المقتضي، وأمّا من جهة الشكّ في الرافع فهو كما إذا شكّ في بقاء الطهارة بعد خروج المذي، فمقتضى ما ذكرناه آنفاً هو تعارض استصحاب المجعول مع عدم جعل الزائد، إلّا أنّ أصالة عدم الرافع للحكم الشرعي حاكم على الأصلين المتعارضين؛ لكون الشكّ فيهما ناشئاً من الشكّ في الرافع، فاستصحاب عدم الرافع للحكم الشرعي يحكم ببقائه بطبيعة الحال؛ إذ المفروض أنّ له استعداداً للبقاء ما لم يرفعه رافع، فبإحراز عدم وجود الرافع يحكم ببقائه، فالحكم بالبقاء ليس مستنداً إلى استصحاب بقاء الحكم كي يقال إنّه سقط بالتعارض، بل هو مقتضى حكومة أصالة عدم الرافع على الأصلين المتعارضين.

إن شئت فقل: إنّ الأخذ بمقتضى استصحاب الأمر الوجودي ليس لأجل كون الاستصحاب المذكور مستنداً في المقام؛ إذ المفروض أنّه قد سقط

ومعارضته [١] مع استصحاب وجوده؛ بزعم [٢] أنّ المتيقّن وجود ذلك الأمر [٣] في القطعة الأُولى من [٤] الزمان،

بالتعارض، بل مستنده استصحاب عدم الرافع، ولولاه لما حكم بمقتضى استصحاب الوجودي، بل يحكم بالرجوع إلى سائر الأُصول بعد سقوطه بالتعارض.

[١] أي معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي كعدم الحكم مع استصحاب وجود الأمر المذكور، وهو المجعول، فيكون استصحاب عدم جعل الحكم الزائد على المتيقّن معارضاً مع استصحاب الحكم المجعول، فإذا قام إجماع مثلاً على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فإنّ استصحاب عدم وجوبه الثابت قبل قيام الإجماع عليه، وإن كان مقتضياً لعدم وجوبه بعد الزوال، إلّا أنّه معارض لاستصحاب وجوبه الذي قام الإجماع به قبل الزوال، فإنّهما يتعارضان ويتساقطان.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «ما وقع» و«الباء» للسببية، أي السبب في وقوع بعض المعاصرين في التخيّل المذكور هو أنّه زعم...، وقد عرفت توضيح هذا الزعم من أنّ المتيقّن من وجوب الجلوس أنّه تحقّق في القطعة الأُولى من الزمان، أي إلى الزوال مثلاً، وأمّا بعده فلم يعلم تحقّق الوجوب وانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود فيستصحب العدم الأزلي السابق على تعلّق الوجوب.

وبعبارة أُخرى: إنّ العدم المطلق الأزلي انقلب إلى الوجوب من الصبح إلى الظهر، وأمّا الزائد على هذا فلم يعلم انقلابه إلى الوجود فيستصحب العدم الأزلي السابق.

[٣] أي الأمر بوجوب الجلوس، مثلاً.

[٤] أي إلى الظهر، مثلاً.

والأصل بقاؤه [١] ـ عند الشكّ ـ على [٢] العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلّا في القطعة السابقة من الزمان [٣].

قال [٤] في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين [٥]: إنّه [٦] إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم [٧] أنّه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه [٨] فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه [٩]

---

[١] أي بقاء العدم.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «بقاؤه»، يعني الأصل أن يكون باقياً على العدم الأزلي بالنسبة إلى الزائد على المتيقّن عند الشكّ في بقائه.

[٣] وهي من الصبح إلى الظهر مثلاً، وأمّا بعد الظهر فيكون الشكّ في وجوب الجلوس شكّاً في الجعل الزائد على المتيقّن، ويحكم بعدمه بمقتضى استصحاب عدم جعل الزائد، فيكون استصحاب وجوب الجلوس معارضاً مع استصحاب عدم جعل الزائد.

[٤] أي قال النراقي.

[٥] أي استصحاب الوجود مع استصحاب العدم.

[٦] مقول لقوله: «قال»، أي قال إنّه: إذا علم المكلّف أنّ الشارع...

[٧] أي إذا علم المكلّف أنّ الجلوس واجب إلى الزوال.

[٨] أي لم يعلم المكلّف وجوب الجلوس فيما بعد الزوال، وشكّ في أنّه واجب بعده أيضاً أم لا؟ وذلك فيما قام فيه دليل لبّي، كالإجماع، على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، وحيث إنّه لا إطلاق له كي يتمسّك به فيشكّ في وجوبه بعد الزوال.

[٩] أي في يوم الجمعة إلى الزوال وبعد الزوال. والحاصل: كان عدم وجوب

إلى الزوال وبعده معلوماً [١] قبل ورود أمر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم [٢] قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه [٣] والتكليف بالجلوس فيه [٤] قبل الزوال، وصار [٥] بعده موضع الشكّ، فهنا شكّ [٦] ويقينان [٧]

الجلوس في المسجد معلوماً أزلاً قبل الأمر به قبل يوم الجمعة، وفي يوم الجمعة قبل الزوال وبعده، فإنّ وجوب الجلوس من الأُمور المستحدثة بالأمر به، فقبل الأمر به كان عدم وجوب الجلوس أمراً يقينيّاً في جميع الأزمنة.

[١] خبر لقوله: «كان».

[٢] أي علم عدم وجوب الجلوس قبل الجمعة، فإنّه ليس بواجب قبل الجمعة قطعاً.

[٣] أي علم ارتفاع العدم الأزلي بتبدّله بوجوب الجلوس في يوم الجمعة قبل الزوال.

[٤] أي في يوم الجمعة.

[٥] أي صار وجوب الجلوس بعد الزوال موضع الشكّ.

[٦] أي الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال.

[٧] **أحدهما**: اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال.

وثانيهما: اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال في الأزل وقبل الأمر بالجلوس، فالحكم بعدم جواز نقض اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال معارض لحرمة نقض اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال في الأزل، فيتعارض الاستصحابان، أي **استصحاب** وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال و**استصحاب** عدم وجوب الجلوس بعد الزوال الثابت في الأزل.

وإن شئت فقل: إنّ استصحاب بقاء المجعول ـ وهو وجوب الجلوس ـ معارض مع استصحاب عدم جعل الزائد على ما قبل الزوال.

وليس إبقاء حكم أحد اليقينين [١] أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت [٢]: يحكم ببقاء اليقين المتّصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

---

[١] كالحكم ببقاء الأمر الوجودي وهو وجوب الجلوس الذي كان يقينيّاً قبل الزوال بالاستصحاب، فإنّه ليس بأولى من الحكم ببقاء عدم الوجوب الأزلي الذي كان يقينيّاً في الأزل قبل الأمر بالوجوب، فإذا لم يرجّح أحد اليقينين على الآخر فيجري الاستصحاب في كلّ منهما، فيتعارضان، فيتساقطان.

[٢] توضيح الإشكال:

إنّا لا نسلّم عدم ترجيح أحد اليقينين على الآخر، بل الترجيح موجود، وهو اتّصال اليقين الأوّل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس؛ إذ المفروض أنّه متيقّن بوجوب الجلوس قبل الزوال وشاكّ فيه بعده، فاليقين بوجوب الجلوس متّصل بالشكّ فيه، وهذا بخلاف اليقين الثاني، وهو اليقين بعدم وجوب الجلوس في الأزل، فإنّ اليقين بوجوب الجلوس في يوم الجمعة صار فاصلاً بينه وبين الشكّ في الوجوب بعد الزوال، فانقطع الاتّصال بين اليقين السابق والشكّ اللّاحق، والحال أنّه يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين لقوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فإنّ كلمة «الفاء» تدلّ على التعقيب واتّصال الشكّ باليقين، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم جعل الوجوب؛ لأنّ اليقين به قد انتقض بالأمر بالجلوس إلى الزوال، وليس الشكّ في الوجوب بعد الزوال متّصلاً به، وهذا بخلاف اليقين بوجوب الجلوس، فإنّ الشكّ في الوجوب بعد الزوال متّصل به، فيجري الاستصحاب فيه.

وإن شئت فقل: إنّ استصحاب عدم الجعل لا يجري لعدم اتّصال الشكّ باليقين فيه، واستصحاب المجعول يجري لكونه واجداً للشرط المذكور.

قلنا [١]: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة [٢] وقت [٣] ملاحظة أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس مثلاً حال

---

[١] ملخّص الجواب: إنّا لا نسلّم عدم كون الشكّ في الوجوب بعد الزوال متّصلاً بعدم الوجوب في الأزل، بل كلّ من اليقينين متّصل بالشكّ، فإنّ اليقين بعدم وجوب الجلوس بالنسبة إلى ما بعد الزوال لم ينتقض باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال. نعم، اليقين بعدم الوجوب قبل الزوال قد انتقض باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال. وأمّا اليقين بعدم الوجوب بالنسبة إلى ما بعد الزوال فهو باقٍ بحاله حتّى بعد اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، فالشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال متّصل باليقين بعدم وجوب الجلوس، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الوجوب بالنسبة إلى ما بعد الزوال فيعارض جريان استصحاب الوجوب بالنسبة إليه.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشكّ في وجوب الجلوس ما بعد الزوال متّصل باليقين بعدم وجوب الجلوس في الأزل قبل الأمر به فإنّه يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس ويشكّ في وجوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشكّ في يوم الخميس، ويتّصل أحدهما بالآخر. نعم، إنّ التقدّم والتأخّر إنّما هو في المتيقّن والمشكوك فإنّ الجلوس يوم الخميس متيقّن عدم وجوبه، والجلوس يوم الجمعة إلى الزوال متيقّن وجوبه، والجلوس يوم الجمعة بعد الزوال مشكوك وجوبه، فالاتّصال انقطع بين المتيقّن الأوّل والمشكوك، وهو غير معتبر في الاستصحاب، والذي يعتبر فيه هو اتّصال الشكّ باليقين، وهو متّصل، كما عرفت.

[٢] كيوم الخميس.

[٣] أي إذا لاحظ المكلّف يوم الخميس أمر الشارع بالجلوس في المسجد يوم

ورود الأمر في أنّ في [١] يوم الخميس ـ مثلاً، حال ورود الأمر ـ في أنّ الجلوس [٢] غداً هل هو مكلّف به بعد الزوال أيضاً أم لا ؟ واليقين المتّصل به [٣] هو عدم التكليف، فيستصحب [٤]

الجمعة إلى الزوال فشكّ في اليوم المذكور في أنّ الجلوس واجب بعد الزوال أيضاً أم لا ؟

وملخّص الكلام: حينما أمر المولى يوم الخميس بالجلوس في المسجد يوم الجمعة إلى الزوال اجتمع في وجوب الجلوس ثلاث حالات: **اليقين** بعدم وجوب الجلوس حين الأمر، وهو يوم الخميس. **اليقين** بوجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال. **والشكّ** في وجوب الجلوس بعد الزوال، فالشكّ في الوجوب بعد الزوال متحقّق حين العلم بالوجوب قبل الزوال، فاتّصل الشكّ باليقين.

[١] الجار متعلّق بقوله: «فشكّ...».

[٢] أي وجوب الجلوس في المسجد يوم الجمعة هل هو واجب بعد الزوال أيضاً أم لا ؟

[٣] أي اليقين بعدم التكليف متّصل بالشكّ في التكليف بعد الزوال، لما قد عرفت من أنّ اليقين بالعدم المذكور لم ينتقض إلّا بوجوب الجلوس إلى الزوال، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد الزوال فهو باق متّصل بالشكّ، وكذا الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال حاصل قبل الأمر بالجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، وهو يوم الخميس، فإنّ الشكّ متّصل باليقين يوم الخميس، وكذا يوم الجمعة بعد الزوال.

[٤] أي يستصحب عدم التكليف، وهو عدم جعل وجوب الجلوس زائداً على الزوال، وسمّي هذا باستصحاب عدم جعل الزائد.

ويستمرّ ذلك [١] إلى وقت الزوال، انتهى.

ثمّ أجرى [٢] ـ ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم ـ في [٣] مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه [٤]، وفي الطهارة [٥] إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذي،

---

[١] أي يستمرّ وجوب الجلوس إلى الزوال.

[٢] أي أجرى النراقي...، أي قال النراقي: إنّ استصحابي الوجود والعدم كما يجريان في مثل ما إذا أمر الشارع بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنّه واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعد الزوال ويتساقطان بالتعارض، فكذلك يجريان في مثل وجوب الصوم.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «أجرى».

[٤] أي مع المرض المذكور، فإنّ استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى يعارضه استصحاب عدمه الأزلي قبل وجوب الصوم، فإنّ وجوب الصوم قبل الأمر به في الشريعة معلوم العدم، وبعد تعلّق الأمر به إلى زمن عروض الحمى معلوم الوجوب، وبعد عروض الحمى مشكوك الوجوب، فيقع التعارض بينهما في مشكوك الوجوب، وهو وجوب الصوم بعد عروض الحمى، فإنّ استصحاب وجوب الصوم يعارضه استصحاب عدم جعله.

[٥] أي أجرى النراقي تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل الطهارة إذا حصل الشكّ في بقائها لأجل خروج المذي، فيشكّ في أنّه ناقض للطهارة أم لا؟ فإنّ استصحاب بقاء الطهارة قبل المذي يعارضه استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، فإنّ الشكّ في جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي شكّ في جعل الزائد، وأصالة عدم جعل الزائد ينفيه، فإنّ سببيّة الوضوء للطهارة قبل الشرع كانت مقطوعة العدم، وبعد الشرع إلى

وفي طهارة [١] الثوب النجس إذا غسل مرّة، فحكم في الأوّل [٢] بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمّى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم [٣]، وفي الثاني [٤] بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي، واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث [٥] بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة،

قبل خروج المذي مقطوعة الوجود، وبعد خروج المذي مشكوكة الوجود، فيتعارض الاستصحابان في المشكوك.

[١] أي أجرى النراقي تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل طهارة الثوب...، فإنّ استصحاب نجاسته قبل الغسل يعارضه استصحاب العدم الأزلي، وهو استصحاب عدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة في الشرع، فإنّ سببية ملاقاة البول للنجاسة معلومة العدم قبل الشرع، ومعلومة الوجود بعد الشرع، وقبل الغسل مرّة، ومشكوكة الوجود بعد الغسل مرّة، فيقع التعارض بين الاستصحابين في مورد الشكّ.

[٢] أي حكم النراقي في المثال الأوّل، وهو مثل وجوب الصوم الذي يكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في المقتضى.

[٣] وهو استصحاب العدم الأزلي.

[٤] أي حكم النراقي في المثال الثاني، وهو الشكّ في الطهارة التي يكون الشكّ فيها من قبيل الشكّ في الرافع.

[٥] أي حكم النراقي في المثال الثالث، وهو الشكّ في طهارة الثوب النجس، والفرق بين المثالين هو أنّ المثال الثاني مثال للشكّ في الحدث، والمثال الثالث مثال للشكّ في الخبث.

فيتساقط الاستصحابات في هذه الصورة [١]، إلّا [٢] أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرافع [٣]، وعدم [٤] جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً. قال [٥]: ولو لم يعلم أنّ

---

[١] والأحسن أن يقال: فيتساقط الاستصحابان في هذه الصورة، كما في بعض النسخ.

[٢] هذا استثناء عمّا ذكره من تعارض الاستصحابين في جميع هذه الصور. ومقصوده أنّ ما ذكرناه من التعارض إنّما يتمّ في غير مثال الوضوء والمذي، وأمّا في خصوص المثال المذكور فيكون استصحاب عدم جعل الشارع المذي رافعاً للطهارة حاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقّب بالمذي موجباً للطهارة، فتكون الطهارة باقية بمقتضى هذا الأصل لا بمقتضى استصحاب بقاء الطهارة الذي هو استصحاب الوجود؛ إذ مع وجود الأصل المذكور لا يبقى شكّ كي يجري الأصل الوجودي المعارض للأصل العدمي، وهذا هو المراد لا ما ذكره بعض المحشّين بأنّ أصالة عدم الرافع تمنع عن إجراء العدم الأزلي فيجري استصحاب الوجود فقط.

والحاصل: إنّ ماذكرناه من تعارض استصحاب العدم الأزلي مع استصحاب الوجود إنّما يتمّ في موارد الشكّ في المقتضى، كمثال وجوب الجلوس، ووجوب الصوم، لا في مورد الشكّ في الرافع، كما في مثال الشكّ في الطهارة.

[٣] فيما كان الشكّ في أصل تحقّق الرافع.

[٤] أي استصحاب عدم جعل...، فيما كان الشكّ في رافعيّة الموجود، كالمذي.

[٥] أي قال النراقي: ولو لم يعلم أنّ الطهارة من الأحكام التي لها استعداد للبقاء بحيث لا يرتفع إلّا برافع فيكون الشكّ فيها شكّاً في تحقّق الرافع، لم نقل

الطهارة ممّا لا يرتفع إلّا برافع، لم نقل فيه [١] باستصحاب الوجود.

ثمّ قال [٢]: هذا في الأُمور الشرعية، وأمّا الأُمور الخارجية ـ كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا [٣] لا دخل لجعل الشارع في وجودها ـ فاستصحاب الوجود فيها [٤] حجّة بلا معارض؛ لعدم تحقّق استصحاب حال عقل [٥] معارض باستصحاب وجوده، انتهى.

بجريان استصحاب الطهارة، بل نقول بتعارض الاستصحابين فيها؛ إذ مع عدم العلم بأنّ الشكّ في بقاء الطهارة من قبيل الشكّ في تحقّق الرافع يكون الشكّ فيها من قبيل الشكّ في المقتضى، فيكون الاستصحابان متعارضين فيها، كما عرفت.

[١] أي في مثال الطهارة ونظائرها.

[٢] من هنا شرع في التفصيل بين الأحكام الكلّية والموضوعات الخارجية، أي قال النراقي هذا الذي ذكرناه من تعارض استصحابي الوجود والعدم إنّما هو في الأحكام الشرعية الكلّية، فإنّ استصحاب المجعول فيها لا زال معارضاً مع استصحاب عدم جعل الزائد، وأمّا الأُمور الخارجية فلا يجري فيها استصحاب عدم الجعل كي يكون معارضاً لاستصحاب الوجود.

[٣] من الأُمور المتأصّلة التي لا دخل لجعل الشارع في وجودها، فإنّ وجودها تابع لوجود عللها الواقعية.

[٤] أي في الأُمور الخارجية.

[٥] أي لا يكون العدم الأزلي موجوداً بعد انقلابه إلى الوجود، وليس المراد من العبارة المذكورة عدم جريان الاستصحاب العدمي في الموضوعات المشكوك وجودها، فإنّها أيضاً مسبوقة باليقين بالعدم، كما هو الحال في كلّ أمر حادث، بل المراد أنّ وجود الأُمور الخارجية ليس بجعل الشارع

أقول: الظاهر التباس [١] الأمر عليه. أمّا أوّلاً: فلأنّ الأمر الوجودي [٢] المجعول، إن لوحظ الزمان قيداً له [٣]،

حتّى يقال: إنّ القدر المتيقّن هو انقلاب العدم إلى الوجود من الصبح إلى الزوال مثلاً، وأمّا بعد الزوال فهو مشكوك، فيجري استصحاب عدم الجعل فيه، بل هو إذا وجد يكون مناقضاً للعدم المطلق، فيكون العدم منقلباً إلى الوجود، فإذا شكّ في وجوده يستصحب هو، ولا يعارضه استصحاب عدم وجوده؛ إذ المفروض أنّه انقلب إلى الوجود حدوثاً، وهو يكفي للحكم بالبقاء ما دام علّته باقية ولا يقبل الجعل بقاء، كي يتمسّك باستصحاب عدم الجعل.

وبعبارة واضحة: إنّ الأحكام الشرعية تحتاج في بقائها في كلّ زمان إلى جعل، فإنّها من الأُمور الاعتبارية المجعولة بجعل الشارع، فلو شكّ في جعل الشارع يستصحب العدم السابق؛ لأنّ المقدار الذي علم انقلاب العدم الأزلي فيه إلى الوجود هو المقدار الذي ثبت الوجوب فيه، كوجوب الجلوس إلى الزوال، وأمّا الزائد عليه فهو مشكوك، فيجري فيه أصالة عدم الجعل الزائد، فيكون معارضاً لاستصحاب الوجود، وهذا بخلاف الموضوعات الخارجية، فإنّها ليست بجعل الشارع كي يفرض لها قدر متيقّن ويرجع في الزائد إلى الأصل، فإنّها بعد تحقّقها لوجود علّتها لا تحتاج إلى جعل جاعل واعتبار معتبر، بل هي باقية إلى أن يرفعها رافع.

[١] أي اشتبه الأمر على النراقي.

[٢] كوجوب الجلوس.

[٣] أي قيداً للأمر الوجودي، وهو وجوب الجلوس مثلاً، بأن يكون الزمان مفرّداً للوجوب، أي يجعل الوجوب إلى الزوال فرداً مستقلّاً، والوجوب بعده فرداً

أو لمتعلّقه [١] ـ بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد [٢] بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيّد [٣] بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب ـ.

مستقلاً آخر.

[١] أي لوحظ الزمان قيداً لمتعلّق الوجوب، بأن يجعل الجلوس إلى الزوال فرداً، والجلوس بعده فرداً آخر.

[٢] صفة لقوله: «الجلوس»، وهذا مثال لما لوحظ الزمان قيداً لمتعلّق الوجوب، وهو الجلوس.

[٣] أي الجلوس المقيّد بكونه بعد الزوال فرداً آخر غير الجلوس قبل الزوال.

وحاصل ما ذكره ﷺ: هو أنّ الزمان في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال **إمّا** أن يؤخذ قيداً للحكم، أو لمتعلّقه، أو الموضوع.

وإمّا أن يؤخذ ظرفاً له، فعلى الأوّل لا مجال لاستصحاب الوجود لارتفاع الوجود قطعاً بعد الزوال، فلو ثبت وجوب الجلوس بعده، فهو فرد آخر للوجوب، والجلوس بعد الزوال مباين لماكان قبل الزوال، فإنّ التقييد بالزمان يقتضي تعدّد الموضوع، وكون الموجود بعده غير الموجود قبله، فأخذ الزمان قيداً يقتضي عدم جريان استصحاب الوجود، بل يجري فيه استصحاب العدم الأزلي فقط؛ لأنّ العدم الأزلي وإن انتقض بالوجود إلّا أنّه انتقض بالوجود المقيّد بزمان خاصّ، وانتقاضه بالمقيّد لا يلازم انتقاضه بالمطلق، فيستصحب عدمه المطلق فيما بعد الزوال، هذا إذا أخذ الزمان قيداً للحكم أو متعلّقه، أو الموضوع، وأمّا إذا أُخذ ظرفاً له فلا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي لانتقاض العدم بالوجود المطلق غير المقيّد بزمان خاصّ، والشيء المنتقض لا يمكن استصحابه، بل لا بدّ من استصحاب الوجود، ففي المورد الذي يجري فيه استصحاب العدم لا يجري فيه

فلا [١] مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده [٢]، والشكّ في حدوث ما عداه [٣]، ولذا [٤] لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس»؛ إذ الشكّ في وجوب صوم يوم الجمعة وإن [٥] لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض [٦] تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من إبقائه،

استصحاب الوجود، وفي المورد الذي يجري فيه استصحاب الوجود لا يجري فيه استصحاب العدم، فكيف يعقل وقوع التعارض بينهما مع كون التعارض فرع الاجتماع.

[١] جواب لقوله: «إن لوحظ الزمان قيداً له...»، أي إن لوحظ الزمان قيداً للأمر الوجودي، أو لموضوعه، فلا مجال لاستصحابه.

[٢] كوجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال.

[٣] وهو وجوب الجلوس بعد الزوال، فيكون الاستصحاب المذكور من استصحاب الكلّي من القسم الثالث الذي لا يجري الاستصحاب فيه.

[٤] أي لأجل ما ذكرنا ـ من أنّ الزمان إن لوحظ قيداً للوجوب، أو لموضوعه، لا يجري الاستصحاب فيه ـ لا يجوز الاستصحاب في مثل الصوم؛ لأنّ يوم الخميس قيد للصوم ويجعله فرداً مستقلاً مبايناً للصوم يوم الجمعة، فإذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة يكون الشكّ في حدوث فرد آخر من الصوم غير ما علم وجوبه سابقاً من صوم يوم الخميس، فالأصل عدمه.

[٥] عطف على قوله: «وإن لوحظ الزمان قيداً له...». إلى هنا كان كلامنا فيما لو كان الزمان قيداً، ومن هنا نشرع فيما لو كان الزمان ظرفاً.

[٦] أي المفروض حجيّة الاستصحاب، فيستصحب الأمر الوجودي.

فلا وجه لاعتبار العدم السابق [١].

وما ذكره ﷺ [٢] من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم [٣] يوم الخميس.

مدفوع: بأنّ ذلك [٤] أيضاً ـ حيث كان مفروضاً [٥] بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال ـ مهمل [٦] بحكم الشارع

---

[١] إذ المفروض أنّه انتقض بالوجود المطلق، وإن ثبت إطلاقه بالاستصحاب.

[٢] أي ما ذكره النراقي في مقام إثبات أنّ الشكّ متّصل باليقين، فيجري استصحاب العدم.

[٣] أي بعدم وجوب الجلوس، فإنّ اليقين والشكّ قد اجتمعا في زمان واحد؛ لأنّهما حصلا بمجرّد الأمر بالجلوس إلى الزوال، فإنّه يعلم في هذا الحال بالوجوب إلى الزوال ويشكّ فيه بعده، غاية الأمر يكون التقدّم والتأخّر في المتيقّن والمشكوك.

[٤] أي الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال أيضاً مهمل ولا يعتنى به، كما أنّه لا يعتنى بالشكّ الذي لم يكن حادثاً بعد العلم بتبدّل العدم بالوجود مدّة، بل كان في بقاء العدم وتبدّله بالوجود.

[٥] يعني حيث كان المفروض تعلّق هذا الشكّ أيضاً ببقاء وجوب الجلوس المتيقّن قبل الزوال.

[٦] خبر لقوله: «بأن» أي ملغى بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه. وملخّص الجواب: إنّا سلّمنا أنّ الشكّ في بقاء الجلوس بعد الزوال متّصل باليقين، ولا إشكال في جريان استصحاب عدم الوجوب من هذه الناحية، إلّا أنّ المشكوك متأخّر عن المتيقّن، فإنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال إنّما هو بعد اليقين بوجوبه إلى الزوال، فيستصحب ما تيقّن بوجوبه،

بإبقاء [١] كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث في [٢] مدّة بقائه. والحاصل: إنّ الموجود في الزمان الأوّل [٣] إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه [٤]

ويحكم ببقائه، ولم يعتنِ بالشكّ المذكور بعد الزوال؛ إذ معنى استصحاب الوجود هو عدم الاعتناء باحتمال العدم.

إن شئت فقل: إنّ الشكّ مترتّب على اليقين بوجوب الجلوس، حيث إنّه كان متيقّناً بوجوب الجلوس إلى الزوال، ثمّ شكّ فيه بعد الزوال، فيحكم ببقاء المتيقّن، أي بوجوب الجلوس بعد الزوال تعبّداً، ولا يعتنى بالشكّ في الوجوب بعد الزوال.

[١] الجار متعلّق بقوله: «بحكم...»، أي بسبب حكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، يحكم ببقاء وجوب الجلوس الذي لا يعلم مدّة بقائه بأنّه باق بعد الزوال أو ينتهي به؟ فمع الحكم ببقاء الوجوب تعبّداً بعد الزوال يكون معنى ذلك عدم الاعتناء بالشكّ في الوجوب بعد الزوال.

[٢] أي كما لو شكّ في مدّة بقاء وجوب الجلوس قبل العلم بحدوث الأمر بوجوبه إلى الزوال يستصحب بقاؤه ولا يعتنى باحتمال عدم الوجوب، كذلك لو شكّ في وجوب الجلوس بعد العلم بوجوبه إلى الزوال، فإنّه يستصحب بقاء الوجوب بعد الزوال أيضاً، ولا يعتنى بالشكّ في الوجوب بعده.

[٣] كوجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال.

[٤] أي من حيث القيود المأخوذة في الموجود الأوّل، ومن جملتها الزمان، فإنّه من القيود المأخوذة في وجوب الجلوس بحيث يوجب كون وجوب الجلوس قبل الزوال وجوباً مستقلاً مغايراً للوجوب بعده.

للموجود [١] الثاني، فيكون الموجود [٢] الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا [٣] مجال لاستصحاب الموجود؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوّماته [٤] وإن [٥] لوحظ متّحداً مع الثاني لا [٦] مغايراً لها إلّا من حيث ظرفه الزماني،

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «مغايراً»، أي إن لوحظ الموجود الأوّل كالوجوب قبل الزوال في الزمان الأوّل مغايراً للموجود الثاني، وهو وجوب الجلوس بعد الزوال.

[٢] أي وجوب الجلوس بعد الزوال يكون مغايراً لوجوب الجلوس قبله.

[٣] جواب لقوله: «وإن لوحظ».

[٤] أي من مقوّمات الموجود الأوّل، فإنّه بعد فرض كون الزمان قيداً للوجوب الأوّل ومقوّماً لتحقّقه ينتفي الوجوب قطعاً بانتفاء الزمان، فلا يكون الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال شكّاً في بقاء الوجوب قبل الزوال كي يجري الاستصحاب، بل هو شكّ في حدوث وجوب آخر، والأصل يقتضي عدمه.

[٥] عطف على قوله: «إن لوحظ مغايراً»، أي الموجود في الزمان إن لوحظ متّحداً مع الوجود الثاني المشكوك تحقّقه بعد الزوال بأن يعدّ وجوب الجلوس بعد الزوال بقاء الوجوب الأوّل الثابت قبله، واستمراراً له.

[٦] أي لا يلاحظ الموجود الأوّل مغايراً للموجود الثاني، والأنسب أن يذكر بضمير المذكّر ويقول: «له»، أي أن لا يكون فرق بين الموجود الأوّل والموجود الثاني إلّا من حيث الزمان، فإنّ الموجود الأوّل وقع قبل الزوال، والموجود الثاني وقع بعد الزوال.

قال رحمة الله في توضيح قول المصنّف: «من حيث ظرفه الزماني»، أي من جهة أنّ الزمان الأوّل معلوم الظرفية، والزمان الثاني مشكوك الظرفية لا من جهة أنّ الزمان الأوّل قبل الزوال، والزمان الثاني بعد الزوال.

فلا معنى [١] لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنّه [٢] انقلب إلى الوجود، وكأنّ المتوهّم [٣] ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ [٤]، وفي جريان دعوى [٥] جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود، وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً [٦] للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها [٧] ويحكم على المشكوك منها [٨] بالعدم.

---

[١] جواب لقوله: «وإن لوحظ متّحداً»، أي إن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا معنى لاستصحاب عدم وجوبه.

[٢] أي إنّما قلنا لا معنى لاستصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ عدم ذلك الموجود في الأزل قد انقلب إلى الوجود المطلق غير المقيّد بالزوال، فبعد انقلابه إلى الوجود يحكم ببقاء الوجود إلى أن يعلم تحقّق رافعه، ومع جريان الاستصحاب والحكم بالبقاء يكون الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال، واحتمال عدم الوجوب ملغى في نظر الشارع بعد حكمه بإبقاء ما كان.

[٣] وهو النراقي.

[٤] بأن يكون الزمان ظرفاً في ناحية الأمر الوجودي.

[٥] أي كأنّ المتوهّم ينظر في دعوى جريان استصحاب عدم الجعل، أي عدم الوجوب، إلى تقطيع...، والموجود كوجوب الجلوس، فإنّه في نظر المتوهّم يكون وجودات مستقلّة، أي يقطّع أفراد وجوب الجلوس، ويجعل كلّ واحد منها فرداً مستقلّاً مغايراً للفرد الآخر المتحقّق في زمان آخر.

[٦] مفعول لقوله: «وجعل».

[٧] أي من الوجودات، كوجوب الجلوس إلى الزوال.

[٨] كوجوب الجلوس بعد الزوال، فيحكم بعدمه باستصحاب العدم الأزلي.

وملخّص الكلام في دفعه [١]: أنّ الزمان إن أُخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا استصحاب وجوده؛ لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق [٢]، وقد حكم عليه [٣] بالاستمرار بمقتضى أدلّة الاستصحاب. وإن أُخذ [٤] قيداً له فلا يجري إلّا استصحاب العدم؛ لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد [٥] لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل [٦] عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت [٧] غيره.

والحاصل: إنّ المتوهّم الذي هو النراقي لاحظ الزمان في استصحاب الوجود ظرفاً له، وفي استصحاب العدم قيداً له.

[١] أي في دفع توهّم النراقي.

[٢] إذ المفروض أنّه وجب الجلوس، ولم يكن مقيّداً بزمان.

[٣] أي على الوجود، أي قد حكم باستمرار الوجود المطلق بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ».

[٤] أي إنّ أخذ الزمان قيداً للشيء.

[٥] قيد لقوله: «وجود» لا العدم يعني انتقاض العدم الأزلي بالوجود المقيّد بالزمان الأوّل لا يستلزم انتقاضه بالوجود المطلق الشامل لما يقع في الزمان الثاني، فيستصحب العدم الأزلي بعد الوجود المقيّد، ولا مجال لاستصحاب الوجود بعد كون الزمان قيداً له؛ إذ المفروض أنّه انتفى بانتفاء القيد، فلا شكّ في بقائه كي يستصحب.

[٦] أي لو شككنا في انتقاض العدم الأزلي بالوجود المطلق، فالأصل عدم انتقاضه، فيستصحب العدم الأزلي بلا وجود معارض له.

[٧] أي شكّ في وجوبه في غير يوم الجمعة، كيوم السبت، وحيث إنّ يوم الجمعة قيد لوجوب الصوم فإنّه ينتفي بانتفاء يوم الجمعة، ويستصحب عدم

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره [١] من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشكّ في الرافع [٢]، غير مستقيم [٣]؛ لأنّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة، وشككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرّة بمقتضى استعدادها، فليس الشكّ متعلّقاً بمقدار سببيّة السبب [٤].

انتقاض العدم الأزلي بأمر وجودي.

[١] قال المحقّق الآشتياني ﷺ: لا يخفى عليك أنّ ما ذكره (دام ظلّه) من الجواب الثاني والثالث لا دخل له بالجواب عن أصل المطلب، وإنّما هو مناقشة في بعض الأمثلة، وكيف كان فملخّص الجواب الثاني هو: أنّ الشكّ في الأمثلة المذكورة كلّها شكّ في الرافع، وليس شكّاً في المقتضى؛ وذلك لما نعلم من أنّ الشارع جعل الوضوء سبباً تامّاً للطهارة، وملاقاة البول سبباً تامّاً للنجاسة، ولا قصور في سببيّتهما أصلاً، وإنّما يقع الشكّ في رافعيّة المذي للطهارة، أو الغسل مرّة لنجاسة البول، فليس الشكّ في مقدار سببيّة السبب وتأثير المقتضى كي يستصحب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وعدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة كي يعارض استصحاب الطهارة قبل المذي، واستصحاب النجاسة قبل الغسل مرّة.

[٢] والأمثلة المذكورة من هذا القبيل.

[٣] وإنّما هو مستقيم في مورد الشكّ في المقتضى فقط؛ إذ مع الشكّ في المقتضى يشكّ في أنّ الوضوء يقتضي الطهارة بعد المذي أيضاً، فيحكم بعدمه بالاستصحاب.

[٤] إذ فرض الشكّ في الرافع للطهارة يقتضي عدم كون الشكّ في كيفيّة السبب ومقدار استعداده.

وكذا الكلام [١] في سببيّة ملاقاة البول للنجاسة عند الشكّ في ارتفاعها بالغسل مرّة.

فإن قلت: إنّا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً، وعلمنا بحدوث هذا الأمر [٢] الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها [٣] بعده، والأصل [٤] عدم ثبوتها بالشرع.

وإن شئت فقل: إنّه بعد فرض القطع بإطلاق سببيّة السبب، كالوضوء، ووجودالمقتضي والاستعداد للبقاء لا معنى للشكّ في المقتضي، والاستعداد كي يستصحب عدم الجعل، والجمع بينهما جمع بين المتنافيين.

[١] أي إذا علمنا أنّ الشارع جعل ملاقاة البول سبباً وعلّة تامّة للنجاسة، فالشكّ في ارتفاعها بالغسل مرّة ليس من قبيل الشكّ في المقتضى؛ إذ المفروض إنّا نعلم أنّه لا قصور في سببيّتها، والعلم بإطلاق السببيّة فيها وعدم قصور فيها لا يجتمع مع الشكّ في المقتضى والاستعداد، فإنّ كلّ ذلك يرجع إلى الشكّ في الرافع.

وملخّص الكلام: أنّه لا معنى لاستصحاب عدم سببيّة الوضوء للطهارة بعد المذي؛ وذلك للقطع بسببيّته في فرض القطع بكونه رافعاً، فضلاً عن الشكّ فيه؛ لأنّ معنى السبب ما يقتضي الوجود، ويؤثّر فيه لولا المانع.

[٢] أي علمنا بحدوث الطهارة بعد الوضوء.

[٣] أي بوجود الطهارة بعد المذي.

[٤] أي مقتضى الاستصحاب عدم ثبوت الطهارة بسبب الحكم الشرعي، ويعارضه استصحاب ثبوت الطهارة قبل المذي.

وملخّص هذا الإشكال هو: أنّ كون الشكّ في الطهارة بعد خروج المذي من قبيل الشكّ في المقتضي دون الشكّ في الرافع، بتقريب: أنّا نعلم أنّ الوضوء لم يكن سبباً للطهارة قبل الشرع، وغاية ما ثبت من سببيّته بعده كونه

قلت: لا بدّ من أن يلاحظ حينئذٍ [١] أنّ منشأ الشكّ في ثبوت الطهارة بعد المذي الشكّ [٢] في مقدار تأثير المؤثّر -وهو [٣] الوضوء- وأنّ المتيقّن تأثيره [٤] مع عدم المذي لا مع وجوده، أو [٥] إنّا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمرّ لولا [٦] ما جعله الشارع رافعاً. فعلى الأوّل [٧] لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً [٨]؛

سبباً للطهارة قبل خروج المذي، وأمّا بعده فيشكّ في كونه سبباً لها، فمقتضى الاستصحاب عدم سببيّته للطهارة بعد خروج المذي فيعارض استصحاب الطهارة الثابتة بعد الشرع وقبل المذي.

[١] أي حينما شككنا في أنّ المذي رافع للطهارة أم لا؟ لا بدّ من أن نلاحظ أن منشأ الشكّ في بقاء الطهارة بعد خروج المذي هل الشكّ في مقدار سببيّة الوضوء للطهارة، أو الشكّ في وجود رافع لها بعد العلم بتماميّة السبب، وأنّه علّة تامّة للطهارة، وهي باقية ما لم يرفعها رافع؟

[٢] خبر لقوله: «إنّ منشأ الشكّ»، أي هل منشأ الشكّ في ثبوت الطهارة الشكّ في مقدار تأثير الوضوء بأنّه مؤثّر إلى خروج المذي، أو مؤثّر حتّى بعد خروجه.

[٣] أي المؤثّر.

[٤] أي تأثير الوضوء للطهارة مع عدم المذي، وأمّا مع وجوده فتأثيره في الطهارة مشكوك فيه.

[٥] عدل لقوله: «الشكّ في مقدار تأثير المؤثّر»، أي لا بدّ أن نلاحظ أنّ منشأ الشكّ في الطهارة بعد المذي الشكّ في المقتضى، أو أنّ المقتضى معلوم، وإنّما الشكّ في وجود الرافع؟

[٦] أي لو لم يتحقّق الرافع الشرعي.

[٧] أي بناءً على أنّ الشكّ في ثبوت الطهارة من قبيل الشكّ في وجود المقتضي.

[٨] كما فعله النراقي وجعله حاكماً على استصحاب العدم، حيث قال: «إلّا أن

لأنّ [١] المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء ،

يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم ...» .

والحاصل : إنّه قد تقدّم من النراقي أنّه قال : أوّلاً : إنّ استصحاب بقاء الطهارة بعد خروج المذي معارض لاستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي ، ثمّ قال : إن هذا التعارض ثابت إلّا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم ، وهو استصحاب عدم جعل المذي رافعاً للطهارة ، فلو كان الشكّ في بقاء الطهارة بعد خروج المذي من قبيل الشكّ في المقتضى لا معنى لأن يتمسّك النراقي باستصحاب عدم تحقّق الرافع ؛ إذ مع الشكّ في المقتضى يتمسّك باستصحاب عدم تحقّق المقتضى ، والتمسّك باستصحاب عدم تحقّق الرافع يتمّ بعد الفراغ عن تماميّة المقتضي .

إن شئت فقل : إنّ المفروض أنّ الشكّ في الوضوء من حيث المقتضي وفي استعداد الوضوء للبقاء لا في الرافع بعد القطع ببقاء الاستعداد حتّى يرجع إلى استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً .

[١] أي إنّما قلنا : إنّه لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً ؛ لأنّ السبب ـ وهو الوضوء ـ لا يكون تأثيره في الطهارة أمراً معلوماً بعد خروج المذي ، بل هو مشكوك الاقتضاء والقدر المعلوم من سببيّة الوضوء للطهارة هو مع عدم خروج المذي ، وأمّا معه فيكون سببيّته لها مشكوكة ، فبعد عدم إحراز سببيّة الوضوء للطهارة بعد المذي ، فالشكّ في الطهارة شكّ في المقتضى ، ومع الشكّ فيه لا وجه للتمسّك باستصحاب عدم تحقّق الرافع ، كما عرفت .

ذكر المحقّق الآشتياني [١] : إنّ قوله دام ظلّه : « لأنّ المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء » بيان لما ذكره في سابقه من عدم معنى لاستصحاب عدم

---

(١) بحر الفوائد : ١١٠ .

والأصل [١] عدم التأثير مع وجوده، إلّا أن [٢] يتمسّك باستصحاب وجود المسبّب،

جعل الشيء رافعاً لا أنّه أراد بذلك بيان عدم جواز الرجوع إلى أصالة بقاء السببيّة من جهة الشكّ في موضوعها، وتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم التأثير والسببيّة حتّى يقال: إنّه رجوع إلى الجواب الأوّل، فعدّه جواباً ثانياً ممّا لا معنى له.

[١] أي الأصل عدم سببيّة الوضوء للطهارة مع وجود الشيء الذي هو مشكوك الرافعيّة.

والحاصل: إنّ مع الشكّ في السببيّة يجري استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة، فمع الشكّ في كيفيّة سببيّة السبب لا يمكن إثبات المسبّب، أي الطهارة بأصالة عدم المانع الحاكمة على أصالة عدم السبب. بتقريب: إنّ أصالة عدم المانع تثبت عدم المانع للطهارة وعدم المانع مستلزم لوجود الممنوع منه؛ إذ المورد مع الشكّ في المقتضى مورد لأصالة عدم تأثير السبب لا مورد لأصالة عدم المانع، إلّا أن يتمسّك لإثبات الطهارة باستصحاب وجود المسبّب، وهو وإن كان جارياً في حدّ نفسه، إلّا أنّه معارض لاستصحاب عدم تأثير السبب.

[٢] ذكر الآشتياني[(١)] أنّ ما ذكره دام ظلّه من الاستدراك بقوله: «إلّا أن يتمسّك باستصحاب وجود المسبّب» لا يعلم له معنى محصّل.

أمّا **أوّلاً**: فلأنّ فرض النراقي هو إيقاع المعارضة بين الأصل في المسبب وأصالة عدم تأثير السبب بعد وجود ما يشكّ في رافعيّته، فلم يكن فرضه غير

---

(١) بحر الفوائد: ١١٠.

فهو [١] نظير ما لو شكّ في بقاء تأثير الوضوء المبيح ـ كوضوء التقيّة بعد

ما ذكره دام ظلّه حتّى يبقى مجال للاستدراك.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ الشكّ في بقاء المسبّب مسبب عن الشكّ في تأثير السبب، فمع جريان الأصل بالنسبة إليه تبيّن حال المسبّب، فلا مجرى للأصل فيه على ما هو الأصل في كلّ شكّ سببّي ومسبّبي.

ثمّ أجاب عن الإشكال الأوّل بما نقله عن مجلس بحث الشيخ ﷺ، وهو أنّ المقصود من الايراد الأوّل هو أنّه إذا فرض الشكّ في مقدار تأثير السبب واستعداده فلا يعقل تسبّب الشكّ عن الشكّ في الرافع حتّى يرجع إلى استصحاب عدمه الحاكم على الأصل العدمي، فأصالة عدم تأثير السبب سليم عن معارضة أصالة عدم الرافع، فمن هذه الجهة لا مانع لها، إلّا أنّ المانع لها استصحاب نفس المسبّب، كما هو المفروض في كلام الفاضل المعاصر، فقوله: «إلّا أن يتمسّك...» استثناء من قوله: «الأصل عدم التأثير مع وجوده».

وعن الإشكال الثاني بأنّ مجرّد تسبّب الشكّ في بقاء المسبّب عن الشكّ في مقدار تأثير السبب لا يوجب رفع اليد عن الأصل في المسبّب؛ لأنّ إثبات رفع المسبّب بأصالة عدم تأثير السبب في الزمان المشكوك تأثيره فيه حتّى يترتّب عليه الحكم الشرعي المترتّب على عدمه تعويل على الأصل المثبت؛ إذ عدم المسبّب المترتّب على عدم السبب في زمان الشكّ من اللوازم العقليّة لا الشرعية، ولا يجوز التعويل على الأُصول المثبتة بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار.

[١] أي الشكّ في بقاء الطهارة من جهة الشكّ في مقدار تأثير المؤثّر، وهو الوضوء يكون نظير الوضوءات المفيدة لمجرّد الإباحة لا الطهارة، كوضوء

زوالها ـ لا [١] من قبيل الشكّ في ناقضيّة المذي. وعلى الثاني [٢]، لا معنى لاستصحاب العدم [٣]؛ إذ لا شكّ في مقدار المؤثّر حتّى يؤخذ بالمتيقّن [٤].

المستحاضة، ومن به السلسل، والمبطون، وفي حال التقيّة، فيرجع فيها إلى أصالة عدم تأثير السبب في الزائد عن المتيقّن.

[١] أي لا يكون الشكّ في مقدار تأثير الوضوء من قبيل الشكّ في ناقضيّة المذي؛ إذ الشكّ فيها من قبيل الشكّ في الرافع، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الرافع، ويثبت به بقاء الطهارة.

[٢] أي على تقدير العلم بتأثير الوضوء في إحداث الطهارة المستمرّة، فإنّها مستمرّة لولا الرافع.

[٣] أي عدم تأثير الوضوء، فإنّ استصحاب العدم يناقض العلم بتأثير الوضوء.

[٤] إذ المفروض إنّا نعلم بتأثير الوضوء في إحداث الطهارة المستمرّة إلى حصول الرافع، ولا شكّ في تأثيره حتّى يؤخذ بالقدر المتيقّن منه، ويرجع في المشكوك إلى أصالة عدم التأثير، بل الشكّ في حصول الرافع للطهارة بعد العلم بكون الوضوء مقتضياً لها مستمرّةً، فالمرجع هو أصالة عدم حصول الرافع، واستصحاب بقاء الطهارة. وملخّص الكلام: إنّ التمسّك بأصالة عدم المانع، وأصالة عدم السببية لا يجتمعان في مورد واحد، فإنّ **الأُولى** ـ وهي أصالة عدم المانع ـ جارية في مورد الشكّ في الرافع، **والثانية** ـ وهي أصالة عدم السببيّة ـ جارية في مورد الشكّ في المقتضي، فإن كان الشكّ في بقاء الطهارة من قبيل الشكّ في المقتضى، فالمرجع فيه هي أصالة عدم تأثير المتقضى فقط، ولا وجه للتمسّك فيه بأصالة عدم الرافع، وإن كان الشكّ فيه من قبيل الشكّ في وجود الرافع، فالمرجع فيه أصالة عدم الرافع فقط.

وأمّا ثالثاً: فلو سلّم جريان استصحاب العدم [١] حينئذٍ [٢]، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً [٣] على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في أحدهما [٤] ليس مسبّباً عن الشكّ في الآخر، بل مرجع الشكّ فيهما [٥] إلى شيء واحد، وهو أنّ المجعول في حقّ المكلّف في هذه الحالة [٦] هو الحدث أو الطهارة.

---

[١] أي استصحاب عدم الجعل والسببيّة.

[٢] أي حين الشكّ في الرافع أيضاً، وأغمضنا عمّا ذكرناه من عدم جريان أصالة عدم السببيّة في مورد الشكّ في الرافع.

[٣] خبر لقوله: «ليس»، أي ليس استصحاب عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعاً حاكماً على استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

[٤] أي إنّما قلنا بأنّ أصالة عدم رافعيّة الشيء المشكوك رافعيّته، كالمذي ليست حاكمةً على استصحاب عدم تأثير الوضوء في الطهارة بعد المذي؛ لأنّ الشكّ في تأثير الوضوء في الطهارة ليس مسبّباً عن الشكّ في رافعيّة المذي حتّى تكون أصالة عدم الرافعيّة حاكمة على أصالة عدم التأثير.

[٥] أي في تأثير الوضوء وفي رافعيّة المذي مثلاً.

[٦] أي بعد خروج المذي. وملخّص الكلام: إنّ النراقي جعل استصحاب الطهارة قبل المذي معارضاً لاستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة، وجعل أصالة عدم رافعيّة المذي حاكمة على أصالة عدم تأثير الوضوء، وأجاب عنه شيخنا الأعظم ﷺ بما ملخّصه: وهو أنّه لو سلّم جريان استصحاب العدم الأزلي ومعارضته مع استصحاب الوجود إلّا أنّ استصحاب عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعاً ليس حاكماً على استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي؛ لأنّ الشكّ في بقاء العدم

نعم، يستقيم ذلك [١] فيما إذا كان الشكّ في الموضوع الخارجي ـ أعني وجود المزيل [٢] أو عدمه ـ لأنّ الشكّ في كون المكلّف حال الشكّ [٣] مجعولاً [٤] في حقّه الطهارة، أو الحدث مسبّب [٥] عن الشكّ في تحقّق الرافع،

السابق وتأثير الوضوء في الطهارة ليس مسبّباً عن الشكّ في الرافعيّة، كرافعيّة المذي للطهارة، مثلاً، بل هما مسبّبان عن سبب آخر، وهو العلم الإجمالي بأنّ المجعول في حقّه الطهارة، أو الحدث.

[١] أي ما ذكره المحقّق النراقي من حكومة أصالة عدم تحقّق الرافع على استصحاب عدم الطهارة من الأزل إنّما يتمّ في ما إذا شكّ في الطهارة من جهة الشكّ في وجود الرافع ـ بأن كانت الشبهة موضوعية ـ لا في رافعيّة الموجود على نحو يكون الشبهة حكميّة. فاستصحاب عدم الرافع حاكم على استصحاب عدم الطهارة من الأزل؛ لأنّ الشكّ في وجود الطهارة وعدمها فعلاً مسبّب عن الشكّ في وجود الرافع، فإذا تعبّدنا الشارع بعدم الرافع فقد علمنا بوجود الطهارة فعلاً، وانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود.

[٢] بأن كان الشكّ في وجود الرافع كما إذا شكّ في صدور البول، أو في بولية الصادر.

[٣] في تحقّق الرافع للطهارة.

[٤] خبر لقوله: «كون...»، أي الشكّ في أنّ المكلّف جعل في حقّه الطهارة أو الحدث مسبّب عن الشكّ في تحقّق الرافع.

[٥] خبر لقوله: «لأنّ الشكّ...»، أي الشكّ في أنّ المجعول هي الطهارة أو الحدث مسبّب عن الشكّ في تحقّق الرافع، فبأصالة عدم تحقّقه يرتفع الشكّ في حدوث الحدث، ويعلم ببقاء الطهارة، ولذا تكون أصالة عدم الرافع

إلّا أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي بجعل [١] أحد الأمرين في حقّ المكلّف غير [٢] جار.

حاكمة على استصحاب عدم الطهارة من الأزل؛ إذ مع وجود الأصل المذكور لا يبقى شكّ في الطهارة كي يستصحب عدم الطهارة من الأزل.

وملخّص الكلام: إذا خرج مائع ولا يعلم أنّه بول أو مذي، فالشكّ في الطهارة أو الحدث مسبّب عن الشكّ في أنّ الخارج بول أو مذي؟ وأنّه هل تحقّق الرافع أم لا؟ فيتعارض استصحاب الطهارة بعد الوضوء مع استصحاب عدم الطهارة على مسلك النراقي، وتكون أصالة عدم تحقّق الرافع حاكمةً على استصحاب عدم الطهارة من الأزل، وهذا ما سُمّي باستصحاب العدم الأزلي.

[١] الجار متعلّق بالعلم الإجمالي.

[٢] خبر لقوله: «أنّ...»، أي استصحاب الطهارة بعد الوضوء، واستصحاب عدم الطهارة لا يجريان في المقام بعد العلم الإجمالي بأنّ الشارع إمّا جعله محدثاً وإمّا طاهراً، فإنّ مقتضى استصحاب الطهارة هو أنّ الشارع جعل الطهارة في حقّه، ومقتضى استصحاب العدم الأزلي هو عدم جعل الطهارة في حقّه، فيعلم إجمالاً بكذب أحدهما؛ إذ المجعول في حقّه إمّا الطهارة قطعاً أو الحدث، فمع وجود هذا العلم الإجمالي يقع التعارض بين الأصلين، فيتساقطان بالتعارض، فلا يبقى هنا إلّا استصحاب واحد، وهو استصحاب عدم وجود الرافع. وإن شئت فقل: إنّ المانع ـ من إجراء استصحاب العدم الأزلي، وهو استصحاب عدم جعل الطهارة في حالة الشكّ في تحقّق الرافع ـ ليس هو حكومة استصحاب عدم وجود الرافع عليه، بل المانع هو العلم الإجمالي بجعل الشارع في هذه الحالة في حقّ المكلّف أحد الأمرين: الطهارة أو الحدث، ومع هذا العلم الإجمالي لا مجرى للاستصحاب في أحد الأمرين المعلوم أحدهما إجمالاً.

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ: هو أنّ الشكّ المتعلّق بالزماني ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: الشكّ في بقاء الزمان، واختار فيه جريان الاستصحاب بالبيان المتقدّم.

الثاني: الشكّ في بقاء الزماني المتصرّم، كالتكلّم، والحركة. وقال فيه أيضاً بجريان الاستصحاب.

الثالث: الشكّ في بقاء الزماني الذي له ثبات واستقرار في حدّ نفسه، ولكنّه مقيّد بالزمان الخاصّ، كما إذا علم بوجوب الجلوس إلى الزوال ثمّ شكّ في وجوبه بعده، وقد جزم ﷺ بعدم جريان الاستصحاب فيه، وقد أفاد في وجهه ما محصّله: إن بعد انقضاء الزمان المقيّد به الفعل لا يكون الموضوع باقياً كي يستصحب حكمه، ثمّ ذكر عن النراقي بأنّه تخيّل في المقام جريان استصحاب الوجود والعدم جميعاً، فيتعارضان، وردّه بأنّه توهّم محض.

أقول: يقع الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية الإلٰهيّة بأنّ الحقّ مع المحقّق النراقي ومن تبعه كالأُستاذ الأعظم، وسيّدنا الأُستاذ من كون الاستصحاب في الأحكام الكلّية لا زال معارضاً مع استصحاب العدم الأزلي، أو أنّ الحقّ مع شيخنا الأعظم وغيره القائلين بجريانه، وعدم تماميّة دعوى التعارض بين الاستصحابين؟

وملخّص ما اختاره الفاضل النراقي[1]: هو التفصيل بين الأحكام الكلّية الإلٰهيّة بالقول بعدم جريان الاستصحاب فيها وبين الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية بالقول بجريانه فيه، فعلى هذا يكون الاستصحاب من القواعد الفقهية

---

(١) مناهج الكلام: ٢٣٧.

المجعولة في الشبهات الموضوعية نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز.

وملخّص ما ذكره النراقي ﷺ لتقريب المعارضة في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية هو: أنّ استصحاب الوجود يعارض استصحاب العدم الأزلي، كما لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، وشكّ في وجوبه بعده، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإنّ المتيقّن انتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، فكما يصحّ استصحاب بقاء الوجوب بعد الزوال، كذلك يصحّ استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أوْلى من الحكم ببقاء الآخر.

والحاصل: إنّه كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة، وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع شكّ فهنا شكّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أوْلى من إبقاء حكم اليقين الآخر.

وهذا التقريب لكلام المحقّق النراقي وقع محلّاً للأنظار والايرادات، وقرّب الأُستاذ الأعظم[1] وسيّدنا الأُستاذ[2] كلام النراقي بوجه آخر وهو: أنّ الحكم الشرعي **تارة** يكون في مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعليّاً؛ لعدم تحقّق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل القصاص في الشريعة ولو لم يكن الحكم به فعليّاً؛ لعدم تحقّق القتل، ثمّ شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجري استصحاب بقاء

(١) مصباح الأُصول ٣: ٣٧.

(٢) آراؤنا ٣: ٢٧.

. . . . . .

الجعل الذي يسمّى باستصحاب عدم النسخ، وهذا الاستصحاب خارج عن محلّ الكلام.

وأُخرى يكون الشكّ راجعاً إلى المجعول بعد فعليّته بتحقّق موضوعه في الخارج، والشكّ في المجعول **إمّا** يكون لأجل الأُمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقاً، ويسمّى هذا الشكّ بالشبهة الموضوعية ـ كما إذا علمنا بعدم حرمة الوطء بعد انقطاع الدم، وشككنا في انقطاع الدم وعدمه ـ فإنّ جريان الاستصحاب فيها ممّا لا شبهة فيه.

وإمّا يكون لأجل الشكّ في دائرة المجعول سعة وضيقاً، بحيث لا يعلم أنّ الحرام هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض حتّى لو انقطع الدم، ففي هذا الفرض إن كان الزمان مفرّداً للموضوع بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره، فإنّ هذا الفرد من الوطء الواقع بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال لم يعلم حرمته سابقاً كي تستصحب.

وأمّا إن لم يكن الزمان مفرداً للموضوع ـ بأن لم يكن الحكم انحلالياً بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، كالملكية والزوجية ونحوهما، فإنّ الملكية أو الزوجية أمر واحد مستمرّ من أوّل الحدوث إلى آخر زوالها، وهذا الفرض هو محلّ كلام النراقي ـ فإنّ الاستصحاب لا يجري فيه لابتلائه بالمعارض، فإذا شككنا في بقاء الملكية أو الزوجية فباعتبار المجعول وهي الملكية أو الزوجية يجري استصحاب بقاء الملكية أو الزوجية، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية، فيقع التعارض بين استصحاب المجعول وبين استصحاب عدم جعل الزائد عن المقدار المعلوم.

فإذا عرفت التقريبين للتعارض فنتعرّض للإشكالات الواردة على النراقي،

والجواب عنها:

الأوّل: ما استشكل الفاضل النراقي ﷺ به على نفسه بأنّه يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وذلك يستفاد من كلمة «الفاء» في قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فإنّ كلمة «الفاء» تدلّ على التعقيب، واتّصال الشكّ باليقين، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الجعل كي يعارض استصحاب المجعول؛ لأنّ الشكّ في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم متّصل باليقين بحرمة الوطء لا باليقين بعدم حرمته؛ لأنّ اليقين بعدم الحرمة قد انتقض باليقين بالحرمة.

وأجاب عنه نفسه ﷺ: بأن اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد انقطاع الدم لم ينتقض باليقين بالحرمة، بل انتقض بالنسبة إلى زمان وجود الدم فقط، وأمّا بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع فهو متّصل بالشكّ في الحرمة. إذن فهذا الإشكال غير وارد.

وأجاب عنه المحقّق النائيني[1] بأنّه لا يعتبر اتّصال زمان الشكّ باليقين، وإنّما المعتبر اتّصال زمان المشكوك فيه بالمتيقّن، وهو الحقّ كما حقّق في محلّه، وما يستفاد من كلمة «الفاء» من حدوث الشكّ بعد اليقين فهو ناظر إلى غلبة الوقوع في الخارج، لا أنّه يعتبر في الاستصحاب. إذن فأصل الإشكال من النراقي غير تامّ كي يحتاج إلى الجواب عنه.

الثاني: ما أورده شيخنا الأعظم ﷺ بأنّ الزمان إن كان مفرّداً للموضوع فلا يجري استصحاب الوجود؛ لعدم اتّحاد الموضوع في القضيتين المتيقّنة والمشكوكة، ويجري استصحاب العدم فقط، وإن لم يكن الزمان مفرّداً فيجري استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم لانتقاضه بالوجود.

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٠٤.

والجواب عنه قد ظهر ممّا ذكرناه: من أنّ مورد كلام النراقي ما إذا لم يكن الزمان مفرّداً للموضوع، فإنّ العدم الأزلي قد انتقض بالوجود مقيّداً، وأمّا الزائد عنه فتجري أصالة عدم جعل الزائد، فتكون معارضةً مع استصحاب الوجود المعبّر عنه باستصحاب المجعول.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[1]: من أنّ النراقي نظر **تارة** إلى المسامحة العرفية فأجرى استصحاب الوجود، و**أُخرى** إلى الدقّة العقليّة فأجرى استصحاب العدم، وهو غير تامّ، فإنّ المرجع في وحدة الموضوع وتعدّده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً، والكثرة والقلّة من الحالات.

والجواب عنه أيضاً قد ظهر ممّا ذكرناه، فإنّه بعد تسليم أنّ المرجع في وحدة الموضوع هو العرف يكون استصحاب بقاء المجعول معارضاً مع استصحاب عدم جعل الزائد.

الرابع: إنّ استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته، فإنّ استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الحلّية؛ لوجود العلم الإجمالي بجعل أحدهما في الشريعة المقدّسة، فيبقى استصحاب بقاء المجعول، وهي الحرمة بلا معارض.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم[2] وسيّدنا الأُستاذ[3] بوجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّ استصحاب عدم جعل الحلّية لا مجال له؛ لأنّ الحلّية والرخصة كانت متيقّنة في صدر الإسلام، فجميع الأشياء كان على الإباحة، والأحكام الإلزاميّة

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣١٨.
(٢) مصباح الأُصول ٣: ٤٢.
(٣) آراؤنا ٣: ٣٢.

قد شرّعت على التدريج.

الثاني: إنّه لا معارضة بين استصحاب عدم جعل الحلّية واستصحاب عدم جعل الحرمة؛ لإمكان التعبّد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلاً لا جعل الحرمة، ولا جعل الحلّية، ولا يلزم منه إلّا المخالفة الالتزامية، وهي غير قادحة، وإنّما المانع من جريانها لزوم المخالفة العملية.

الثالث: إنّه لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا بالتعارض فنقول: إنّ التعارض يقع بين هذه الاستصحابات الثلاث في مرتبة واحدة، أي استصحاب عدم جعل الحرمة، واستصحاب عدم جعل الحلّية، واستصحاب المجعول لا أنّه يقع التعارض بين الأوّلين ويقع الثالث بلا معارض.

أمّا الجواب الأوّل فقد أورد عليه بعض المحقّقين ﷺ[1] بأنّ الإباحة وإن كانت ثابتة في أوّل الشرع إلّا أنّه يشكّ في بقاء الإباحة الثابتة في أوّل الشرع بالنسبة للحصّة المشكوكة، والشكّ فيه بالنسبة للحصّة المشكوكة من الشكّ في النسخ، واحتمال ارتفاع تلك الإباحة بالحرمة واستصحاب عدم النسخ عند السيّد الأُستاذ معارض باستصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الحكم المحتمل نسخه؛ لأنّ النسخ تقييد زماني للحكم، فكما يكون استصحاب بقاء المجعول معارضاً عنده باستصحاب عدم الجعل الزائد، كذلك استصحاب عدم النسخ معارض باستصحاب عدم جعله للزماني الثاني، فاستصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الإباحة يعارض استصحاب عدم جعل الحرمة.

وفيه: **أوّلاً** أنّ ما نسبه هنا إلى الأُستاذ الأعظم مخالف لما ذكره الأُستاذ في أوّل هذا المبحث بأنّ استصحاب عدم النسخ خارج عن محلّ الكلام، وفي مبحث

---

(١) بحوث ٦: ١٤٣.

النسخ أنّ استصحاب عدم النسخ ليس بحجّة، وإطلاق قوله ﷺ: «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة» وغيره من أدلّة استمرار الحكم يغنينا عن هذا الاستصحاب، فمع عدم كونه حجّة كيف يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الإباحة، ولعلّ ما نسب إليه مذكور في مكان آخر، ولكنّ المذكور في المصباح ما ذكرناه.

وثانياً: إنّه عند الشكّ في ارتفاع الإباحة يتمسّك بإطلاقات أدلّتها، أو بإطلاق قوله ﷺ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة،...»، ويحكم ببقائها، ومعه لا موضوع لاستصحاب عدم جعل الإباحة الزائدة. إذن فلا تجري أصالة عدم الإباحة كي تكون معارضة مع استصحاب عدم جعل الحرمة.

إن قلت: إنّه مع وجود الإطلاق المذكور لا يصل المجال إلى أصالة عدم جعل الحرمة أيضاً؛ إذ الإطلاق المذكور يرفع الشكّ في المقدار الزائد، ويدلّ على ثبوت الإباحة، وكما لا موضوع لأصالة عدم جعل الإباحة فكذلك لا موضوع لاستصحاب عدم جعل الحرمة.

قلت: نعم، لا يصل المجال إليها أيضاً لو كان الشكّ في النسخ، إلّا أنّ الشكّ في المقام ليس شكّاً في النسخ بل شكّ في المجعول الزائد عن القدر المتيقّن، وقد بيّن الفرق بينهما الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ في أوّل المبحث، وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الايراد على الجواب الأوّل غير وارد، ومعه لا حاجة إلى الجواب الذي نقله المستشكل عن الأُستاذ الأعظم ثمّ أورد عليه، وكذا لا حاجة إلى البحث عن تماميّة الجواب أو الايراد أو عدم تماميّته.

وأمّا الجواب الثاني ـ وهو عدم المعارضة بين استصحاب عدم جعل الحلّية واستصحاب عدم جعل الحرمة؛ وذلك لإمكان التعبّد بكليهما، وعدم لزوم

المخالفة العملية القطعية منه، وعدم لزوم التنافي بنحو التناقض بينهما؛ لأنّ قوام التعارض بين الأصلين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: أن يكون التنافي بين مفاد الأصلين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العملية القطعية، كما إذا كان مدلول أحد الأصلين الإباحة، ومدلول الآخر الحرمة.

ثانيهما: أن يلزم من العمل بهما مخالفة عملية قطعيّة ـ وإن لم يكن التنافي بينهما في نفسه وكلا الأمرين مفقودان في المقام ـ

فأورد عليه بعض المحقّقين ﷺ[1] بأنّه بناءً على مبناه من جعل الطريقيّة في الاستصحاب، وقيامه مقام القطع الموضوعي يترتّب مخالفة عملية قطعية على التعبّد بها، حيث يلزم ـ من جريان استصحاب عدم جعل الحلّية واستصحاب عدم جعل الحرمة ـ جواز الإفتاء بعدم جعل الإلزام، والإباحة مع العلم الإجمالي بحرمة أحد الإفتائين.

ولكنّ جواب هذا الإشكال موجود في كلام الأُستاذ الأعظم ﷺ[2]، حيث قال: نلتزم بعدم الجعل في مقام العمل، وفي مقام الإفتاء نرجع إلى غيرهما من الأُصول، كأصالة البراءة والعلم الإجمالي في المقام نظير العلم الإجمالي الحاصل للمجتهد بمخالفة بعض فتاواه للواقع في عدم لزوم المخالفة القطعيّة؛ لاحتمال كون ما صدر منه مخالفاً للواقع هو الإفتاء بحرمة المباح الواقعي، وهي إنّما تتحقّق فيما علم الإفتاء بحرمة المباح الواقعي، وليس له هذا العلم، غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في الرسالة مخالفاً للواقع، إمّا الإفتاء بحرمة المباح الواقعي، أو بإباحة

---

(١) بحوث ٦: ١٣٩.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٤٣.

الحرام الواقعي. وهنا بعض الإشكالات من سيّدنا الأُستاذ وغيره ـ كإنكار العلم الإجمالي للمجتهد بكون بعض فتاواه مخالفاً للواقع، وغيره ـ غير تامّ.

وأمّا الجواب الثالث ـ وهو وقوع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة، وتساقطها جميعاً ـ فأورد عليه بعض المحقّقين ﷺ[1] أيضاً بأنّه قد ذكر في مبحث تنبيهات العلم الإجمالي أنّ الأصل المتأخّر زماناً لا يكون معارضاً مع الأصل المتقدّم إذا لم يكن معلوماً من أوّل الأمر، واستصحاب بقاء المجعول متأخّر زماناً من استصحاب عدم جعل الحرمة الزائدة على الحرمة المتيقّنة، ومن استصحاب عدم جعل الحلّية، فيكون استصحاب بقاء المجعول في زمان متأخّر، وهو زمان فعليّة الموضوع في الخارج.

والجواب عنه: أنّ ما ذكره لا ينطبق على المقام، فإنّ مجرّد التأخّر الزماني لا يرفع التعارض بين الأُصول بعد كون جميعها في مرتبة واحدة؛ لأنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا يكون متوقّفاً على تحقّق الموضوع في الخارج بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقّفاً على وجود زوجة انقطع دمها ولم تغتسل، بل يجري الاستصحاب على فرض وجود الموضوع، فإنّ جميع فتاوى المجتهد مبنيّ على فرض وجود الموضوع، فإنّ الاستصحاب لا يتوقّف إلّا على فعليّة اليقين والشكّ، ولا يتوقّف على فعلية الموضوع، بل يجري على فرض وجود الموضوع، فإنّ المجتهد ـ مثلاً ـ إذا التفت إلى أنّ الحائض يحرم وطؤها برؤية الدم في الشريعة يحصل له اليقين بعدم الحرمة قبل الشريعة، واليقين بها بعد الشريعة حين سيلان الدم، ويحصل له الشكّ بعد انقطاعه وقبل الاغتسال فيجري استصحاب عدم الحرمة واستصحاب بقاء الحرمة، واستصحاب عدم جعل الحلّية وإن لم تكن الحائض موجودةً بالفعل.

---

(١) بحوث ٦: ١٣٩.

فتحصّل أنّ الإشكالات الثلاثة على الأجوبة الثلاثة غير واردة.

الخامس: إنّ استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه؛ وذلك لعدم ترتّب أثر عملي عليه؛ لأنّ الجعل عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، والأحكام الإنشائيّة لا يترتّب عليها آثار شرعية، ولا عقليّة.

والجواب عنه: إنّ استصحاب عدم الجعل قبل تحقّق موضوع الحكم، وإن لم يترتّب عليه أثر إلّا أنّه إذا وجد الموضوع في الخارج، وشككنا في بقاء حكمه أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في الزائد عن مقدار المتيقّن. أضف إليه أنّ جواز الإفتاء أثر شرعي يترتّب على الحكم الإنشائي.

فتحصّل إلى هنا: إنّ الاستصحاب في الأحكام الكلّية دائماً مبتلى بالمعارض.

ربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية لا لأجل التعارض المذكور، بل لأجل حكومة استصحاب عدم الجعل على استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ الشكّ في بقاء المجعول مسبّب عن الشكّ في سعة الجعل، فأصالة عدم الجعل ترفع الشكّ في بقاء المجعول، فلا يبقى موضوع لاستصحابه، وبالنتيجة لا يجري الاستصحاب في الأحكام الكلّية وإن لم يكن مبتلىً بالمعارض.

والجواب عنه: إنّ عدم الحرمة ـ مثلاً ـ ليس أثراً شرعيّاً لعدم الجعل كي يكون استصحاب عدم الجعل رافعاً لموضوع استصحاب بقاء المجعول، فإنّ عدم الحرمة من اللوازم التكوينية لعدم الجعل بل عينه.

وبعبارة واضحة: إنّ الملاك في الحكومة ليس مجرّد كون أحد الأصلين سببيّاً والآخر مسبّبيّاً، بل الملاك فيها كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولاً شرعيّاً للأصل الآخر، وفي المقام ليس المشكوك فيه ـ وهو بقاء الحكم المجعول وعدم بقائه ـ من الآثار الشرعيّة لاستصحاب عدم الجعل كي يقال بجريانه يرفع

الشكّ في بقاء المجعول، ويحرز عدم بقائه، بل هو من الآثار العقلية له إن لم يكن عينه. إذن فهذا الوجه لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية غير تامّ، والعمدة ما ذكرناه من التعارض.

وهنا إشكالات أُخرى، ونحن نذكر بعضها:

منها: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[1] بأنّ عدم الجعل ممّا لا أثر له، فلا يمكن التعبّد به، وقد عرفت هذا الإشكال مع جوابه، وإنّما نعيده تكميلاً للفائدة. وملخّص ما ذكره: إنّ لزوم الإطاعة إنّما يترتّب على الحكم المجعول الذي يكون فعليّاً بفعليّة موضوعه، وأمّا الجعل فلا يترتّب عليه أي أثر عملي، وترتّب المجعول عليه ليس ترتّباً شرعياً.

وأجاب عنه المحقّق العراقي[2] بوجهين:

الأوّل: إنّ الجعل بنفسه وإن لم يترتّب عليه أثر، إلّا أنّه يترتّب عليه الأثر بثبوت المجعول به، ولا يلزم من ترتّب الأثر على الجعل بواسطة ثبوت المجعول بالأصل المذكور محذور الأصل المثبت؛ إذ ترتّب المجعول على المستصحب ـ وهو الجعل ـ إنّما يكون من الأصل المثبت لو كان المجعول من آثار الوجود الواقعي للجعل، وعلى هذا تكون الآثار المترتّبة على المجعول من اللوازم العقلية للمستصحب، وهو الجعل. وأمّا لو كان المجعول من آثار وجود الجعل الأعمّ من الواقعي والظاهري، كما هو كذلك في المقام، فكما أنّ الجعل الواقعي يستلزم المجعول، وكذلك الجعل الظاهري يستلزمه، فنفي الجعل ظاهراً بالاستصحاب ينفي المجعول الذي هو موضوع للحكم، كوجوب الإطاعة وغيره، ولا يلزم منه أي محذور.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٤.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ١٦١.

ولولا ما ذكرنا لما صحّ استصحاب عدم النسخ ؛ لأنّ مرجعه إلى استصحاب بقاء الجعل ، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ المجعول لازم للجعل أعمّ من الوجود الواقعي والظاهري .

والسيّد الأُستاذ[1] أيضاً سلّم كون المجعول لازماً أعمّ من الوجود الواقعي للجعل ، حيث قال : إنّ الجعل في مرحلة الظاهر ، وإن كان يلازم تحقّق المجعول باعتبار أنّ الجعل يرجع إلى إنشاء الحكم ، والإنشاء لا ينفكّ عن المنشأ ، فبثبوت الجعل ظاهراً تترتّب آثار المجعول ظاهراً ، وثبوت الحكم الظاهري يكفي في صحّة ترتيب الآثار ، كما أنّ استصحاب بقاء الحكم الإلزامي يثبت به الحكم الظاهري ، ويترتّب عليه وجوب الإطاعة ؛ لكونه مترتّباً عقلاً على وجود الحكم أعمّ من الواقعي والظاهري ، فيصحّ التعبّد بالحكم ، ويكون أثره العملي وجوب الإطاعة .

وهذا بخلاف عدم الجعل ، فإنّه وإن ترتّب عليه عدم المجعول ظاهراً ، لكنّه لا ينفع في ترتّب الأثر العملي المترتّب على الواقع المحتمل ؛ إذ العقاب المحتمل عند احتمال الواقع يترتّب على الواقع لا على الظاهر ، فلا بدّ من إثبات عدم المجعول واقعاً بالتعبّد الظاهري بعدم الجعل واقعاً ، ومن الواضح أنّ إثباته إنّما يكون بالملازمة العقليّة للتلازم واقعاً بين عدم الجعل وعدم المجعول ، فيكون الأصل من الأُصول المثبتة .

وفيه نقضاً وحلّاً : **أمّا النقض** فبجميع الأُصول النافية ، فإنّها إنّما تنفي الأحكام الظاهرية ، فلا بدّ من أن يلتزم ﷺ بالاحتياط في مواردها ؛ لأنّ احتمال العقاب يترتّب على الواقع المحتمل ، وهو باق بحاله .

وأمّا الحلّ فإنّ معنى جريان الأصل عدم الجعل ، ونفي المجعول ظاهراً أنّ

---

(١) منتقى الأُصول ٦ : ٧٧ .

. . . . . .

الحكم الواقعي منفي في الظاهر، وهو يكفي أن يكون مؤمناً من العقاب، ومعه احتمال الحكم الواقعي لا عقاب له. إذن فإنّ عدم الجعل في مرحلة الظاهر، وإن لم يستتبع عدم المجعول واقعاً، إلّا أنّ مع جريانه يترتّب عليه عدم العقاب على الواقع المحتمل، فكما أنّ العقاب لازم لمخالفة الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري، كذلك عدم العقاب لازم لعدم الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري، ولو كان مجرّد احتمال الواقع منشأً لاحتمال العقاب بعد جريان الأُصول النافية يكون جعل الأُصول لغواً؛ لوجود احتمال الواقع في جميع موارد الأُصول النافية، كما عرفت.

الوجه الثاني: ما أجاب به المحقّق العراقي[1] أيضاً، وتبعه الأُستاذ الأعظم ﷺ[2]، وقد عرفت هذا الجواب. وملخّصه: إنّ الجعل والمجعول متّحدان وجوداً، وإنّما هما يختلفان اعتباراً، كالتصوّر والمتصوّر، فإنّه لا وجود حقيقة للتصوّر غير وجود المتصوّر، وكالإيجاد والوجود، وعليه فاستصحاب الجعل بنفسه إثبات للمجعول، لا أنّه يستلزمه كي يكون أصلاً مثبتاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاعتبار تعلّق بالوجوب على تقدير، فيكون الوجوب ثابتاً في ظرف الإنشاء والاعتبار، لكنّ الثابت هو الوجوب الخاصّ، وهو على تقدير، ونتيجة ذلك أنّ الآثار العقلية مترتّبة عند حصول ذلك التقدير، لا أنّ الوجوب ثابت في ظرف التقدير كي ينفكّ الاعتبار عن المعتبر، فإنّ الأثر العملي، كوجوب الإطاعة مثلاً، يترتّب على أمرين: جعل الحكم، ووجود موضوعه، فنفي الجعل يترتّب عليه نفي الأثر العملي؛ لأنّه ينتفي بنفي أحد جزئي الموضوع، فكأنّه نفي الموضوع بتمامه.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٦١.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٤٦.

. . . . . .

وأورد عليه السيّد الأُستاذ قدس سره[1] بإيرادين:

الأوّل: إنّ وحدة الجعل والمجعول تتمّ على مبنى أنّ حقيقة الإنشاء عبارة عن إبراز الاعتبار النفساني، وعلى هذا ليس للجعل حقيقة سوى الاعتبار الشخصي، وهو عين المعتبر وجوداً، وإن اختلف معه اعتباراً.

وأمّا بناءً على أنّ حقيقة الإنشاء عبارة عن التسبيب لتحقّق الاعتبار العقلائي، أو من بيده الاعتبار، من دون أن يكون للمنشئ أيّ اعتبار، بل غاية فعله هو نفس إيجاد الموضوع لاعتبار من بيده الاعتبار، فليس الجعل سوى الإنشاء الذي يكون سبباً للاعتبار، والمجعول هو ما يعتبر من بيده الاعتبار عند تحقّق الموضوع، ومن الواضح تغاير المجعول مع الجعل وجوداً وذاتاً.

وفيه: إنّ الخلاف في حقيقة الإنشاء لا يوجب الخلاف في كون الجعل والمجعول متّحدين ذاتاً، فإنّ شيخنا الأعظم ممّن لا يرى أنّ الإنشاء حقيقته إبراز الاعتبار النفساني، ومع ذلك يقول في كتاب المكاسب: إنّ الإيجاب والوجوب من قبيل الكسر والانكسار متّحدان ذاتاً، ومختلفان اعتباراً.

والحاصل: إنّ الجاعل ينشأ حكماً، ويجعل قانوناً بإنشائه، ولو كان إنشاؤه بالتسبيب، فإنّه بسبب التلفّظ بهذا اللفظ يوجد موضوعاً للحكم الشرعي، فيقع الكلام في أنّ هذا الجعل متّحد مع المجعول أم لا؟ هذا **أوّلاً**.

وثانياً: ليس المراد من الجعل المعنى المصدري، وإن كان هو ظاهر عبارة الأُستاذ الأعظم وغيره كي يتوجّه عليه ما ذكره سيّدنا الأُستاذ بأنّ الجعل أمر متأصّل، والمجعول أمر اعتباري، فكيف تكون حقيقتهما واحدةً واختلافهما بالاعتبار؛ لأنّه بعد التأمّل يظهر أنّ المراد منه هو الحكم الإنشائي، والمراد من المجعول هو الحكم

---

(١) منتقى الأُصول ٦: ٧٩.

. . . . . .

الفعلي، ولا شبهة في أنّهما حقيقة واحدة، وتغايرهما إنّما يكون بالاعتبار، والشاهد على ما ذكرنا من أنّ المراد بالجعل هو الحكم الإنشائي هو استصحاب عدم النسخ، فإنّه يرجع إلى استصحاب بقاء الجعل.

ومن الواضح أنّ المراد منه بقاء الحكم الإنشائي لا أنّ المراد منه ما صدر من المولى من الإنشاء كي يقال بأنّه مغاير مع المجعول على بعض المباني.

الثاني: أنّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وسلّمنا وحدة الجعل والمجعول، إلّا أنّه لا نسلّم أنّ الأثر العملي مترتّب على وجود الجعل، وإن تحقّق المجعول في ظرف الجعل، بل الأثر العملي مترتّب على تقدير وجود الموضوع، فإنّ إضافة الوجوب إلى فرد المكلّف الخاصّ إنّما يكون بعد تحقّق الموضوع، فلا يقال للمكلّف قبل الزوال: إنّه ممّن وجبت عليه الصلاة، فإنّ مجرّد جعل الحكم الكلّي لا يترتّب عليه الأثر، وإنّما الأثر لمرحلة إضافة الوجود إلى الفرد، وعليه فاستصحاب عدم الجعل ممّا لا يترتّب عليه نفي الأثر إلّا بواسطة نفي إضافة المجعول إلى المكلّف.

أقول: إنّ جواب هذا الإشكال قد ظهر ممّا ذكره بأنّه ما لم يتحقّق الموضوع، وإن كان لا يترتّب أثر عملي على استصحاب عدم الجعل، فإنّ استصحاب عدم الجعل قبل الزوال لا أثر له إلّا جواز الإفتاء، إلّا أنّه إذا تحقّق الزوال يترتّب الأثر على استصحاب عدمه، وعليه فإذا وجد الموضوع في الخارج، وشككنا في بقاء حكمه من جهة الشكّ في سعة الجعل وضيقه، فيجري استصحاب عدم الجعل في الزائد على المتيقّن.

والحاصل: كما أنّ استصحاب بقاء الجعل يجري لإثبات فعليّة التكليف بعد تحقّق موضوعه، كذلك استصحاب عدم الجعل يجري لإثبات نفي فعليّة التكليف عند تحقّق الموضوع. فتحصّل: إنّ استصحاب عدم الجعل ممّا لا إشكال فيه، فإنّه ممّا يترتّب عليه الأثر العملي.

. . . . . .

ومنها: إنّ التعبّد والاعتبار إنّما يطرأ على الأُمور الاعتبارية، ولا يتعلّق بالأُمور الخارجية التكوينية، فإنّها لا تقبل الجعل، ومن الواضح أنّ الجعل الصادر من المولى فعل تكويني.

وفيه: **أوّلاً** أنّ الأُمور التكوينية لو كانت موضوعاً للأثر الشرعي يجري الاستصحاب فيها أيضاً، ويتعلّق التعبّد بها بلحاظ الأحكام المترتّبة عليها، وفي المقام قد بيّنا أنّ الجعل ممّا يترتّب عليه الأثر. إذن فلا مانع من التعبّد به.

وثانياً: أنّ المراد من الجعل ليس نفس الفعل الصادر من المولى الذي هو أمر تكويني، كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ، فإنّه أمر متصرّم الوجود وقد انقضى وجوده، وإلّا فكيف يجري استصحاب بقاء الجعل عند الشكّ في النسخ؟ بل المراد منه هو الحكم الذي لم يتحقّق موضوعه. إذن فهذا الإشكال أيضاً غير وارد.

فتلخّص: أنّ الاستصحاب الجاري في المجعول معارض مع أصالة عدم جعل الزائد، وأنّ الاستصحاب في الشبهة الحكمية ليس بحجّة.

وإن شئت فقل: إنّ الحكم الفعلي يشكّ في سعته وضيقه، فيستصحب بقاؤه، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى يشكّ في تحقّق الحكم الفعلي في الزائد على المتيقّن، فيستصحب عدمه، فيقع التعارض بين الاستصحابين، ولا حاجة إلى الإتيان بلفظ الجعل والمجعول كي يكون منشأً للإشكالات، فإنّ الاصطلاحات قد تكون منشأً للتشويش، وصعوبة فهم المراد، وأنت إذا تأمّلت في بياننا المذكور ترى أنّ الأمر واضح.

تنبيه

قد نسب إلى الأُستاذ الأعظم ﷺ أنّه يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً، سواء كان في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، غاية الأمر في

الشبهات الموضوعيّة حيث يوجد استصحاب موضوعي فهو يغنينا عن استصحاب الحكم. ثمّ بنى على جريان استصحاب الحكم الجزئي في الشبهات الموضوعيّة، وقال: إنّ المانع يمنع عن جريان استصحاب الحكم الكلّي فقط، وقال أخيراً: إنّ الممنوع خصوص استصحاب الحكم الكلّي الإلزامي لا الترخيصي، فيجري استصحاب الحكم الترخيصي حتّى في الشبهات الحكمية.

أقول: إنّ ابتلاء الاستصحاب بالتعارض ـ حتّى في الشبهات الموضوعيّة ـ مقبول عند سيّدنا الأُستاذ[1] أيضاً في الجملة، حيث قال: إنّ التعارض المذكور جارٍ في بعض الشبهات الموضوعيّة، كما إذا زوّج زيد امرأة، ولا ندري أنّ تزويجه دائمي أو انقطاعي، ونفرض أنّه على تقدير كونه انقطاعياً نشكّ في أنّ مدّته سنة أم زائدة عليها، فبعد مضيّ سنة من الزواج نشكّ في بقاء الزوجية وعدمه، ومقتضى استصحاب بقاء المجعول بقاء الزوجيّة، ومقتضى استصحاب عدم الجعل الزائد عدمه.

أقول: يقع الكلام **تارة** في أنّ التعارض بين المجعول وعدم جعل الزائد، مختصّ بالأحكام الكلّية، أو يعمّ الأحكام الجزئية أيضاً؟

وأُخرى في أنّه مختصّ بالأحكام الكلّية الإلزاميّة، أو أنّه يعمّ الأحكام الكلّية غير الإلزامية أيضاً، فيقع الكلام في مقامين:

أمّا الأوّل، فنقول: إنّ التعارض بين استصحاب المجعول وعدم جعل الزائد مورده ما إذا كان الشكّ في سعة المجعول وضيقه، والشكّ في مورد الشبهات الموضوعيّة ليس في حدود المجعول بأنّه موسّع أو مضيّق، وإنّما الشكّ في تحقّق مصداقه خارجاً، فلو شككنا في زوال تغيّر الماء كي ترتفع نجاسته وفي بقائه كي

(١) آراؤنا ٣: ٢٨.

يبقى بنجاسته ، فالشكّ في بقاء النجاسة وعدمه ليس منشأه الشكّ في سعة المجعول وضيقه ، فإنّ حدّه معلوم ، وهو زوال النجاسة ، وإنّما الشكّ في تحقّق حدّه ، وهو زوال التغيّر ، فمع الشكّ في زواله يستصحب بقاؤه ، فيثبت به موضوع النجاسة ، وهو الماء المتغيّر بالنجاسة .

إن قلت : إنّ الشكّ في مثل المقام أيضاً يرجع إلى الشكّ في حدود المجعول ، بتقريب : أنّا لا ندري أنّ المولى هل جعل النجاسة على طبيعة الماء المتغيّر على نحو يشمل هذا الفرد المشكوك بالشبهة الموضوعيّة أم لا ؟ فيستصحب عدم جعله على هذا النحو ، فيكون معارضاً مع استصحاب المجعول .

قلت : إنّ كثرة مصاديق الطبيعة وقلّتها لا توجب سعة المجعول وضيقه ؛ إذ المفروض أنّ المجعول قد تعلّق بالطبيعة لا بالأفراد ، فإنّ النجاسة في المثال قد تعلّقت بالماء المتغيّر ، ولا يكون زوال التغيّر منشأً للشكّ في سعة المجعول وضيقه ، فإنّ حدود الحكم معلومة على الفرض ، وكذا حدود الطبيعة التي تعلّق الحكم بها ، وإنّما يشكّ في صدق الطبيعة على هذا الفرد المشكوك ، فبعد كون المجعول معلوماً سعة وضيقاً فلا موضوع لجريان استصحاب عدم جعل الزائد . نعم ، يبقى جريان استصحاب عدم شمول الطبيعة لهذا الفرد المشكوك ، وهو أصالة عدم كون هذا الفرد ماءً زال تغيّره ، وهذا الاستصحاب موضوعي ، هذا **أوّلاً** .

وثانياً : إنّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة لابتلائه بالمعارض مناف لمورد صحيحة زرارة ، حيث أمر الإمام عليه السلام باستصحاب الحكم الجزئي عند الشكّ في حصول النوم ، ولم يأمر باستصحاب عدم النوم .

ولكن هذا الجواب الثاني يمكن النقاش فيه : بأنّ الصحيحة تدلّ على شيء يكون على خلاف القاعدة المسلّمة ، وهي حكومة الأصل السببي على المسبّبي ، فيقتصر على موردها ، ويقال : بأنّ الأصل السببي لا يقدّم على المسبّبي في خصوص

المقام، وكذا يكون استصحاب عدم جعل الزائد ملغى في خصوص المقام ولا تصلح أن تكون دليلاً على عدم المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل في الحكم الجزئي مطلقاً، فالعمدة هو الجواب الأوّل.

أضف إليه أنّ مورد الصحيحة هو الشكّ في الرافع، ومحلّ الكلام إنّما هو مورد الشكّ في سعة المجعول وضيقه.

وممّا ذكرنا قد ظهر ما في كلام سيّدنا الأُستاذ حيث قال بتعارض استصحاب المجعول وعدم جعل الزائد في بعض الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شكّ في أنّ التزويج المؤقّت مدّته سنة أو أكثر، فبعد مضي سنة من الزواج نشكّ في بقاء الزوجيّة، فمقتضى استصحاب بقاء المجعول يعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد.

ووجه الظهور هو أنّ الشكّ في المقام ليس في سعة المجعول وعدمها كي يحتاج إلى استصحاب بقاء المجعول، وإنّما الشكّ في انّ ما تحقّق في الخارج مصداق لأيّ الطبيعة: هل للضيّقة منها، أو الواسعة منها، فيجري استصحاب عدم تحقّق مصداق الطبيعة الواسعة، ولا يعارضها استصحاب عدم تحقّق مصداق الطبيعة الضيّقة؛ لأنّه تحقّق على أي حال. نعم، لو غفل شخص عمّا ذكرناه وأجرى الاستصحاب في بقاء الزوجيّة لكان ايراد المعارضة عليه غير قابل للجواب، إلّا أن يقال: بأنّه لا مجال لاستصحاب الحكم مع وجود الأصل الموضوعي. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

أمّا المقام الثاني، وهو اختصاص التعارض بالأحكام الكلّية الإلزامية، فقال الأُستاذ الأعظم ﷺ[1]: إنّ استصحاب بقاء الإباحة لا تعارضه أصالة عدم جعل الإباحة؛ وذلك لما عرفت من أنّ الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، فإنّ الأشياء كلّها

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٧.

على الإباحة ما لم يجعل الوجوب والحرمة لقوله عليه السلام: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»، وقوله عليه السلام: «كلّما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، وقوله عليه السلام: «إنّما هلك الناس لكثرة سؤالهم»، فالمستفاد من هذه الروايات أنّ الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهي من قِبل الشارع، فإنّ الشريعة شرّعت للبعث إلى شيء أو النهي عن الآخر لا لبيان المباحات، فتجري أصالة الإباحة بلا معارض، وأصالة عدم الحرمة أو الوجوب تكون موافقة لها.

وكذا لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الطهارة والخبث؛ لأنّ الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلّها على الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فيها من قِبل الشارع، بل الطهارة بحقيقتها العرفية كون الشيء باقياً بطبيعته الأوّلية، والنجاسة والقذارة شيء زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسة معاضد لاستصحاب بقاء الطهارة، وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة؛ لأنّ النقض هو المحتاج إلى الجعل، وأمّا الطهارة المجعولة وهي الوضوء ـ مثلاً ـ فقد تحقّقت على الفرض، فهي باقية بحالها ما لم يصدر ما جعله الشارع ناقضاً له، وقد استثنى عليه السلام مورداً وهو إذا شككنا في بقاء النجاسة المتيقّنة، فيكون استصحاب بقاء النجاسة معارضاً لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

ثمّ قال: إن الحقّ هو التفصيل لا الإنكار المطلق، كما ذهب إليه الاخباريّون والفاضل النراقي، ولا الإثبات المطلق، كما عليه مشهور الأُصوليّين.

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ[1] بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الطهارة ليست من الأُمور التكوينيّة، كما بنى عليه الأُستاذ أيضاً،

(١) آراؤنا ٣: ٣٥.

بل هي من الأُمور الاعتباريّة ، فهي تحتاج إلى الجعل .

والجواب عنه : أنّ الظاهر من كلام الأُستاذ الأعظم[١] أنّ الطهارة من الخبث ليست أمراً اعتباريّاً ، لاحظ كلامه حيث يقول : إنّ الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل ، بل الأشياء كلّها على الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فيها من قِبل الشارع ، بل الطهارة بحقيقتها العرفيّة كون الشيء باقياً بطبيعته الأوّلية ، والنجاسة والقذارة شيء زائد ، فإنّ ظاهر هذا الكلام أنّها ليست من الأُمور الاعتبارية الجعليّة .

وأمّا الطهارة من الحدث فهي أمر اعتباري مجعول ، غاية الأمر لا يكون الشكّ فيها في سعة الجعل وضيقه ، بل هي باقية بحالها ما لم يصدر ما جعله الشارع ناقضاً لها ، وهذا لا مانع من الالتزام به بأن يقال : إنّ الطهارة من الخبث ليست أمراً مجعولاً من قِبل الشارع ، بل أمر واقعي عرفي ، وهي كون الشيء باقياً بطبيعته الأوّلية التي لا يرى العرف فيها أيّ قذارة وخباثة .

وهذا بخلاف الطهارة عن الحدث ، فهي أمر مجعول باقٍ إلى أن يتحقّق الرافع الشرعي ، نظير الإباحة ، بل لنا أن نقول : إنّ الطهارة والإباحة لا تحتاجان إلى الجعل ، بل لا يمكن تعلّق الجعل بهما لكونه لغواً ؛ إذ لا وجه لجعل الإباحة بعد عدم جعل الإلزام ، وكذا لا وجه لجعل الحلّية بعد عدم جعل الحرمة ، فكلّما لم يجعله الشارع حراماً يحكم العقل بجواز ارتكابه ، وكذا كلّما لم يصدر من قِبل الشارع الإلزام به يجوز عقلاً مخالفته ، وبعد حكم العقل بذلك يكون الجعل الشرعي لغواً .

إذن فهذا الإشكال من سيّدنا الأُستاذ غير وارد .

---

(١) مصباح الأُصول ٣ : ٤٧ .

وأيضاً ما أورده سيّدنا الأُستاذ[١] من الايراد على أُستاذه ـ حيث قال: إنّه لا مجال لأن يقال بأنّ بقاءها لا يحتاج إلى الجعل، بل النقض يحتاج إليه بأنّ الناقضيّة كالشرطيّة والجزئيّة، والمانعيّة لا تنالها يد الجعل، فبقاء الطهارة الحدثيّة بمقدار جعلها فإذا شكّ في بقائها يقع التعارض بين الاستصحابين ـ غير وارد؛ إذ يمكن أن يجاب عنه بأنّ الناقضيّة ليست قابلة للجعل، ولكنّ كون المذي أو البول ناقضاً لا بدّ أن يكون بالجعل الشرعي.

فعلى هذا لو شككنا في بقاء الطهارة، فإنّه إنّما يكون لأجل الشكّ في أنّ المذي مثلاً هل جعل ناقضاً أم لا؟ فيستصحب عدم جعله ناقضاً، أو لأجل الشكّ في أنّ البول الناقض هل تحقّق أم لا؟ فيستصحب عدم تحقّقه، ويكون هذان الأصلان موافقين لأصالة بقاء الطهارة.

إذن فما ذكره سيّدنا الأُستاذ من عدم كون الناقضيّة قابلة للجعل، وإن كان أمراً مسلّماً، إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم يقول: بأنّ كون الشيء ناقضاً أمر مجعول لا الناقضيّة التي هي أمر انتزاعي، كالشرطية والجزئيّة.

وكذا ما أورده من الايراد الثالث ـ بأنّه كيف يقول الأُستاذ بعدم كون الأحكام الوضعيّة مجعولة، مع أنّ الملكية والزوجيّة لا إشكال في كونهما من الأُمور المجعولة من قِبل الشارع أيضاً ـ غير تام فإنّه ﷺ كما يفهم من ذيل كلامه لا يقول بعدم كون الأحكام الوضعيّة كلّها غير مجعولة، بل يقول ذلك في مثل الإباحة والطهارة من الأحكام الترخيصيّة، ولذا استثنى في ذيل كلامه النجاسة، وقال بتعارض استصحاب المجعول فيها مع استصحاب عدم جعل الزائد. فتحصّل: إنّ الحقّ ماذهب إليه الأُستاذ الأعظم من التفصيل، لا ما ذهب إليه المحقّق النراقي وسيّدنا الأُستاذ.

---

(١) آراؤنا ٣: ٣٥.

الأمر الثالث [١]: أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل [٢] ـ كحرمة الظلم، وقبح التكليف ممّا لا يطاق ونحوهما من المحسّنات والمقبحات العقلية [٣] ـ فلا يجوز استصحابه [٤]؛

---

[١] من الأُمور التي ينبغي التنبيه عليها.

[٢] توضيحه: أنّ المتيقّن السابق قد يكون موضوعاً لحكم شرعي، وقد يكون نفس الحكم الشرعي، وقد يكون حكماً عقلياً يعدّ من المستقلّات العقلية، كحرمة الظلم وغيرها. ولا شبهة في جريان الاستصحاب في الأوّلين في حدّ نفسهما، وإنّما الكلام في جريانه في الحكم العقلي، ولا يخفى أنّ التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي ـ كالكتاب، والسنّة والإجماع والعقل ـ والحكم الثابت بالدليل العقلي ممّا تفرّد به الشيخ ﷺ، حيث قال في ذيل تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل: «ولم أجد من فصّل بينهما».

[٣] أي من الأُمور التي يكون العقل حاكماً بحسنها، أو قبحها.

[٤] أي لا يجوز استصحاب المتيقّن السابق الذي استقلّ العقل به، ويكون دليله منحصراً بالعقل.

ولا يخفى عليك: أنّ الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وعدمه قد تعرّض إليه شيخنا الأعظم ﷺ عند التكلّم في أقسام الاستصحاب باعتبار المستصحب، وأعاد البحث عنه هنا مرّة ثانية توضيحاً لمقصوده، وتحقيقاً له؛ ولأنّ الإعادة لا تخلو من إفادة فنقول توضيحاً لمرامه ﷺ: أنّ البحث في جريان الاستصحاب في باب المستقلّات العقلية يقع في مقامات أربع:

الأوّل: في إمكان جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي مع قطع النظر عن حكم الشرع به، كقبح الظلم، وحسن العدل عند الشكّ في بقائه

لأنّ [١] الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعيّاً كما حكم أوّلاً،

لأجل حصول الغاية، أو حصول الرافع.

الثاني: في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي المستكشف بقانون الملازمة.

الثالث: في إمكان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي فيما علم به سابقاً وشكّ في بقائه ليترتّب عليه الحكم العقلي.

الرابع: في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ليترتّب عليه الحكم الشرعي المشارك للحكم العقلي في الموضوع، أي في استصحاب الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه، والشارع بوجوبه أو حرمته، وأشار المصنّف ﷺ إلى حكم المقام الأوّل بقوله: «إنّ المتيقّن السابق...».

[١] أي إنّما قلنا بعدم جواز استصحاب الحكم العقلي؛ لأنّ معنى الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان ثابتاً سابقاً عند الشكّ في بقائه، وهذا المعنى لا ينطبق على الحكم العقلي، وذلك لعدم تعقّل الشك في بقاء الحكم العقلي؛ لأنّ العقل بعد الرجوع إلى نفسه **إمّا** يدرك في الزمان الثاني ما أدركه أوّلاً، فلا معنى للاستصحاب؛ إذ هو يقطع ببقاء ما كان ولا يشكّ في بقائه كي يحتاج إلى الاستصحاب، **وإمّا** يدرك ارتفاعه فلا معنى أيضاً للاستصحاب؛ وذلك للقطع بعدم الحكم، وبدّل الموضوع.

وإن شئت فقل: إنّ الأحكام العقلية ممّا لا يعرضها الاجمال والاهمال، فلا يمكن أن يعرض عليها الشكّ؛ إذ الشكّ في بقاء الحكم أو موضوعه إنّما يكون لأجل انتفاء بعض خصوصيّات الحكم، أو الموضوع. وأمّا مع بقاء

وإن أدرك [١] ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم [٢]، ولو ثبت مثله [٣] بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد. وأمّا الشكّ في بقاء الموضوع [٤] فإن كان [٥] اشتباه خارجي ـ كالشكّ في بقاء الاضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه ـ فذلك [٦] خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي

الشيء على ما هو عليه من الخصوصيّات السابقة فلا يمكن أن يعرض عليه الشكّ، والعقل لا يستقلّ بحسن شيء أو بقبحه إلّا بعد تشخيص الموضوع بتمام ما له دخل في الموضوع، ومعه يقطع ببقاء الحكم العقلي، ومع قطعه بارتفاع ما له دخل في الموضوع يقطع بارتفاع الحكم، وعلى أيّ تقدير فلا موضوع لاستصحاب الحكم العقلي.

[١] أي إن أدرك العقل ارتفاع الموضوع.

[٢] إذ لا معنى لبقاء الحكم بعد ارتفاع موضوعه، فإنّ انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع أمر قطعي بحكم العقل.

[٣] أي لو ثبت مثل الحكم العقلي ـ الذي قد ارتفع ـ للموضوع الذي أدرك العقل ارتفاع الحكم عنه بدليل لكان ذلك الحكم حكماً جديداً ثابتاً في موضوع جديد، ولا يكون حكماً عقلياً ثابتاً سابقاً للموضوع الذي ارتفع، فإنّ بعد إدراك العقل عدم كون الصدق ـ مثلاً ـ ضارّاً ارتفع حكمه بقبحه، ولو ثبت القبح للصدق ـ الذي ارتفع ضرره ـ بدليل آخر كان حكماً مترتّباً على الصدق بعنوان آخر غير عنوان الضارّ.

[٤] أي موضوع حكم العقل.

[٥] أي فإن كان الشكّ في بقاء الموضوع لأجل اشتباه خارجي، وهو كما إذا اختلط الماء بالسمّ، فإنّه يكون منشأً للشكّ في بقاء الاضرار في السمّ.

[٦] أي الشكّ في بقاء موضوع حكم العقل لأجل اشتباه خارجي خارج عمّا

الكلام فيه [١]. وإن كان [٢] لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال [٣] مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث

نحن فيه الذي هو استصحاب حكم العقل ؛ لأنّ كلامنا في حكم العقل على الموضوع الكلّي المنطبق على الجزئيات الخارجية لا في الجزئي الخارجي المشتبه انطباق الموضوع عليه باعتبار الأُمور الخارجية .

[١] بقوله : « وأمّا موضوعه ... » .

[٢] أي إن كان الشكّ في بقاء الموضوع لأجل إجمال الموضوع ، وعدم كونه معلوماً تفصيلاً .

[٣] أي إن كان الشكّ في بقاء الموضوع لأجل احتمال أن يكون القيد المرتفع دخيلاً فيه ، بأن يحتمل أن يكون وجود الشيء المرتفع شرطاً للموضوع ، وهذا هو المراد من قوله : « مدخلية موجود مرتفع » ، فإنّ قوله : « مرتفع » صفة لقوله : « موجود » ، أو لأجل احتمال أن يكون عدم الحادث دخيلاً في موضوعيّة الموضوع ، وهو المراد من قوله : « أو معدوم حادث » بأن يكون عدم شيء حادث دخيلاً في موضوعيّة الموضوع بأن يكون عدمه شرطاً ، فيكون وجوده مانعاً ؛ لما قد حقّق في محلّه من أنّ كلّ شيء يكون عدمه شرطاً يكون وجوده مانعاً ، ومثاله هو التخيير بين المحذورين ، فإنّ العقل حاكم بالتخيير فيه ، فإنّ أصل التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ممّا لا شبهة فيه ، وإنّما الكلام في أنّ التخيير المذكور ابتدائي أو استمراري ، ومنشأ الشكّ فيه هو عدم تعيين موضوع التخيير تفصيلاً عند العقل ، بأنّ موضوعه هل هو التخيير في أوّل الأمر ، فبعد الأخذ بأحدهما يرتفع هذا القيد ، وهو قيد أوّل الأمر ، وبارتفاعه يرتفع موضوع حكم العقل بالتخيير ، وتكون النتيجة هو التخيير الابتدائي ، ومعناه أنّه مخيّر في الأخذ بأحد الحكمين ابتداءاً ، وبعد الأخذ بأحدهما فلا بدّ من العمل به إلى الأبد ،

في [١] موضوعيّة الموضوع، فهذا [٢] غير متصوّر في المستقلّات العقلية؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً [٣]؛ لأنّ [٤] القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع

ولا يجوز له رفع اليد عنه، والأخذ بالحكم الآخر في واقعة ثانية، أو أنّ موضوعه هو دوران الأمر بين المحذورين بشرط عدم الأخذ بأحدهما بأن يكون عدم الأخذ دخيلاً في الموضوع، فبعد الأخذ بأحدهما يرتفع الموضوع، وعلى هذا أيضاً يكون التخيير ابتدائيّاً.

أو أنّ موضوع التخيير العقلي مجرّد دوران الأمر بين المحذورين من دون أن يكون وجود شيء، كقيد «أوّل الأمر» أو عدمه، كعدم الأخذ بأحدهما، دخيلاً في الموضوع، وعلى هذا يكون التخيير استمراريّاً، ومعناه أنّه كما يكون مخيّراً في الأخذ بأحد الحكمين ابتداءً، كذلك هو مخيّر بقاءً، فله أن يختار ابتداءً الوجوب ويعمل به، ثمّ يختار الحرمة ويجتنب عنها، وحيث إنّ موضوع حكم العقل فيه احتمالات ثلاثة فلا يكون معلوماً تفصيلاً بأنّه مجرّد الحيرة والدروان، أو الدوران بشرط وجود شيء، أو الدوران بشرط عدم شيء فيكون الشكّ في بقاء موضوع الحكم العقلي، ومع الشك فيه لا يحكم العقل بشيء.

[١] الجار متعلّق بقوله: «مدخليّة»، أي يكون وجود أمر معدوم، أو عدم شيء موجود دخيلاً في تحقّق الموضوع.

[٢] أي الشكّ في الموضوع لأجل كونه مجملاً.

[٣] أي العقل إمّا يحرز الموضوع تفصيلاً، وإمّا يحرز ارتفاعه، فعلى الأوّل يحكم عليه، وعلى الثاني لا حكم له، وهو لا يشكّ في موضوع حكمه على كلّ تقدير.

[٤] تعليل لقوله: «إنّ العقل لا يحكم إلّا بعد إحراز موضوع حكمه».

بجميع ما له دخل في موضوعيّته من قيوده [١]، وإمّا نظرية تنتهي إلى ضرورية كذلك [٢]، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل [٣] مع أنّك [٤] ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، أنّ الشكّ في الموضوع ـ خصوصاً [٥] لأجل مدخليّة شيء ـ مانع عن إجراء الاستصحاب.

---

[١] بأن يكون بحيث إذا تصوّر العقل الموضوع مع جميع خصوصيّاته وقيوده الدخيلة في تحقّقه يحكم عليه بلا تأمّل. فإنّ نفس تصوّر الموضوع يكفي في الحكم كحكم العقل بقبح التصرّف في مال الغير عدواناً، فإنّه يكفي في حكمه بالقبح نفس تصوّر أنّه ملك للغير، والتصرّف فيه مصداق للظلم، فإنّ نفس تصوّر الموضوع وهو الظلم يكفي في حكم العقل بقبحه، فإنّ حكمه بقبح الظلم لا يحتاج إلى أزيد من تصوّره.

[٢] أي نظرية تنتهي إلى ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه فيها إلى أزيد من تصوّر الموضوع، كحكم العقل بعدم تنجّز التكليف على الجاهل، فإنّه وإن كان حكماً نظريّاً، إلّا أنّه ينتهي إلى حكم ضروري لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع، أعني قبح العقاب بلا بيان.

[٣] بل في حكم كلّ حاكم؛ إذ مع فرض إجمال الموضوع لا حكم له كي يتّصف بالحاكمية.

[٤] هذا إشكال ثانٍ على جريان الاستصحاب في حكم العقل فيما كان الترديد في موضوعه. وملخّصه: أنّا لو أغمضنا عن الإشكال الأوّل، وقلنا بإمكان عروض الإجمال في موضوع حكم العقل بأن يكون موضوعه مجملاً، إلّا أنّنا نقول لا يجري الاستصحاب في حكم العقل مع إجمال الموضوع؛ وذلك لانتفاء شرطه، وهو إحراز الموضوع، ومع الشكّ فيه لا مجال لجريان الاستصحاب.

[٥] وجه الخصوصيّة هو أنّ الشكّ في وجود ما هو دخيل في الموضوع الذي

فإن قلت [١]:

يكون قوام الموضوع به يوجب الشكّ في تحقّق الموضوع ولا يظنّ بقاؤه، وهذا بخلاف ما لو كان الشكّ في الموضوع للاشتباه الخارجي، فإنّه يظنّ بقاؤه غالباً، ويجري الاستصحاب فيه بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ في بقاء الموضوع ـ لاحتمال مدخليّة شيء فيه ـ يوجب عدم جريان الاستصحاب في الحكم والموضوع، أمّا في الحكم فلعدم إحراز الموضوع، وأمّا في الموضوع فلأنّ استصحاب بقاء الموضوع لا يثبت أنّ الموجود هو الموضوع، كما أنّ استصحاب بقاء الكرّ لا يثبت كون الماء الخارجي كرّاً، وهذا بخلاف الشكّ فيه لأجل الأمر الخارجي، فإنّه لا يمنع من جريان الاستصحاب في الموضوع بناءً على حجّيته من باب إفادته الظنّ؛ إذ يظنّ في بقائه والاستصحاب يثبته.

[١] من هنا شرع في البحث عن المقام الثاني، وهو إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي وعدمه، وملخّص الإشكال هو: أنّه قد ثبت في محلّه وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومعنى ذلك أنّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، وبالعكس، ومقتضى الملازمة بينهما أن يكون موضوع حكم الشرع هو الموضوع الذي لو اطّلع العقل على المصالح أو المفاسد الكائنة فيه كان هو أيضاً حاكماً على هذا الموضوع؛ إذ لو لم يحكم العقل على هذا الموضوع الذي حكم عليه الشرع، بل حكم على موضوع مباين، أو أخصّ مطلقاً، أو من وجه لم تصدق المطابقة بين حكم العقل والشرع، ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة أيضاً لعدم العلم ببقاء موضوعها الذي هو شرط في جريانه؛ لما عرفت من أنّ الشكّ في بقاء موضوع الحكم العقلي مستلزم

فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنّه [١] كاشف عن حكم عقلي مستقلّ؟ فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعة، وحكم الشارع على وجوب الردّ، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ [٢] ـ مثل الاضطرار والخوف ـ فيستصحب الحكم [٣] مع أنّه [٤] تابع للحكم العقلي.

للشكّ في بقاء موضوع الحكم الشرعي أيضاً، فما ذكر مانعاً من استصحاب حكم العقل يكون مانعاً من استصحاب حكم الشرع أيضاً؛ إذ مع الشكّ في بقاء الموضوع كما لا يحكم العقل بشيء كذا لا يجري استصحاب الحكم الشرعي أيضاً؛ إذ المفروض أنّ الموضوع للحكم العقلي هو الموضوع للحكم الشرعي، فالشكّ في موضوع حكم العقل شكّ في موضوع الحكم الشرعي أيضاً، ومع الشكّ في موضوع الحكم الشرعي لا يجري الاستصحاب.

فتلخّص: أنّ مقتضى ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي أيضاً، وهو مسلّم الفساد؛ إذ لا شبهة في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي فما الحيلة وما الوسيلة؟

[١] أي مع أنّ الحكم الشرعي كاشف عن الحكم العقلي بقانون الملازمة.

[٢] في بقاء وجوب ردّ الوديعة، كما لو شكّ في أنّه هل يجب ردّ الوديعة حال الاضطرار بأن يحتاج إليها شديداً، أو حال الخوف من تلف النفس بأن يكون ردّها مستلزماً للخوف المذكور.

[٣] أي حكم الشارع بوجوب الردّ.

[٤] أي مع أنّ الحكم الشرعي الذي جرى الاستصحاب فيه تابع للحكم العقلي الذي أنكرتم جريان الاستصحاب فيه؛ وذلك بقانون كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، ولا تتمّ الملازمة المذكورة بين حكم الشرع وحكم العقل، إلّا أن يكون ما هو الموضوع في حكم العقل هو الموضوع في حكم الشرع؛

قلت: أمّا الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي [١] فحاله [٢] حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب.

لأنّ حكم الشرع المستكشف من حكم العقل لا يمكن أن يكون موضوعه غير ما هو الموضوع في حكم العقل، فكما لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم العقلي ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه، كذلك لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم الشرعي، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه أيضاً؛ وذلك لوحدة موضوعهما، مع أنّهم يجرون الاستصحاب في الحكم الشرعي، فكيف التوفيق بين جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي وعدم جريانه في الحكم العقلي وبين الالتزام بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟

[١] أي الحكم الشرعي الذي يستكشف عن الحكم العقلي، كوجوب حفظ النفس المحترمة الذي يكون حكم العقل كاشفاً عنه.

[٢] أي حال الحكم الشرعي... وتوضيح الجواب: أنّ الأحكام الشرعية على قسمين: **أحدهما**: ما استند إلى حكم العقل، ولا ريب في اتّحاد موضوعه حينئذٍ مع موضوع حكم العقل؛ لأنّ العقل إنّما يكشف عن حكم الشرع على الموضوع الذي حكم عليه العقل، ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب في هذا الحكم الشرعي، فحال هذا الحكم الشرعي كحال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب.

وثانيهما: ما استند إلى طريق شرعي، وهو أيضاً على قسمين: **القسم الأوّل** ما لا طريق للعقل فيه، كجميع الأحكام التعبّدية.

والقسم الثاني: ما للعقل طريق فيه، وليس معنى ذلك أنّ الحكم الشرعي يستند إليه، بل إنّ الحكم الشرعي يثبت في مورد حكمه، كالوديعة التي ثبت وجوب ردّها عقلاً وكتاباً وسنّة، فإنّ الحكم الشرعي فيها وهو وجوب ردّها

نعم [١]، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل [٢]، وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه [٣] ممّا يحتمل مدخليّته وجوداً [٤]

لا يكون مستنداً إلى العقل، بل يكون مستنداً إلى الكتاب والسنّة.

ولا شبهة في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل من القسم الثاني، أي الأحكام التعبّدية، وكذا الأحكام الشرعية التي تكون في مورد حكم العقل. بتقريب أنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة على ما هي عليه في الواقع، وإن كانت عللها التامّة، إلّا أنّ الأحكام الثابتة في الكتاب والسنّة لا تدور مدار تلك الموضوعات، بل هي تدور مدار الموضوعات التي ثبتت عليها في الكتاب والسنّة، وإن لم تكن عللاً لها في الواقع، والمدار في جريان الاستصحاب إنّما هو على بقاء هذه الموضوعات الواقعيّة المذكورة، إمّا على النحو الذي ثبت في الأدلّة أو بحسب العرف، كما سيجئ، والشكّ في بقاء الحكم لا يستلزم الشكّ في بقاء هذه الموضوعات؛ لأنّ الشكّ قد ينشأ من احتمال عروض المانع، وقد ينشأ من انتفاء بعض القيود التي لا يعدّ انتفاؤها تغيّراً في الموضوع عرفاً.

[١] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية.

[٢] بأن لا يكون الحكم الشرعي مستنداً إلى حكم العقل وإنّما يكون ثابتاً بطريق شرعي في مورد حكم العقل، كالوديعة التي ثبت وجوب ردّها كتاباً وسنّة في مورد ثبت وجوب ردّها عقلاً أيضاً.

[٣] بأن عرض عليه الاضطرار أو الخوف.

[٤] بأن انتفى شيء يحتمل كون وجوده دخيلاً في الحكم، بأن يكون شرطاً له،

أو عدماً [١] في الحكم [٢]، جرى [٣] الاستصحاب وحكم بأنّ موضوعه [٤] أعمّ من موضوع حكم العقل؛

كحال الاختيار الذي يحتمل أن يكون شرطاً لوجوب ردّ الوديعة.

[١] أي يحتمل أن يكون عدمه دخيلاً في الحكم بأن يكون وجوده مانعاً، كالاضطرار المحتمل كونه مانعاً من تحقّق الوجوب.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «مدخليّة».

[٣] جواب لقوله: «لو ورد».

[٤] أي موضوع حكم الشرع أعمّ من موضوع حكم العقل بمعنى يشمله وغيره؛ لما عرفت من أنّ الأحكام العقلية تدور مدار الموضوعات الواقعيّة التي هي عللها التامّة، والأحكام الشرعية لا تدور مدار موضوعاتها الواقعيّة التي هي عللها التامّة، بل هي تدور مدار موضوعاتها التي ثبتت عليها في الكتاب والسنّة، وإن لم تكن عللاً لها في الواقع، والمدار في جريان الاستصحاب إنّما هو على بقاء هذه الموضوعات بنظر العرف، والشكّ في بقاء الحكم الشرعي لأجل تغيّر بعض حالات الموضوع لا يستلزم الشكّ في بقاء موضوعه؛ لأنّ الشكّ فيه قد ينشأ من احتمال عروض المانع من الحكم، ولا ربط له بالموضوع، وقد ينشأ من انتفاء حالة من حالات الموضوع، أو قيد من قيود الحكم الذي لا يعدّ انتفاؤه تغيّراً في الموضوع عند العرف، ولذا يكون موضوع الحكم الشرعي أعمّ من موضوع الحكم العقلي، فيجري استصحاب الحكم الشرعي في مورد اجتماعه مع حكم العقل.

وبعبارة واضحة: إنّ بقاء موضوع الحكم الشرعي لا يستلزم بقاء موضوع الحكم العقلي؛ لكون موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل، فإذا حكم العقل بعدم التكليف على الصبي أو المجنون؛ لعدم تمييزهما، وكذا حكم

ومن هنا [١] يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقلّ العقل بقبح

الشرع عليهما بذلك، إلّا أنّه لم يعلم كون ذلك لأجل عدم التمييز فقط، أو لعنوان آخر مجهول عندنا، وله أيضاً دخالة في حكمه، وحيث كان الموضوع في الأدلّة نفس الصبي والمجنون، فإذا زالت عنهما حالة عدم التمييز ارتفع بذلك حكم العقل جزماً؛ لأنّه ارتفع موضوعه، فإذا شكّ في ارتفاع حكم الشرع أيضاً؛ لاحتمال كون مناط حكم الشرع أيضاً هو عدم التمييز صحّ استصحابه ما دام عنوان الصبا والجنون باقياً؛ إذ المفروض أنّهما موضوعان للحكم في الأدلّة، فيكون موضوع حكم الشرع أعمّ من موضوع حكم العقل، وإلى هذه الأعمّية أشار المصنّف بقوله: من صحّة استصحاب الحكم الشرعي في مورد اجتماعه مع حكم العقل.

إن قلت: إنّ موضوع حكم الشرع لو كان أعمّ من موضوع حكم العقل لزم عدم التطابق بينهما؛ إذ معنى التطابق وصدق الملازمة بينهما هو اعتبار اتّحاد موضوع الحكمين، وكون حكم العقل على الموضوع الذي حكم عليه الشرع.

قلت: يكفي في صدق التطابق اتّحاد موضوعهما بمعنى اشتمال موضوع حكم الشرع على حكم العقل بأن لم يكن خارجاً عنه، وأمّا اتّحادهما بمعنى العينيّة فلا؛ إذ لو كانت العينيّة معتبرة لم يجرِ الاستصحاب في الأحكام الشرعية من رأس؛ لما تقدّم من أنّ موضوع حكم العقل هي العلل التامّة، فلو كانت موضوعات الأحكام التعبّدية أيضاً كذلك كما هي قضيّة العينية كان الشكّ في بقائها دائماً مستنداً إلى الشكّ في ارتفاع موضوعها، وهو كما ترى.

[١] أي ممّا ذكرناه من جريان استصحاب الحكم الشرعي في مورد الحكم العقلي من دون استناد إليه.

التكليف فيه [١]، لكنّ العدم [٢] الأزلي ليس مستنداً إلى القبح، وإن كان [٣] مورداً للقبح. هذا حال نفس الحكم العقلي [٤]. وأمّا موضوعه [٥] ـ كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدّم [٦] ـ فالذي ينبغي أن يقال فيه [٧]:

---

[١] أي في الحال المذكور، كحال عدم التمييز، وحال قبل الشرع، فلو شكّ في وجوب شيء يستصحب عدمه الأزلي الثابت قبل البلوغ والشرع.

[٢] يعني عدم التكليف قبل الشرع وحال الصغر ليس مستنده حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، وإن كان مورده، بل مستنده، قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1].

[٣] أي وإن كان مورد عدم التكليف الشرعي مورداً لحكم العقل بقبح العقاب أيضاً إلّا أنّ مجرّد كون المورد مورداً لحكم العقل لا يمنع من جريان الاستصحاب ما لم يستند الحكم الشرعي إلى الحكم العقلي، كما عرفت تفصيله.

[٤] وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وفي الحكم الشرعي المستند إليه، لكن يجري في الحكم الشرعي الثابت بدليله في مورد الحكم العقلي، فراجع.

[٥] أي إمكان جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي، وهذا إشارة إلى المقام الثالث من البحث، وهو إمكان جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي.

[٦] وهو مثال السمّ الذي شكّ في ضرره بقاءاً لأجل الأمر الخارجي، كاختلاط الماء به.

[٧] أي في جريان الاستصحاب وعدمه في موضوع حكم العقل.

---

(١) الإسراء: ١٥.

أنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنّ عمل به [١] هنا؛ لأنّه يظنّ الضرر بالاستصحاب [٢]، فيحمل عليه [٣] الحكم العقلي إن كان موضوعه [٤]

---

[١] أي بالاستصحاب في مورد الشكّ في بقاء الموضوع.

[٢] «الباء للسببيّة»، أي الاستصحاب يوجب الظنّ ببقاء الضرر، فيترتّب على الضرر المظنون الحكم العقلي بقبح الارتكاب.

[٣] أي يترتّب على الضرر المظنون الحكم العقلي بقبح الارتكاب، ويتبعه الحكم الشرعي، وهو حرمة الارتكاب، وهذا إشارة إلى المقام الثالث وهو إمكان جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي، وترتّب الحكم العقلي والشرعي عليه.

ولا يخفى أنّه ليس المقصود من قوله: «فيحمل عليه الحكم العقلي» استصحاب الحكم العقلي بواسطة استصحاب موضوعه، بل المراد به استقلال العقل بالحكم في الموضوع المستصحب، أي بعد استصحاب الموضوع يحكم العقل بترتّب الحكم على الضرر المظنون إن كان موضوع حكم العقل أعمّ من الضرر المقطوع والضرر المظنون.

وملخّص الكلام: أنّه إذا حكم العقل بقبح شرب السمّ الذي يكون ضارّاً، فإذا شكّ في بقاء ضرره لأجل أمر خارجي يستصحب بقاء الضرر، ويترتّب عليه حكم العقل والشرع بشرطين: **أحدهما**: أن يكون الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ؛ إذ لو كان حجّة من باب الإخبار يكون التمسّك بالاستصحاب لإثبات بقاء الموضوع تمسّكاً بالأصل المثبت، كما سيأتي.

ثانيهما: أن يكون موضوع حكم العقل أعمّ من الضرر المقطوع والمظنون، فإذا حصل الظنّ بالضرر من الاستصحاب يحكم العقل بوجوب دفعه.

[٤] أي موضوع حكم العقل بقبح الارتكاب... بأن كان العقل حاكماً بوجوب الاجتناب عن مظنون الضرر أيضاً.

أعمّ من القطع والظنّ، كمثال الضرر [١]، وإن اعتبر [٢] من باب التعبّد ـ لأجل الاخبار ـ فلا يجوز العمل به [٣]؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكّ في الموضوع الذي كان [٤] يحكم عليه مع القطع. مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في المثال

---

[١] حيث إنّه كما يجب دفع الضرر المقطوع عند العقل ويقبح ارتكابه، كذلك يجب دفع الضرر المظنون، بل المحتمل، ويقبح ارتكابه.

[٢] أي إن كان الاستصحاب معتبراً من باب الإخبار.

[٣] أي بالاستصحاب، بمعنى أنّ الاستصحاب لا يكون حجّة في إثبات الحكم العقلي؛ إذ المفروض أنّ الموضوع كان هو السمّ الضارّ، والاستصحاب المذكور لا يوجب العلم بكونه ضارّاً، ولا الظنّ بكونه كذلك، فلا يكون موضوع حكم العقل محرزاً، وإنّما يكون مشكوكاً، ومع الشكّ في صدق الضرر يقطع بانتفاء حكم العقل؛ لأنّه كان حاكماً بقبح شرب السم الضارّ عند إحرازه، وأمّا مع الشكّ في كونه ضارّاً لا يحكم العقل بشيء، ومعه لا فائدة لجريان الاستصحاب. نعم، يترتّب على الاستصحاب المذكور الحكم الشرعي، وهو حرمة شربه.

وأورد على هذا التفصيل بوجهين:

الأوّل: أنّ استصحاب الضرر يحرز الصغرى، وإن كان الاستصحاب حجّة من باب الاخبار، فبعد إحراز الصغرى يترتّب عليها الكبرى العقلية، وهو قبح ارتكابه.

الثاني: أنّ الاستصحاب لا يجدي حتّى لو كان حجّيته من باب الظنّ؛ إذ الظنّ بالضرر الذي هو موضوع حكم العقل هو الضرر الشخصي، والظنّ المعتبر في حجيّة الاستصحاب هو الظنّ النوعي، فلا يكون إفادته للظنّ

مفيدةً في المقام.

أقول: إنّ الإشكال الأوّل غير وارد؛ إذ المفروض أنّ الاستصحاب إنّما يحرز الضرر تعبّداً، ومعنى الحكم ببقائه تعبّداً هو ترتّب الأحكام الشرعية عليه، وليس معناه إحراز الضرر بالقطع أو الظنّ.

إن قلت: إنّه ثبت في محلّه أنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع.

وجوابه أنّه يقوم مقامه في ترتّب الحكم الشرعي عليه لا في ترتّب الحكم العقلي، فإنّ حكم العقل بقبح شرب الضارّ موضوعه هو الضرر الواقعي المحرز بالعلم أو الظنّ، ولا يكون استصحاب بقاء الضرر مثبتاً له، إلّا على القول بالأصل المثبت.

هذا كلّه ما ذكرناه من المتن.

ولكن في نسخة أُخرى نقل هكذا: «وإن اعتبر من باب التعبّد لأجل الاخبار فلا يثبت إلّا الآثار المجعولة القابلة للجعل الظاهري، وتعبّد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكماً عقليّاً»، وهذه النسخة هي الأنسب، لما ذكره بعده من المثال.

وملخّصه: إن كان الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ، فاستصحاب بقاء الضرر يترتّب عليه الحكم العقلي؛ لأنّ الأصل المثبت حجّة على هذا المبنى، وأمّا بناءاً على حجّيته من باب الاخبار، فلا يترتب عليه إلّا الأحكام الشرعية؛ لأنّ الأصل المثبت ليس بحجّة على هذا المبنى.

وبعبارة أُخرى: أنّ الذي يكون قابلاً للجعل هو الحكم الشرعي، وأمّا الحكم العقلي فلا يكون قابلاً للجعل كي يتعلّق به التعبّد.

إن قلت: يستصحب حكم العقل ببقاء قبحه.

قلت: إنّ حكم الشارع بإبقاء الحكم العقلي السابق عند الشكّ في بقائه

المتقدّم [١] با [٢] لاستصحاب، فمعنى ذلك [٣] ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على [٤] مورد الشكّ، وأمّا الحكم العقلي بالقبح [٥] فلا يثبت بذلك [٦]. نعم، تثبت [٧] الحرمة الشرعية بمعنى [٨] نهي الشارع ظاهراً؛ لثبوتها [٩]

يخرجه عن الحكم العقلي إلى الحكم الشرعي بقاء لا حدوثاً، فلا يكون قبح الارتكاب بقاءاً حكماً عقليّاً؛ إذ لا حكم للعقل بعد الشكّ في الموضوع، وحكم الشارع بالبقاء هو حكمه بحرمة الارتكاب شرعاً.

[١] وهو مثال السمّ.

[٢] «الباء» للسببيّة، متعلّق بقوله: «ثبت»، أي إذا ثبت بقاء الضرر بسبب الاستصحاب.

[٣] أي معنى بقاء الضرر في السمّ ببركة الاستصحاب هو ترتيب الحرمة على شربه.

[٤] الجارّ متعلّق بقوله: «ترتيب»، أي ترتيب الأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة للضرر المعلوم على الضرر المشكوك.

[٥] أي بقبح ارتكاب السمّ الضرري.

[٦] أي باستصحاب بقاء الضرر. وهذا إشارة إلى المقام الرابع، وهو إمكان جريان الاستصحاب في الموضوع، وترتيب الأحكام الشرعيّة عليه دون الأحكام العقلية.

[٧] أي يترتّب على الضرر المستصحب الحرمة الشرعيّة.

[٨] أي يترتّب على استصحاب الضرر نهي الشارع عن ارتكاب السمّ المشكوك ضرره ظاهراً.

[٩] أي إنّما تترتّب الحرمة الشرعية على الضرر المشكوك؛ لأنّها كانت ثابتة سابقاً عند العلم بالضرر، وصار مشكوكاً بسبب الشكّ في بقاء الضرر لاشتباه أمر

سابقاً، ولو [١] بواسطة الحكم العقلي، ولا منافاة [٢] بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي؛ لأنّ عدم حكم العقل مع الشكّ إنّما هو اشتباه الموضوع.

خارجي، فيستصحب الضرر، ويترتّب عليه الحرمة الشرعية الثابتة حال العلم بالضرر.

[١] كلمة «لو» وصلية، أي ولو كان ثبوت الحرمة سابقاً بسبب الحكم العقلي بقبح الارتكاب فيما علم بكون المائع سمّاً مضرّاً بقاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي.

إن قلت: قد ذكرت سابقاً أنّ الحكم الشرعي إذا كان مستنداً إلى الحكم العقلي لا يمكن الاستصحاب فيه، فإنّ حاله كالحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب فيه، وهو مخالف لما ذكرت هنا من ثبوت الحرمة الشرعية الثابتة بواسطة الحكم العقلي باستصحاب الضرر.

قلت: لا منافاة بين الكلامين، فإنّ الاستصحاب لا يجري في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، بل يترتّب الحكم المذكور بحكم العقل على موضوعه، بعد ثبوته بالاستصحاب، فالاستصحاب يجري في الموضوع ويترتّب الحرمة الشرعية الثابتة بحكم العقل على الضرر المقطوع على الضرر المشكوك بحكم الشارع على بقاء الموضوع؛ إذ لا معنى لاستصحاب الموضوع والحكم ببقائه شرعاً إلّا ترتّب الأحكام الشرعية عليه، سواء كانت ثابتة بطريق شرعي، أو بطريق عقلي، ولا يجري في الحكم كي يكون ما ذكرناه هنا مخالفاً لما ذكرناه سابقاً.

[٢] جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّ مع انتفاء الحكم العقلي كيف يثبت الحكم الشرعي، مع أنّ الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي بقانون الملازمة بين

عنده [١]، وباشتباهه [٢] يشتبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً [٣]، إلّا أنّ

الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي.

قلت: لا محذور في ثبوت الحكم الشرعي مع انتفاء الحكم العقلي؛ لما عرفت من أنّ موضوع حكم الشرع أعمّ من موضوع حكم العقل، فإنّ بقاء موضوع حكم الشرع لا يستلزم بقاء موضوع حكم العقل؛ إذ موضوع حكم العقل علّته والشكّ في الحكم العقلي يستلزم الشكّ في موضوعه، ومع الشكّ في الموضوع لا مجال لجريان الاستصحاب، وهذا بخلاف الشكّ في الحكم الشرعي، فإنّ الشكّ في بقائه لا يستلزم الشكّ في بقاء موضوعه، فإنّ موضوعه هو العنوان المأخوذ في لسان الدليل، وهو يكون باقياً في نظر العرف مع الشكّ في بقاء حكمه، وما قرع سمعك في قاعدة الملازمة من أنّ «كلّما حكم به الشرع حكم به العقل»، فهو مقيّد باطّلاع العقل على الجهة الموجبة لحكم الشارع، مع أنّ قاعدة المطابقة في الأحكام الواقعية، والحكم الشرعي هنا ظاهري.

[١] أي عند العقل.

[٢] أي باشتباه الموضوع عند العقل.

[٣] لما عرفت من اتّحاد الموضوع في الحكم الشرعي والعقلي، فإنّ مع اشتباه موضوع الحكم العقلي يكون موضوع الحكم الشرعي أيضاً مشتبهاً، إلّا أنّه يجري الاستصحاب في الموضوع، أي في الضرر، ويترتّب عليه الحرمة الظاهرية، ولا حكم للعقل هنا لأجل الشكّ في الموضوع، وليس هذا نقضاً لقانون الملازمة؛ إذ لو كان هو أيضاً عالماً بالجهة الموجبة لحكم الشارع لحكم به. أضف إليه أنّ قانون الملازمة إنّما هو بين الحكم العقلي والشرعي الواقعي لا الظاهري.

الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم [١] الواقعي بـ [٢] حكم ظاهري هي [٣] الحرمة.

وممّا ذكرنا ـ من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ـ ظهر ما في تمسّك بعضهم لإجزاء [٤] ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها،

---

[١] نائب فاعل لقوله: «المشتبه».

[٢] الجار متعلّق بقوله: «حكم»، أي أنّ الشارع حكم بحكم ظاهري على الموضوع الذي اشتبه حكمه الواقعي، فإنّ السمّ المشكوك ضرره حكمه الواقعي يكون مجهولاً، إلّا أنّ الشارع حكم ببقاء حرمته سابقاً بالاستصحاب، وهذا الحكم الثابت بالاستصحاب حكم ظاهري.

[٣] مرجع الضمير هو الحكم الظاهري، أي الحكم الظاهري هي الحرمة، وإتيان الضمير بالمؤنّث باعتبار خبره.

[٤] من باب الإفعال.

توضيحه: أنّ المصلّي إذا نسي جزءاً من صلاته، أو شرطاً منها، لا يكون مكلّفاً بالإتيان به حين النسيان بلا شبهة؛ إذ تكليف الناسي غير معقول، والتكليف ساقط عنه. وأمّا إذا تذكّر فهل يجب إعادة المنسي عليه أو قضاؤه؟ ففيه قولان، المشهور هو الوجوب؛ لأنّ ما أتى به لا يكون مطابقاً للمأمور به الواقعي، ولا دليل على إجزاء غير المأمور به عنه.

وقيل: بعدم وجوب الإعادة والقضاء؛ وذلك لأجل قيام دليل على الإجزاء، وهو استصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

وأجاب الشيخ عنه بأنّ عدم التكليف الثابت حال النسيان حكم عقلي غير قابل للاستصحاب؛ لأنّ موضوع حكم العقل هو النسيان، وقد زال بالالتفات، فلا وجه للاستصحاب.

باستصحاب [١] عدم التكليف الثابت حال النسيان. وما [٢] في اعتراض بعض المعاصرين على [٣] من خصّ ـ من القدماء والمتأخّرين ـ استصحاب [٤] حال العقل بـ [٥] استصحاب العدم، بأنّه [٦] لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفيّاً كاستصحاب تحريم التصرّف في مال الغير. ووجوب [٧] ردّ الأمانة إذا

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «تمسّك»، أي ظهر ما في تمسّك بعضهم باستصحاب...

[٢] أي ممّا ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ظهر ما في اعتراض بعض المعاصرين، وهو صاحب الفصول.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «اعتراض».

[٤] مفعول لقوله: «خصّ».

[٥] الجار متعلّق بقوله: «خصّ».

[٦] بيان لاعتراض بعض المعاصرين. وملخّص الكلام: أنّ جماعة من القدماء والمتأخّرين قد خصّوا استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، واعترض صاحب الفصول عليهم بأنّه لا وجه لتخصيص استصحاب حال العقل بالأمر العدمي؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون أمراً وجودياً، وقد يكون أمراً عدمياً.

[٧] أي استصحاب وجوب ردّ الأمانة. فإنّ العقل يحكم بحرمة التصرّف في مال الغير، وكذا يحكم بوجوب ردّ الأمانة، فإذا شكّ في بقاء التحريم في المثال الأوّل، وفي بقاء الوجوب في المثال الثاني فيجري استصحاب حال العقل فيهما، ويحكم ببقاء الحرمة في المثال الأوّل، وببقاء الوجوب في المثال الثاني، فيعلم من ذلك أنّ استصحاب حال العقل لا يختصّ بالأمر العدمي، بل يجري في الأمر الوجودي، كالحرمة والوجوب أيضاً، فإنّه يثبت به

عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما [١] ـ كالاضطرار والخوف ـ، أو وضعيّاً [٢]، كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها [٣].

الوجوب والحرمة الثابتان في حال العقل.

[١] أي إذا عرض ما يوجب زوال حرمة التصرّف في مال الغير، ووجوب ردّ الأمانة، كالاضطرار إلى التصرّف في مال الغير، أو الخوف من التلف في ردّ الأمانة.

[٢] عطف على قوله: «تكليفيّاً»، أي حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّاً وضعيّاً.

[٣] أي في بقاء الشرطية، فإنّ العلم بالتكليف شرط له بحكم العقل، فإذا شكّ في بقاء شرطيّته يستصحب حال العقل، وهو بقاء شرطيّة العلم بحالها، وهو أي استصحاب حال العقل أمر وجودي وضعي، وهو شرطيّة العلم. وملخّص الايراد هو: أنّ الحكم العقلي قد يكون وجودياً، وقد يكون عدميّاً، وفيما إذا كان وجوديّاً قد يكون حكماً وضعيّاً، وقد يكون حكماً تكليفيّاً، فلا معنى لاختصاص جريان الاستصحاب في الحكم العقلي بالعدمي.

وقال المصنّف ﷺ: قد ظهر ممّا ذكرناه جواب هذا الايراد، وملخّصه: أنّ مرادهم من استصحاب حال العقل ليس استصحاب حكم العقل، فإنّه غير قابل للاستصحاب، كما عرفت، بل المراد استصحاب ما ثبت من الحكم الشرعي في مورد حكم العقل من دون أن يكون الحكم المذكور مستنداً إليه.

وتوضيحه: أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأمر العدمي الذي لم يكن مستنداً إلى القضيّة العقلية، وإن كانت في مورده كما في استصحاب عدم التكليف الأزلي، فإنّ العدم الأزلي قد يتصادف مع حكم العقل بالعدم أيضاً، كما في حقّ الصبي غير المميّز الذي يستقلّ العقل بعدم ثبوت التكليف عليه من الشارع؛ لقبح التكليف في حقّه، فإنّ عدم الحكم

ليس مستنداً إلى العقل ، وإن كان حكم العقل موجوداً في مورده ، كما عرفت .

فحينئذٍ لا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي في هذا الأمر العدمي ، وهذا بخلاف الأمر الوجودي ، فإنّه لا يمكن أن يكون في مورد حكم العقل ولا يكون مستنداً إليه ، بل يكون مستنداً إلى غيره ، ومنه يظهر الوجه في تخصيص العلماء استصحاب حال العقل بالأمر العدمي ، وهو استصحاب البراءة الأصلية ، وعدم التزامهم بجريانه في الأمر الوجودي ، فإنّ الأمر الوجودي كالوجوب أو الحرمة ، لا بدّ أن يكون مستنداً إلى حكم العقل ، ولا يتصوّر أن يكون له دليل آخر في المورد المذكور. وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ، وفي الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي ، وأمّا الأمر العدمي فيمكن أن يكون في مورد حكم العقل ، ولكن لا يكون مستنداً إليه ، بل يكون مستنداً إلى دليله الشرعي ، فيجري استصحاب حال العقل في العدمي دون الوجودي .

إن قلت : لماذا لا يمكن أن يكون الأمر الوجودي ، كالوجوب أو الحرمة ، في مورد حكم العقل به مستنداً إلى غير العقل ، ويمكن ذلك في الأمر العدمي ، أي عدم الحكم ؟

قلت : إنّ عدم الحكم قد يكون لأجل عذر عقلي ، وقد يكون لعدم مقتض للحكم ، فإنّه لو كان عدمه للأوّل ، كالنسيان وغيره ، فيكون مستنده هو العقل . وأمّا لو كان عدمه لأجل عدم مقتضٍ للحكم فيكون مستنده هو غير العقل ، وإن كان العقل في هذا الحال أيضاً حاكماً به ، كعدم الحكم في حال كونه صبيّاً غير مميّز ، فإنّه يمكن أن يكون لعدم مقتضٍ له . مع أنّ العقل أيضاً حاكم به ، إلّا أنّ مستند عدم الحكم ليس هو حكم العقل ، ففي هذا الفرض يمكن استصحاب عدم الحكم ، ولكن وجود الحكم في مورد يكون العقل حاكماً به

ويظهر حال المثالين [١] الأوّلين ممّا ذكرنا سابقاً [٢]. وأمّا المثال الثالث [٣] فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطيّة العلم للتكليف.

ـ كوجوب ردّ الأمانة الذي يحكم العقل بوجوبه ـ لا يمكن أن يكون وجوب الردّ مستنداً إلى غير حكم العقل ؛ لأنّ بعد حكم العقل به يكون قيام الدليل الشرعي عليه لغواً ؛ لما حقّق في محلّه من أنّ المنبعث لا ينبعث ثانياً ، فلو ورد ما بظاهره يدلّ على الوجوب الشرعي يحمل على الإرشاد ، ولذا لا معنى لجريان الاستصحاب هنا ؛ إذ الحكم الذي يكون حاكمه هو العقل لا مجال للاستصحاب فيه ، كما عرفت . ولا حكم لغيره هنا مستفاد من الدليل الآخر كي يستصحب . إذن لا مجال في الأمر الوجودي العقلي ، فيكون الاستصحاب الأزلي منحصراً بالأمر العدمي .

[١] وهما استصحاب تحريم التصرّف في مال الغير ، واستصحاب وجوب ردّ الأمانة .

[٢] من أنّ الحاكم بهما هو العقل ، وحكم العقل غير قابل للاستصحاب ؛ لأنّ موضوع حكم العقل بالحرمة في المثال الأوّل هو التصرّف المقيّد بعدم الخوف والاضطرار ، وقد زال بعروضهما ، ولو فرض كون موضوع حكم العقل هو التصرّف المطلق من دون تقييد بعدم الخوف والاضطرار يستقلّ العقل بحكمه بالحرمة في الزمان الثاني أيضاً كالزمان الأوّل ؛ لفرض بقاء موضوعه . وعلى التقديرين لا مجرى للاستصحاب ، وكذا موضوع حكم العقل بوجوب ردّ الأمانة ، إمّا مقيّد بعدم الاضطرار والخوف ، فيرتفع وجوبه بعروضهما ، وإمّا لم يكن مقيّداً بهما فالعقل يستقلّ بحكمه بالوجوب في الزمان الثاني أيضاً كالزمان الأوّل ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه .

[٣] وهو الشكّ في شرطيّة العلم للتكليف .

في زمان [١]. نعم [٢]، ربّما يستصحب التكليف فيما كان المكلّف به [٣] معلوماً بالتفصيل، ثمّ اشتبه وصار معلوماً بالإجمال،

---

[١] لأنّ شرط تنجّز التكليف إن كان هو حصول العلم به تفصيلاً ولو آناً ما، فالشرطيّة باقية مع عروض الاشتباه أيضاً، وإن كان ذلك بتقصير من المكلّف؛ لأنّ انتفاء الشرط لا يضرّ بإبقاء الشرطيّة، ومقتضاه ارتفاع التكليف في صورة الاشتباه وعروض الشكّ.

وإن كان شرط تنجّز التكليف هو العلم به في الجملة، ولو إجمالاً، سواء حصل الاشتباه بسبب من المكلّف أم لا، فالتكليف باقٍ، ولا يضرّه حصول الاشتباه، فمع الجزم ببقاء التكليف لا حاجة إلى الاستصحاب.

وإن كان تنجّز التكليف مشروطاً بعدم تسبّب المكلّف لعروض الاشتباه عليه فالتكليف باقٍ مع عدم التسبّب، وعلى أي تقدير لا يفرض إجمال في حكم العقل حتّى يكون مورداً للاستصحاب.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جريان الاستصحاب فيما شكّ في بقاء شرطيّة العلم للتكليف، أي بعد عدم إمكان إجراء الاستصحاب في بقاء شرطيّة العلم يجري الاستصحاب في بقاء نفس الحكم.

[٣] قال صاحب الأوثق[١]: إذا كان التكليف معلوماً بالتفصيل، واشتبه بعض مصاديق المكلّف به في الخارج، فبعد الإتيان ببعض محتملاته يستصحب التكليف المعلوم الثابت قبل الإتيان ببعض محتملاته، وهذا هو المراد بالعبارة لا ما هو ظاهرها من الاستصحاب فيما كان المكلّف به معلوماً بالتفصيل، ثمّ صار معلوماً بالإجمال؛ لأنّ ما ذكرناه هو الذي نبّه عليه المصنّف في آخر هذا التنبيه.

---

(١) أوثق الوسائل: ٤٩٩.

لكنّه خارج عمّا نحن فيه [١]، مع عدم جريان الاستصحاب فيه [٢]، كما سننبّه عليه [٣]. ويظهر [٤] أيضاً فساد التمسّك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي [٥] البراءة والاشتغال.

أقول: إنّ المثال لما كان معلوماً بالتفصيل، ثمّ صار معلوماً بالإجمال هو أنّه لو كان عالماً سابقاً بأنّ القبلة من أيّ جهة، ثمّ عرض له الشبهة بأنّها في أيّ جهة من الجهات.

وقال الآشتياني[(١)]: نعم، يستصحب نفس التكليف المعلوم بالإجمال بعد الإتيان ببعض الأطراف، وهذا المعنى هو الذي نبّه على فساده الأُستاذ العلّامة فيما سيأتي لا استصحاب التكليف المعلوم بالتفصيل فيما صار معلوماً بالإجمال، فإنّه لم يقع في كلام أحد، ولم ينبّه الأُستاذ العلّامة على فساده، والعبارة لا تخلو عن مناقشة.

[١] من استصحاب شرطيّة العلم، فإنّه لا دخل له بالاستصحاب في الحكم العقلي؛ لأنّ المستصحب في محلّ الفرض نفس الحكم الشرعي لا شرطيّة العلم في تنجّزه كي يكون حكماً عقليّاً.

[٢] أي في نفس التكليف أيضاً؛ إذ استصحاب التكليف لا يثبت أنّ الباقي هو المكلّف به، فيجب الإتيان به، إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٣] بعد سطور بقوله: «لكنّه لا يقضي».

[٤] أي يظهر ممّا ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي.

[٥] أي الثابتتين بدليلهما، وهو حكم العقل. وتوضيحه: أنّه قد اشتهر بينهم التمسّك باستصحاب البراءة. بتقريب: أنّ قبل الشرع أو قبل العلم بالإلزام

---

(١) بحر الفوائد: ١١٩.

مثال الأوّل [١]: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور [٢] عليه، فإنّ مجرّد الشكّ في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة [٣]، ولا حاجة إلى إبقاء [٤] البراءة السابقة والحكم [٥] بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة واللّاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما [٦]؛ لكون المناط في القبح

الشرعي كان التكليف المشكوك مجرى للبراءة العقلية، وهو قبح العقاب بلا بيان، فبعد الشرع أو بعد قيام «خبر» لم يثبت حجّيته يشكّ في التكليف، فيستصحب البراءة، هذا في استصحاب البراءة. وأمّا استصحاب الاشتغال فهو في موارد العلم الإجمالي بالتكليف بعد الإتيان ببعض أطرافه، فإنّ العقل يحكم بإتيان باقي الأطراف أيضاً. وربّما يتمسّك لوجوب الإتيان بباقي الأطراف باستصحاب شغل الذمّة بالتكليف، وحيث أنّ الحاكم بالبراءة والاشتغال في المقامين هو العقل، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيهما؛ لما عرفت من عدم جريانه في الأحكام العقلية.

[١] وهو التمسّك باستصحاب البراءة.

[٢] أي قبل الاطّلاع على الوجوب، بعد وروده في الشرع.

[٣] والعقل بمجرّد الشكّ في التكليف يحكم بقبح العقاب عليه، بلا فرق في ذلك قبل الشرع وبعده، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب، بل لا مجال له؛ لعدم تصوّر الشكّ في الحكم العقلي، كما عرفت.

[٤] أي إلى استصحاب البراءة السابقة.

[٥] عطف تفسيري للجملة السابقة، أي لا حاجة إلى الحكم بعدم ارتفاع البراءة السابقة ظاهراً بإجراء الاستصحاب.

[٦] أي في الحالتين، أي كما أنّ العقل يحكم بالبراءة، وعدم التكليف قبل

عدم العلم [١]. نعم [٢]، لو أُريد إثبات عدم الحكم. أمكن إثباته [٣] باستصحاب عدمه، لكن المقصود من استصحابه [٤]

الشرع، كذلك يحكم به بعده، ومعه لا مجال للاستصحاب.

[١] أي إنّما قلنا بعدم الفرق بين الحالتين؛ لأنّ مناط حكم العقل بقبح العقاب عليه هو عدم علم المكلّف بالتكليف، وكونه شاكّاً، وهذا المناط موجود في الحالة اللّاحقة أيضاً، فالعقل كما هو حاكم بقبح العقاب في الحالة السابقة، كذلك هو حاكم به في الحالة اللّاحقة، ومع حكم العقل به لا وجه للتمسّك بالاستصحاب، بل لا يصحّ، فإنّ البراءة حكم عقلي غير قابل للاستصحاب، كما عرفت.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جريان استصحاب البراءة؛ لكونها حكماً عقليّاً، أي إن أُريد إثبات عدم الحكم الذي لا يستند إلى الحكم العقلي، وإن كان في مورده، فله وجه لعدم دلالة العقل على عدم الحكم عند الشكّ فيه؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه العقل عند الشكّ في التكليف هو عدم وجوب امتثاله في زمان الشكّ لا عدمه في الواقع، ولو ظنّاً، فبالاستصحاب يحرز عدمه في الواقع.

وملخّص كلامه: أنّه إن أُريد في الزمان اللّاحق استصحاب حكم العقل بالبراءة المستندة إلى قبح العقاب من دون برهان، فلا مجال للشكّ فيه في الزمان الثاني؛ لعدم الفرق بين الزمانين في استقلال العقل بالحكم بها، وإن أُريد استصحاب عدم التكليف الثابت في الزمان الأوّل لا من حيث استناده إلى حكم العقل بالقبح، فلا مانع من جريانه، إلّا أنّه غير محتاج إليه؛ لكفاية الشكّ في التكليف في ترتيب آثار عدم الحكم في زمان الشكّ.

[٣] أي أمكن إثبات عدم الحكم باستصحاب عدم الحكم.

[٤] أي من استصحاب عدم الحكم.

ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم، وليس [١] إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشكّ، فهو [٢] من آثار الشكّ لا المشكوك.

ومثال الثاني [٣] ما إذا حكم العقل ـ عند اشتباه المكلّف به ـ بوجوب السورة في الصلاة [٤]، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات [٥]، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة [٦]، ففعل ما يحتمل معه [٧] بقاء التكليف الواقعي وسقوطه

---

[١] أي ليس ترتيب آثار عدم الحكم إلّا بمعنى عدم اشتغال ذمّته الذي يحكم به العقل، أي بالاشتغال في حال الشكّ في الفراغ، فالمقصود من استصحاب عدم الحكم إثبات عدم اشتغال ذمّته بالتكليف وعدم وجوب امتثاله حين الشكّ، وهو ـ أي عدم اشتغال الذمّة بالتكليف، وعدم وجوب امتثال المشكوك ـ من آثار مجرّد الشكّ في التكليف، فيحكم به العقل بمجرّد تحقّق الشكّ، وليس من آثار عدم التكليف كي يحتاج إلى الاستصحاب.

[٢] أي عدم الاشتغال من آثار الشكّ في الوجوب لا من آثار عدم الوجوب حتّى يحتاج إحرازه إلى الاستصحاب.

[٣] أي مثال استصحاب الاشتغال.

[٤] بناءً على أنّه من الشكّ في المكلّف به لا من قبيل الشكّ في التكليف، فهذا مثال للشبهة الحكمية الدائر أمرها بين الأقلّ والأكثر، وكان المشتبه جزءاً للمأمور به.

[٥] هذا مثال للشبهة الموضوعيّة، وكان المشتبه شرطاً للمأمور به.

[٦] هذا مثال لما كان المشتبه نفس المأمور به.

[٧] أي مع الإتيان بفعل يحتمل بقاء التكليف الواقعي، ويحتمل سقوط التكليف الواقعي.

ـ كأن صلّى بلا سورة [١]، أو إلى [٢] بعض الجهات، أو اجتنب [٣] أحدهما ـ فربّما يتمسّك حينئذٍ [٤] باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقاً [٥].

وفيه: أنّ الحكم السابق [٦] لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان [٧]، وهو [٨] بعينه موجود في هذا الزمان [٩]. نعم، الفرق بين هذا الزمان [١٠]

---

[١] فإنّ مع الإتيان بصلاة بلا سورة يحتمل سقوط صلاته الواجبة عليه، ويحتمل بقاؤها في ذمّته.

[٢] أي صلّى من اشتبهت القبلة عليه إلى بعض الجهات من الجهات الأربعة، فإنّه بصلاته هذه يحتمل بقاء تكليفه، ويحتمل سقوطه.

[٣] أي اجتنب عن أحد المشتبهين، فإنّ بالاجتناب عن أحدهما يحتمل سقوط التكليف الواقعي بالاجتناب عن النجس بأن صادف ما اجتنب منهما الحرام الواقعي، ويحتمل بقاؤه بأن كان الحرام ما بقي منهما.

[٤] أي حين الشكّ في بقاء اشتغال الذمّة.

[٥] أي قبل الإتيان بفعل كان ذمّته مشغولة به يقيناً، وكان العقل يحكم بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وبعد الإتيان ببعض أطراف الشبهة يشكّ في وجوب الإتيان بالباقي، فيتمسّك لوجوب الإتيان بباقي الأطراف باستصحاب شغل الذمّة بالتكليف.

[٦] وهو وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

[٧] وهو زمان ما قبل الإتيان ببعض أطراف الشبهة.

[٨] أي حكم العقل بعينه.

[٩] أي في زمان ما بعد الإتيان ببعض أطراف الشبهة.

[١٠] أي زمان ما بعد الإتيان ببعض أطراف العلم الإجمالي.

والزمان السابق [١]: حصول [٢] العلم بوجود التكليف فعلاً [٣] بالواقع في السابق وعدم العلم به [٤] في هذا الزمان، وهذا [٥] لا يؤثّر في حكم العقل المذكور [٦]؛ إذ يكفي فيه [٧] العلم بالتكليف الواقعي آناً ما [٨].

---

[١] وهو زمان ما قبل الإتيان ببعض الأطراف.

[٢] خبر لقوله: «الفرق».

[٣] أي العلم بوجود التكليف الفعلي في السابق، أي قبل الإتيان ببعض أطراف الشبهة.

[٤] أي عدم العلم بالتكليف فيما بعد الإتيان ببعض أطراف الشبهة؛ إذ بعد الإتيان ببعض الأطراف لا يبقى علم ببقاء التكليف؛ لاحتمال كون الواجب هو ما أتى به، أو كون الحرام ما اجتنب عنه. نعم، يبقى احتمال التكليف.

[٥] أي هذا الفرق، وهو كون التكليف معلوماً قبل الإتيان ببعض الأطراف، ومحتملاً بعد الإتيان به.

[٦] وهو حكمه بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فإنّه يجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

[٧] أي يكفي في حكم العقل باليقين بالفراغ، ووجوب الاحتياط.

[٨] فإنّ العلم الإجمالي ولو آناً ما علّة لحكم العقل بوجوب الاحتياط في أطرافه وزواله بقاءاً لا يضرّ به. والحاصل: أنّ وجوب الاحتياط ليس دائراً مدار العلم حدوثاً وبقاءً، بل العلم بحدوثه ولو آناً ما علّة لوجوب الاحتياط.

وصفوة الكلام: أنّ وجوب الاحتياط العقلي لا يقبل الشكّ حتّى يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ العلّة في حكم العقل بوجوب الاحتياط في أوّل الأمر وقبل الإتيان ببعض أطراف الشبهة هو احتمال الضرر في ترك كلّ محتمل، وهو متحقّق بعد الإتيان ببعض المحتملات.

نعم [١]، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه [٢] عنه، لكنّه [٣] لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة والصلاة [٤] إلى

---

[١] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جريان استصحاب شغل الذمّة، أي الاشتغال بمعنى أنّ وضع الاحتياط وإن لم يكن قابلاً للاستصحاب، إلّا أنّ الاشتغال بمعنى بقاء التكليف الواقعي المتعلّق بذمّة المكلّف، وعدم الإتيان به واقعاً ممّا يمكن وقوع الشكّ فيه نظير سائر الأُمور الواقعية، لكن استصحابه إنّما ينفع في ترتيب الآثار الشرعية على بقاء الواجب في ذمّة المكلّف، مثل عدم جواز فعل النافلة، وأمّا بالنسبة إلى الحكم العقلي بوجوب الإتيان بباقي أطراف العلم الإجمالي فلا ينفع الاستصحاب المذكور، لما عرفت من أنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط يترتّب على عدم العلم بإتيان الواجب لا على عدم إتيانه في الواقع، واستصحاب عدم فعل الواجب الواقعي لا يدلّ على وجوب الباقي من المحتملات إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٢] أي يجري استصحاب عدم سقوط الواجب الواقعي بإتيان بعض المحتملات عن المكلّف.

[٣] أي لكن استصحاب عدم فعل الواجب، وعدم سقوط الواجب عن ذمّة المكلّف لا يدلّ على وجوب السورة، وأنّه يجب الإتيان بالصلاة مع السورة؛ لأنّ استصحاب عدم سقوط الواجب الواقعي عن ذمّة المكلّف بعد الإتيان بصلاة بلا سورة لا يدلّ على كون السورة واجبةً إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٤] أي استصحاب عدم فعل الواجب... لا يدلّ على وجوب الصلاة إلى الجهة الباقية التي لم يصل إليها؛ لأنّه مثبت، كما عرفت.

الجهة الباقية واجتناب [١] المشتبه الباقي، بل يقضي [٢] بوجوب تحصيل البراءة من الواقع، لكن مجرّد [٣] ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة، إلّا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين [٤]، والأوّل [٥] لا نقول به، والثاني [٦] بعينه موجود في محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

---

[١] أي استصحاب عدم فعل الواجب... لا يدلّ على وجوب الاجتناب عن المشتبه الباقي، وأنّ الحرام هو الباقي؛ لكونه أصلاً مثبتاً، كما عرفت.

[٢] أي استصحاب عدم فعل الواجب... يدلّ على وجوب امتثال الحكم الواقعي ووجوب إفراغ الذمّة عنه.

[٣] أي لكن مجرّد دلالة الاستصحاب على وجوب تحصيل فراغ الذمّة عن الحكم الواقعي لا يثبت أنّ ما بقي من المحتملات هو واجب واقعي، فيجب الإتيان به كي يحصل اليقين بفراغ الذمّة إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ كون ما بقي من المحتمل هو الواجب الواقعي من اللوازم العقلية لاستصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي.

[٤] بأن يدلّ الاستصحاب على وجوب الإتيان بالباقي من المحتملات بضميمة قاعدة الاشتغال.

[٥] أي الأصل المثبت ليس بحجّة عندنا.

[٦] وهو حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين المسمّى بقاعدة الاشتغال بعينه موجود... فإنّ العقل في محلّ الشكّ يقضي بوجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة تحصيلاً لليقين بالبراءة من غير حاجة إلى إثبات ذلك بالاستصحاب.

. . . . . .

«التحقيق»

أقول: قد تعرّض شيخنا الأعظم ﷺ إلى التفصيل في جريان الاستصحاب بين الأحكام التي كان مدركها النقل، وبين ما كان مدركها العقل في موردين:

الأوّل: في ذيل تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدالّ على المستصحب، حيث قال: «الثاني من حيث أنّ المستصحب قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت بالدليل العقلي، ولم أجد من فصّل بينهما إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي، وهو الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي تأمّلاً...».

الثاني: في هذا الأمر الثالث: وملخّص المجموع يرجع إلى دعاوٍ ثلاث:

الدعوى الأُولى: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستندة إلى الأحكام العقليّة.

الثانية: عدم جريان الاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

الثالثة: أنّه إذا استصحبنا موضوعاً من موضوعات حكم العقل، كالضرر مثلاً، فإن كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ رتّب عليه حكمه العقلي، وإن كان اعتباره من باب الأخبار رتّب عليه الأثر الشرعي دون العقلي.

أمّا دعواه الأُولى: وهو عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستندة إلى الأحكام العقلية، فملخّص ما ذكره ﷺ في وجه هذا التفصيل هو أنّه لا بدّ في جريان الاستصحاب من اتّحاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة؛ إذ لولا الاتّحاد المذكور لا يصدق نقض اليقين بالشكّ، ولا يكون الشكّ في البقاء، ومع بقاء الموضوع بجميع خصوصيّاته، وعدم عروض تغيّر فيه أصلاً لا يمكن عروض الشكّ في الحكم، فلا يتحقّق الإهمال والإجمال في الأحكام العقليّة؛ لأنّ العقل لا يحكم إلّا للموضوع المقيّد بقيود لها دخل في الحكم، ومع هذه القيود

لا يمكن الشكّ في الحكم، ومع انتفاء أحدها ينتفي الحكم العقلي يقيناً، فالشكّ في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب لا يتصوّر في الحكم العقلي، والمفروض في المقام أنّ الحكم الشرعي مستفاد من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لا محالة، فلا يبقى لنا شكّ في بقاء الحكم الشرعي حتّى نرجع إلى الاستصحاب.

والحاصل: أنّ مع بقاء الموضوع بجميع خصوصيّاته لا شكّ في البقاء، فالحكم الشرعي المستفاد من الملازمة مقطوع الوجود، ومع انتفاء إحدى الخصوصيّات لا حكم للعقل، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي أيضاً، وعلى أي تقدير لا شكّ في بقاء الحكم الشرعي كي يجري فيه الاستصحاب.

نعم، يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود بجعل جديد من الشارع، لكنّه شكّ في حدوث الحكم لا في بقائه.

فتحصّل: أنّ إنكار شيخنا الأعظم ﷺ جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي مبتنٍ على مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الإهمال في حكم العقل لا يتصوّر.

الثانية: أنّ حكم الشارع تابع لحكم العقل على الفرض؛ لأنّه يستفاد من الملازمة بينهما، وينتفي بانتفائه.

وأورد المحقّق النائيني[1] على المقدّمة الأُولى بوجهين:

الأوّل: أنّ **دعوى** دخالة كلّ قيد أُخذ في موضوع حكم العقل في مناط حكمه **ممنوعة**، بل يمكن أن يكون مهملاً من هذه الجهة بداهة أنّه ربّما لا يدرك العقل دخل الخصوصيّات في مناط حكمه واقعاً، وإنّما أُخذت في موضوع حكمه من

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٦.

باب القدر المتيقّن في قيام مناط الحسن والقبح فيه. مع أنّه يحتمل واقعاً أن لا يكون لها دخل في المناط، مثلاً، يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب المضار الذي لا يترتّب عليه نفع للكاذب ولا لغيره إنّما هو لأجل أنّ الكذب المشتمل على الضرر وعدم النفع هو القدر المتيقّن في تحقّق مناط قبح الكذب، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيّة عدم ترتّب النفع دخل في القبح، بل المناط في القبح إنّما هو ترتّب الضرر على الكذب، والحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنّما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعاً، فيحتمل بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض الخصوصيّات التي أخذها العقل في موضوع حكمه من باب القدر المتيقّن؛ لاحتمال أن لا يكون لتلك الخصوصيّة دخل فيما يقوم به الملاك واقعاً، فيكون وزان الحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي وزان الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنّة، فيصحّ استصحابه عند الشكّ في بقائه لأجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التي لا تضرّ بصدق بقاء الموضوع، واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة عرفاً.

الثاني: أنّه لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا: إنّ كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه لها دخل في مناط الحكم العقلي، ولكنّه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عن غير المورد الذي استقلّ به العقل، فيمكن أن يكون لخصوصيّة الضرر دخل في مناط حكم العقل يقبح الكذب من دون أن يكون لها دخل في مناط الحكم الشرعي بحرمة الكذب؛ إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أوسع من موضوع الحكم العقلي في نظر العرف، ولا مانع من أن يكون قيد مقوّماً للحكم العقلي، ولا يكون مقوّماً للحكم الشرعي بنظر العرف وإن كان مقوّماً له بنظر العقل؛ لأنّ المعيار في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً لا عقلاً.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] بأنّ الإشكال المذكور إنّما هو تامّ إذا كان مراد الشيخ ﷺ من الحكم العقلي الذي يستفاد منه الحكم الشرعي حكم العقل بوجود الملاك المؤثّر في موضوع؛ إذ بناءً على هذا يمكن أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقّن، فبعد انتفاء أحد قيود الموضوع لا يحكم العقل بانتفاء الملاك، فيكون مورداً للاستصحاب، ولكنّه ليس هذا مراده؛ إذ العقل ليس له الإحاطة بملاكات الأحكام.

وأمّا إن كان مراده من حكم العقل حكمه بالحسن أو القبح فلا يرد عليه الإشكال المذكور؛ لأنّ حكم العقل بالحسن أو القبح لا يكون مهملاً، فإنّه إنّما يحكم بالحسن مع تشخيص جميع القيود الدخيلة فيه، وكذا حكمه بالقبح، ومراد الشيخ من حكم العقل هو هذا، كما صرّح به في تنبيهات الاستصحاب. إذن فلا يرد إشكال النائيني على الشيخ ﷺ، ولكنّ الظاهر أنّ إشكال الأُستاذ الأعظم غير وارد على المحقّق النائيني، حتّى لو كان مراد شيخنا الأعظم ﷺ من حكم العقل هو حكمه بالحسن أو القبح؛ إذ يمكن أن يكون حكمه بقبح الكذب المضرّ الذي لا يترتّب عليه أيّ نفع للكاذب، وغيره من باب القدر المتيقّن، وأمّا عند وجود نفع له فهو لا يحكم بقبحه، ويحتمل بقاء حرمته شرعاً فيستصحب حرمته. إذن فالحقّ مع المحقّق النائيني ﷺ.

إن قلت: إنّ العقل العملي لا يتصوّر في حقّه الشكّ في موضوع حكمه كي يتصوّر فيه الأخذ بالقدر المتيقّن.

قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على بعض المباني في تفسير مدركات العقل العملي. وتوضيحه: أنّ المباني في تفسير المدركات للعقل العملي مختلفة.

منها: أنّ حكم العقل بالحسن والقبح من المشهورات العقلائية المجعولة لحفظ

(١) مصباح الأُصول ٣: ٣٤.

النظام والمصالح العامّة ، وهذا المبنى ما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني ﷺ ، ولذا قد ذهب هذا المحقّق إلى عدم تعقّل الشكّ في أحكام العقل العملي حتّى بنحو الشبهة الموضوعيّة بدعوى أنّ موضوع التحسين والتقبيح العقليَّين هو الفعل الاختياري ، والاختيارية فرع العلم والوصول ، فمع الشكّ يقطع بارتفاع الحكم العقلي .

وفيه : لو سلّمنا ما ذكره من أنّه مع الشكّ يقطع بارتفاع الحكم العقلي ، إلّا أنّه لا يوجب القطع بارتفاع الحكم الشرعي المستكشف منه ؛ إذ ربّما يكون موضوع الحكم الشرعي أوسع من موضوع الحكم العقلي عند العرف ، وإن كان هو هو بالدقّة العقليّة ، إلّا أنّ المعيار في باب الاستصحاب هو العرف ، فيكون الموضوع عند العرف باقياً ، ويشكّ في بقاء حكمه فيستصحب .

ومنها : ما اختاره المحقّق الخراساني في حاشيته على الرسائل ، من أنّ التحسين والتقبيح العقليَّين حالتان ذاتيّتان للإنسان ، فالعقل ينجذب ويتلائم نحو الفعل الحسن ، ويتنفّر من الفعل القبيح ، فالحسن العقلي هو الملائمة النفسية ، والقبح العقلي هو التنفّر النفسي ، وعلى هذا ربّما يقال : إنّه لا يعقل الشكّ في الحكم العقلي ؛ لأنّ الإنسان لا يشكّ في حالته النفسانية .

ولكن يمكن أن يقال : بأنّه يمكن أن يكون النفس مائلةً إلى شيء وتراه حسناً ، ومع ذلك يشكّ في الحكم الشرعي المستكشف منه ؛ لإمكان أن يكون دائرة المصلحة في الواقع أوسع من دائرة ما أخذه العقل في موضوع حكمه .

ومنها : أنّ الحسن والقبح واقعان موضوعيّان يدركهما العقل كما يدرك الواقعيّات الأُخرى ، غاية الأمر ليس عالم تحقّقهما عالم الوجود ، بل عالم الواقع الأوسع من لوح الوجود ، وبناءً على هذا يمكن أن يأخذ العقل قيداً في موضوع حكمه من باب القدر المتيقّن ، فبارتفاعه لا يحكم العقل به ، إلّا أنّه يشكّ في بقاء الحكم الشرعي المستكشف منه ؛ لاحتمال أن لا يكون القيد المرتفع مقوّماً

لموضوع الحكم الشرعي عرفاً، وإن كان مقوّماً له عقلاً.

إن قلت: إنّ الحسن والقبح بالذات منحصران بالعدل والظلم، وأمّا غيرهما فباعتبار انطباقهما عليه يتّصف بالحسن والقبح، ومع الشكّ في الحسن والقبح يرجع إلى الشكّ في العدل والظلم، ومعه لا يمكن الاستصحاب؛ لأنّ عنواني العدل والظلم من الحيثيّات التقييدية، ولو في نظر العرف.

أقول: إنّ العدل والظلم وإن كانا من الحيثيّات التقييديّة بالنسبة إلى الحكم العقلي، ولكن بالنسبة إلى الحكم الشرعي المستشكف منه لا نسلّم أن يكونا من الحيثيّات التقييديّة عند العرف، فإنّه مع الشكّ في صدق الظلم على الكذب يرى العرف أنّ الموضوع للحرمة باقٍ، ومعه يستصحب حرمته.

فتلخّص إلى هنا: أنّ الإهمال في موضوع حكم العقل أمر معقول، ومعه يمكن أن يجري الاستصحاب، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي بحيث يكون حكمه بوجود الملاك دائراً مدار جميع القيود بحيث ينتفي الحكم العقلي بانتفاء أحدها، إلّا أنّه لا يلزم من انتفاء الحكم العقلي انتفاء الحكم الشرعي، كما قد عرفت.

وملخّصه: أنّ الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي إنّما هي بحسب مقام الإثبات دون مقام الثبوت، فإنّ انتفاء بعض القيود يوجب انتفاء كاشفيّة العقل عن وجود ملاك الحكم الشرعي، ولكن لا يوجب انتفاء الحكم الواقعي بانتفاء ملاكه، بل يحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي الذي لم يدركه العقل، بل لو سلّمنا أنّ انتفاء بعض القيود يوجب انتفاء الملاك الواقعي الذي أدركه العقل، ولكن يحتمل بقاء الحكم الشرعي لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم لم يدركه العقل، فيجري الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي الشخصي لا في الملاك حتّى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، كما زعمه شيخنا الأعظم ﷺ.

إذن فما ذكره شيخنا الأعظم ـ من التفصيل بين الحكم ـ المستفاد من الدليل الشرعي وبين الحكم المستفاد من الدليل العقلي غير تامّ.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الدليل العقلي، وأمّا جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي بالحسن أو القبح عند الشكّ في مناطه، فالحقّ ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ من عدم جريان الاستصحاب فيه؛ وذلك لأجل عدم ترتّب أثر عملي على استصحابه إلّا باعتبار إرادة إثبات الحكم الشرعي من استصحابه، وهو يرجع إلى استصحاب أحد المتلازمين لإثبات الملازم الآخر، وهو من أوضح أفراد الأصل المثبت.

وهنا كلام طويل من المحقّق العراقي[1]. ملخّصه: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي إنّما هو لأجل أنّ حكم العقل بالحسن والقبح من الأحكام العقلية الوجدانيّة، ومن الواضح امتناع تطرّق الشكّ في مثل هذه الادراكات الوجدانيّة، فإنّ في باب التحسين والتقبيح العقليَّين الناشئين من إدراك العقل لا بدّ من الالتزام بالتصويب المحض، بخلاف الأحكام العقلية الاستكشافية في باب الملازمات ونحوها من الأُمور الواقعيّة، فإنّ تطرّق التخطئة والشكّ فيها لا يكون ممتنعاً، كوجود الملازمة بين الشيئين، أو استحالة شيء وإمكانه. إلى أن قال: إنّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي من باب الجزم بانتفائه عند الشكّ في الملاك لا من جهة الأصل المثبت، لاحظ كلامه.

وأمّا استصحاب الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه، والشارع بوجوبه أو حرمته، فقد ذهب شيخنا الأعظم ﷺ إلى جريان الاستصحاب فيه إذا بنينا على حجيّة الاستصحاب من باب إفادته الظنّ بالبقاء لا من باب التعبّد.

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٢٤.

. . . . . .

وأورد عليه المحقّق النائيني[١]: بأنّ هذا الكلام من الشيخ بمكان من الغرابة، بداهة أنّ الظنّ المعتبر في باب الاستصحاب على القول بإفادته الظنّ إنّما هو الظنّ النوعي لا الظنّ الشخصي، فإنّه لم يحتمل أحد اعتبار الظنّ الفعلي في جريان الاستصحاب، والظنّ المعتبر في باب الظنّ بالضرر إنّما هو الضرر الشخصي الفعلي، فإنّ العقل إنّما يستقلّ بقبح الإقدام على الضرر المظنون فعلاً، واستصحاب بقاء الضرر في السمّ لا يوجب حصول الظنّ الفعلي. إذن فالتفصيل المذكور منه ﷺ - بين كون الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ وبين كونه حجّة من باب الاخبار - غير تامّ. هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ في بقاء موضوع الحكم العقلي لبعض الأُمور الخارجية، كالشكّ في بقاء وصف الاضرار في السمّ، وأمّا إذا كان الشكّ في بقاء الموضوع لأجل انتفاء بعض الخصوصيّات التي يحتمل دخلها في موضوعيّة الموضوع، فقد عرفت من شيخنا الأعظم ﷺ عدم جريان الاستصحاب فيه، ولكن قال المحقّق النائيني بجريانه فيه إذا لم تكن الخصوصيّة من أركان الموضوع عرفاً، وإن كان من مقوّماته عقلاً؛ لأنّ المعيار هو النظر العرفي في باب الاستصحاب لا النظر الدقّي.

وقال المحقّق العراقي ﷺ[٢]: إنّ دقيق النظر يقتضي المنع من جريان الاستصحاب في المقام، وفاقاً للشيخ ﷺ؛ لأنّ الغرض من استصحاب الموضوع في مثل المقام الذي هو الشبهات الحكمية إن كان استصحابه بوصف موضوعيّته للحكم فهو يرجع إلى استصحاب حكمه؛ لأنّ وصف الموضوعيّة منتزع عن حكمه فيغني استصحاب الحكم عن استصحابه.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٦.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٢٦.

الأمر الرابع [١]: قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديري تارة، والتعليقي أُخرى، باعتبار [٢] كون القضيّة المستصحبة قضيّة

وإن كان الغرض استصحاب ذات الموضوع التي عرض عليها الحكم فهذا الاستصحاب لا يجري؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى أنّ الموضوع خصوص الواجد للقيد المحتمل دخله أو هو الأعمّ من الواجد والفاقد، فيكون استصحابه كاستصحاب الفرد المردّد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع.

وفيه: أنّه مع احتمال أن يكون القيد المحتمل دخالته في الموضوع من باب القدر المتيقّن، فيكون الموضوع باقياً عند العرف، ولا يكون مردّداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء. إذن فالحقّ هو جريان الاستصحاب في بقاء موضوع الحكم العقلي، كما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷺ[(١)].

[١] أي الأمر الرابع من الأُمور التي ينبغي التنبيه عليها.

[٢] أي إطلاق الاستصحاب التقديري، أو التعليقي، إنّما هو باعتبار كون القضيّة المستصحبة قضيّة تعليقيّة حكم فيها بوجود حكم على تقدير تحقّق أمر آخر، كالحكم بحرمة العصير العنبي، ونجاسته على تقدير غليانه، فإنّ الحكم بحرمة العصير، أو نجاسته، معلّق على الغليان؛ ولك أن تقول: إنّ الحكم بحرمة العصير، أو نجاسته، إنّما يكون على تقدير الغليان.

والحاصل: أنّ الحكم **تارة** يكون فعليّاً من جميع الجهات. **وأُخرى**: يكون فعليّاً من بعض الجهات، فيعبّر عن الثاني بالحكم التعليقي **مرّة**، وبالحكم التقديري **أُخرى**. والاستصحاب الجاري فيه يسمّى بالاستصحاب التعليقي،

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٦٩.

تعليقيّة حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربّما يتوهّم لأجل ذلك [١] الإشكال [٢] في اعتباره، بل منعه [٣] والرجوع [٤] فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك [٥]: أنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل [٦] ـ كما إذا وجب الصلاة فعلاً [٧]، وحرم العصير العنبي بالفعل في زمان، ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه [٨] ـ

وعن الأوّل بالحكم التخييري، والاستصحاب الجاري فيه يسمّى بالاستصحاب التنجيزي.

[١] أي لأجل كون القضيّة المستصحبة قضيّة تعليقيّة.

[٢] نائب فاعل لقوله: «يتوهّم»، أي يتوهّم الإشكال في اعتبار الاستصحاب التعليقي.

[٣] أي: بل يتوهّم منع اعتبار الاستصحاب التعليقي.

[٤] أي يتوهّم الرجوع في مورد الاستصحاب التعليقي إلى استصحاب آخر مخالف للاستصحاب التعليقي، وهو الاستصحاب التنجيزي، فلو اقتضى الاستصحاب التعليقي حرمة ماء الزبيب على تقدير غليانه، فلا يؤخذ به بل يؤخذ بحلّيته المتحقّقة قبل الغليان.

[٥] أي توضيح جريان الاستصحاب التعليقي وعدم جريانه.

[٦] بأن كان المستصحب أمراً فعليّاً من جميع الجهات سابقاً، ثمّ شكّ في بقائه.

[٧] بأن كانت صلاة الجمعة واجبة فعلاً، أي منجّزاً وجوبها في زمن الحضور، ويشكّ في ارتفاعه في زمن الغيبة، وكان العصير العنبي حراماً بالفعل، ثمّ شكّ في بقاء الحرمة وارتفاعها.

[٨] أي شكّ في بقاء كلّ واحد من وجوب الصلاة وحرمة العصير وارتفاعه.

وهذا [١] الإشكال في جريان الاستصحاب فيه. وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو وجوده التعليقي، مثل أنّ العنب كان حرمة مائه معلّقة على غليانه [٢]، فالحرمة [٣] ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جفّ [٤] وصار زبيباً فهل يبقى [٥] بالاستصحاب حرمة مائه المعلّقة على الغليان فيحرم [٦] عند تحقّقه أم لا [٧]؟ بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان [٨]. ظاهر سيّد [٩] مشايخنا في المناهل ـ وفاقاً لما حكاه

---

[١] أي هذا القسم من المستصحب، أعني به ما كان موجوداً في السابق ومنجّزاً لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لوجود المستصحب في السابق بوجود منجّز وشكّ في بقائه.

[٢] أي غليان مائه، فالمستصحب هي الحرمة المعلّقة على الغليان.

[٣] أي حرمة شرب ماء العنب ثابتة له على تقدير غليانه.

[٤] أي إذا جفّ العنب وصار زبيباً، فيشكّ في أنّ ماء الزبيب أيضاً إذا غلى حرام أم لا؟ كماء العنب إذا غلى، فهل يجري استصحاب الحرمة الثابتة لماء العنب إذا غلى، بأن يقال: إنّ هذا العصير لو كان عصيراً عنبيّاً لكان حراماً عند غليانه قطعاً، ولكن تبدّل حاله وصار زبيباً، فيشكّ في حرمة عصيره عند غليانه، فيستصحب الحرمة المعلّقة على الغليان من حال العنبيّة إلى حال الزبيبيّة.

[٥] أي هل يثبت بالاستصحاب حرمة ماء الزبيب المعلّقة على الغليان أم لا؟

[٦] أي يحرم ماء الزبيب عند تحقّق الغليان.

[٧] أي: أم لا يثبت بالاستصحاب حرمة ماء الزبيب عند غليانه؟

[٨] بأن يقال: إنّ ماء الزبيب قبل غليانه كان مباحاً فيشكّ في ارتفاع الإباحة بالغليان وعدمه، فيحكم بالإباحة باستصحاب الإباحة الثابتة قبل الغليان.

[٩] وهو السيّد المجاهد.

عن والده ﷺ [١] في الدرس [٢] ـ عدم اعتبار الاستصحاب الأوّل [٣]، والرجوع [٤] إلى الاستصحاب الثاني. قال في المناهل ـ في ردّ تمسّك السيّد العلّامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب [٥]، ودعوى [٦] تقديمه على استصحاب الإباحة ـ أنّه [٧] يشترط في حجيّة الاستصحاب ثبوت أمر [٨]، أو حكم وضعي [٩]، أو تكليفي [١٠] في زمان من الأزمنة قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه [١١] بسبب من الأسباب،

---

[١] وهو السيّد عليّ صاحب شرح الكبير على النافع.

[٢] خبر لقوله: «ظاهر سيّد ...»، أي ظاهر سيّد مشايخنا عدم اعتبار...

[٣] أي عدم حجيّة الاستصحاب التعليقي، وهو استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان، لما سيأتي في كلامه.

[٤] أي ظاهر سيّد مشايخنا الرجوع إلى استصحاب الحلّية المنجّزة الثابتة قبل الغليان.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «تمسّك ...»، أي تمسّك السيّد بالاستصحاب التعليقي على حرمة العصير.

[٦] أي قال في ردّ دعوى السيّد تقديمه استصحاب الحرمة على استصحاب الإباحة الثابتة قبل الغليان.

[٧] مقول لقوله: «قال في المناهل»، أي قال في ردّ تمسّك السيّد أنّه يشترط...

[٨] أي موضوع، كحياة زيد.

[٩] كطهارة المتوضّئ.

[١٠] كوجوب صلاة الجمعة.

[١١] أي في ارتفاع ما ثبت سابقاً، كالشكّ في ارتفاع وجوب صلاة الجمعة بسبب الغيبة، أو في ارتفاع الطهارة بسبب المذي، أو في حياة زيد بسبب مرضه.

ولا يكفي [١] مجرّد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل [٢]، وقد صرّح بذلك [٣] والد العلّامة ﷺ في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في المسألة [٤]، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في اعتبار تحقق المستصحب سابقاً [٥]، والشكّ [٦]

---

[١] أي لا يكفي في حجيّة الاستصحاب مجرّد كون المستصحب قابلاً للوجود بوجه من الوجوه، وتقدير من التقادير، وإن لم يكن موجوداً بالفعل، كثبوت الحرمة المعلّقة على الغليان، فإنّها غير متحقّقة فعلاً، وإنّما لها قابلية للتحقّق بسبب الغليان.

[٢] لإنتفاء شرطه، وهو كون المستصحب أمراً ثابتاً على نحو التنجيز في السابق، والمعلّق على شيء لا يكون أمراً ثابتاً بالفعل ويشكّ في بقائه كي يستصحب.

[٣] أي بالبطلان.

[٤] أي في مسألة عصير الزبيب عند غليانه، لما عرفت من أنّ الوجود التعليقي للمستصحب ليس أمراً ثابتاً كي يستصحب عند الشكّ في ارتفاعه.

[٥] أي الشرط المذكور، وهو كون المستصحب أمراً متحقّقاً سابقاً لا شبهة فيه، فإنّ الاستصحاب لا يجري عند انتفاء هذا الشرط، إلّا أنّ الكلام في الصغرى، ونحن ندّعي عدم انتفاء الشرط المذكور في الاستصحاب التعليقي، وأنّ المستصحب أمر ثابت سابقاً شكّ في ارتفاعه، كما سيتّضح.

[٦] أي كذا لا إشكال في أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب الشكّ في ارتفاع الأمر الذي كان ثابتاً سابقاً، كي يكمل ركنا الاستصحاب، فإنّه، كما عرفت سابقاً، متقوّم باليقين السابق على ثبوت شيء، والشكّ في ارتفاعه.

في ارتفاع ذلك المحقّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك [١]. ومن المعلوم [٢] أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه.

---

[١] أي لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاعه لاحقاً.

[٢] ومن هنا شرع في بيان أنّ الوجود التعليقي أيضاً أمر ثابت، فإنّه ليس داخلاً في العدم بأن يكون له شأنية الوجود، بل هو قسم من الوجود، فإنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه فإنّ الوجود التعليقي أيضاً وجود بحسبه.

وملخّص ما ذكره المصنّف من الجواب يرجع إلى وجهين:

أحدهما: منع كون المعتبر في جريان الاستصحاب وجود المستصحب في الزمان السابق بالوجود الفعلي المنجز؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه الأدلّة من العقل والنقل هو وجود شيء في السابق على نحو من أنحاء الوجود، وشكّ في بقائه على نحو وجوده الأوّل، وحينئذٍ يحكم ببقائه في زمان الشكّ فيه على نحو وجوده الأوّل، ولا ريب أنّ الوجود التعليقي ـ أعني قابلية الشيء للوجود الفعلي وصلاحيّته ـ له قسم من أنحاء الوجود في مقابل عدمه المحض، ولذا ترى أنّ التعليقات التكليفيّة والوضعيّة تحتاج في وجودها التعليقي إلى إنشاء من الحاكم، كالوصيّة المعلّقة على موت الموصي، فاحتياج الوجود المعلّق على الإنشاء دليل على كونه من قبيل الموجودات.

وثانيهما: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، وسلّمنا كون المعتبر في جريان الاستصحاب هو الوجود التنجيزي ولا يكفي الوجود التعليقي، إلّا أنّا نقول: إنّ في جميع موارد الاستصحابات التعليقيّة يكون أمر منجّز يجري فيه الاستصحاب، وهي الملازمة. وتوضيح ذلك: أنّه إذا قال الشارع: العنب يحرم ماؤه إذا غلى، يكون هناك ثلاثة أشياء: **اللّازم**، وهو حرمة ماء العنب

فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا [١]، أو بسبب الغليان، فهناك [٢] لازم، وملزوم، وملازمة. أمّا الملازمة ـ وبعبارة [٣] أُخرى: سببيّة الغليان لتحريم ماء العصير ـ فهي [٤] متحقّقة بالفعل من دون تعليق. وأمّا اللّازم

على تقدير الغليان. **والملزوم**، وهو الغليان، **والملازمة**، التي يعبّر عنها بسببيّة الغليان للتحريم. أمّا اللّازم فقد عرفت أنّ له وجوداً تقديريّاً، وأمّا الملازمة فهي أمر موجود متحقّق لا معنى للتعليق فيها؛ لأنّ مرجعها إلى سببيّة الغليان لحرمة العصير، وهي متحقّقة بالفعل، سواء كان العصير أو الغليان موجوداً أم لا، فإذا أثبتنا وجود الملازمة بالاستصحاب في الزمان الثاني، وفرضنا صدق الملزوم، يلزمه الحكم بصدق اللّازم أيضاً.

وبعبارة واضحة: أنّ الغليان حال العنبيّة كان سبباً للحرمة، فالاستصحاب يقتضي بقاء السببيّة حال الزبيبيّة أيضاً، وهذه السببيّة لم تكن معلّقة على تحقّق الغليان في الخارج حتّى يقال: إنّ استصحاب السببيّة أيضاً من الاستصحاب التعليقي، وذلك لأنّ السببيّة مستفادة من حكم الشارع بأنّ العصير يحرم إذا غلا، ومن المعلوم أنّ صدق القضيّة الشرطيّة لا يتوقّف على صدق الطرفين، فإذا ثبت أنّ الملازمة متحقّقة بالفعل، فيكون استصحاب الملازمة من قبيل الاستصحاب التنجيزي.

[١] بأن يكون الغليان شرط الحرمة، والمقتضي لها أمر آخر، أو يكون الغليان سبباً لها.

[٢] أي ففي المثال المذكور.

[٣] وبهذه العبارة يبيّن أنّ المقصود من الملازمة في المثال هي سببيّة الغليان للتحريم.

[٤] جواب لقوله: «أمّا الملازمة»، أي سببيّة الغليان لتحريم ماء العصير موجودة بالفعل، ولا تعليق فيها، وإن لم يتحقّق المقدّم والتالي، فكما أنّ سببيّة طلوع

ـ وهي الحرمة ـ فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم [١]، وهذا الوجود التقديري [٢] أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه [٣]، وحينئذٍ [٤] فإذا شككنا في أنّ وصف العنبيّة له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأي [٥] فرق بين هذا [٦]

الشمس لوجود النهار متحقّقة بالفعل وإن لم يتحقّق طلوع الشمس، ولم يوجد النهار؛ إذ تحقّق الشرطية لا يتوقّف على تحقّق الشرط والمشروط، كذلك سببيّة الغليان للتحريم لا تتوقّف على تحقّق الغليان والحرمة، فإنّها متحقّقة بالفعل، سواء تحقّق الغليان والحرمة أم لا.

[١] وهو الغليان، فوجود الحرمة أمر معلّق على وجود الغليان.

[٢] أي الحرمة المعلّقة على الغليان، وبهذا يشير المصنّف إلى الجواب الأوّل، وهو أنّ الوجود التعليقي أيضاً من قبيل الوجودات لا الأعدام.

[٣] أي الوجود التعليقي في مقابل العدم التعليقي، فإنّ الملكيّة المتوقّفة على حصول الشرط في المستقبل ليست أمراً عدميّاً، بل تكون أمراً وجودياً في مقابل عدم إنشاء الملكية ولو معلّقاً على شرط.

[٤] أي حينما ثبت أنّ الحرمة المعلّقة على الغليان موجودة بنحو من الوجود.

[٥] جواب لقوله: «فإذا»، أي إذا شككنا في أنّ وصف العنبيّة هل له دخالة في تأثير الغليان بحيث لا يكون لغليان ماء الزبيب تأثير في الحرمة، أو ليس له دخالة في تأثير الغليان، فيكون الغليان بعد الجفاف أيضاً مؤثّراً في التحريم؟ فنقول: إنّه لا فرق بين هذا...

[٦] أي بين الحكم بحرمة ماء العنب إذا صار زبيباً وغلى، إذا شكّ في بقاء الحرمة بعد صيرورته زبيباً وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب...، أنّ الحكم المنجز الثابت للعنب ـ كجواز أكله وملكيّته ـ يثبت بالاستصحاب عند الشكّ في بقائه

وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها [١] بعد صيرورته [٢] زبيباً؟ نعم، ربّما يناقش في الاستصحاب المذكور [٣]: تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب [٤].

بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، كذلك الحكم المعلّق على الغليان ـ الثابت للعنب، كحرمة شربه ـ يثبت بالاستصحاب عند الشكّ في بقائه بعد كونه زبيباً.

وبعبارة أُخرى: كما إذا شككنا في بقاء ملكيّة العنب بعد كونه جافّاً وزبيباً نجري الاستصحاب ونحكم على كونه ملكاً لمالكه، كذلك إذا شككنا في حرمة العصير عند غليانه بعد كونه جافّاً وزبيباً، نجري استصحاب الحرمة.

[١] أي في بقاء سائر الأحكام.

[٢] أي بعد صيرورة العنب.

[٣] أي استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان.

[٤] توضيح هذا الإشكال هو: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع، وفي المقام تبدّل الموضوع من العنب إلى الزبيب ربّما يقال: إنّه ليس المراد من العبارة ما هو ظاهرها من العلم بانتفاء الموضوع؛ إذ كون انتفاء العنب موجباً لانتفاء الموضوع لو كان أمراً معلوماً، لما كان الاستصحاب المذكور محلّ الكلام؛ إذ مع انتفاء الموضوع لا يقول أحد بجريان الاستصحاب، فالمراد هو انتفاء الموضوع احتمالاً، أي مرجع الشكّ في بقاء حرمة العصير فيما صار العنب زبيباً إنّما هو من جهة احتمال انتفاء الموضوع بصيرورة العنب زبيباً؛ وذلك لاحتمال مدخليّة وصف العنبيّة في الحرمة، وإلّا لم يكن منشأ للشكّ في بقاء الحرمة، وهذا الإشكال غير منحصر بالمثال، بل يجري في جميع الاستصحابات التعليقيّة. وملخّص الإشكال هو

وأُخرى بمعارضته [١] باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه [٢] عليه بمثل الشهرة والعمومات [٣]. لكنّ الأوّل [٤] لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر،

أنّه مع انتفاء وصف العنبية لا يحرز بقاء الموضوع، ومع عدم إحرازه لا يجري الاستصحاب.

[١] أي يناقش الاستصحاب التعليقي تارة أُخرى بأنّه معارض باستصحاب الإباحة. وملخّص الإشكال: هو أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب، مثلاً، وإن كان حرمة مائه بعد الغليان لكن مقتضى الاستصحاب التنجيزي حلّيته، فإنّه كان حلالاً قبل الغليان، ونشكّ في بقاء حلّيته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيقع التعارض بين الاستصحابين، فيسقطان.

[٢] أي: بل يُرجّح استصحاب الإباحة على الاستصحاب التعليقي بمثل الشهرة؛ إذ المشهور ملتزمون بعدم نجاسة ماء الزبيب بالغليان وحلّية شربه، فاستصحاب الحلّية موافق للمشهور، وموافقتهم من المرجّحات.

[٣] أي ترجيح استصحاب الإباحة على استصحاب الحرمة التعليقي بمثل العمومات؛ إذ هو موافق للعمومات الدالّة على إباحته، سواء أراد بها العمومات الاجتهادية كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٢]، فتأمّل.

أم العمومات الفقاهية، مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

[٤] أي النقاش الأوّل لا اختصاص له باستصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان، بل يجري في استصحاب الأحكام المنجّزة المترتّبة على العنب أيضاً بعد

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) البقرة: ٢٩.

والثاني [١] فاسد؛ لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان، فالتحقيق: أنّه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره ـ من حيث الأخبار، أو من حيث العقل ـ بين [٢]

صيرورته زبيباً.

وبعبارة أُخرى: أنّ ما ذكر من انتفاء الموضوع بانتفاء العنبيّة إن كان مانعاً عن جريان استصحاب الأحكام الثابتة للعنب على تقدير دون آخر كان مانعاً عن جريانه في الأحكام الثابتة بالفعل أيضاً، والفرق تحكم. وبالجملة لا فرق في باب الاستصحاب بين الأحكام التنجيزية المترتّبة على الموضوع، والأحكام التعليقيّة المترتّبة عليه، فإنّ تغيّر الموضوع في الآن الثاني مانع عن التمسّك بالاستصحاب التعليقي والتنجيزي معاً، ولا اختصاص للإشكال الأوّل بالاستصحاب التعليقي.

[١] أي النقاش الثاني فاسد. وجه الفساد هو: أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي؛ لأنّ الشكّ في الحلّية والحرمة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في أنّ الحرمة المجعولة للعنب بعد الغليان هل هي مختصّة بحال كونه عنباً فلا تشمل حال صيرورته زبيباً، أم هي مطلقة؟ فإذا حكم بكونها مطلقةً للاستصحاب التعليقي لم يبق شكّ في حرمته الفعليّة ليجري فيها الاستصحاب التنجيزي.

[٢] متعلّق بقوله: «فرق»، أي لا يعقل فرق بين أنحاء الوجودات في المستصحب، فالاستصحاب يجري، سواء كان المستصحب موجوداً منجّزاً أو معلّقاً، فالمستصحب المتحقّق الفعلي كالمستصحب التقديري، وسواء كان الاستصحاب حجّة من باب الاخبار أو من باب العقل، أي من باب إفادته الظنّ.

أنحاء تحقّق المستصحب، فكلّ نحو [١] من التحقّق ثبت للمستصحب وشكّ في ارتفاعه [٢]، فالأصل بقاؤه [٣]، مع أنّك [٤] عرفت: أنّ الملازمة وسببيّة الملزوم [٥] للّازم موجود [٦] بالفعل، وجد اللّازم أم لم يوجد [٧]؛ لأنّ صدق الشرطية لا يتوقّف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب [٨] غير متوقّف على وجود الملزوم. نعم [٩]، لو أُريد إثبات وجود

---

[١] أي كلّ قسم من أقسام الوجود الذي ثبت سابقاً للمستصحب لو شكّ في بقائه يجري فيه الاستصحاب.

[٢] أي في ارتفاع ما ثبت تحقّقه بنحو من أنحاء التحقّق.

[٣] أي بقاء المستصحب. هذا أحد الجوابين. وملخّصه: عدم اعتبار التحقّق الفعلي في المستصحب، وكفاية الوجود التقديري أيضاً.

[٤] هذا إشارة إلى الجواب الثاني. وملخّصه: أنّ المستصحب هنا سببيّة الغليان للتحريم، والملازمة بينهما، وهي موجودة بالفعل.

[٥] أي سببيّة الغليان للتحريم.

[٦] خبر لقوله: «إنّ الملازمة». وكان الأنسب أن يذكر «موجودة».

[٧] قال رحمة الله: الصواب وجد الملزوم أم لم يوجد، ويرشد إلى ذلك تعليله بقوله: «لأنّ صدق الشرطية...». وملخّص الكلام: أنّ الملازمة والسببيّة بينهما موجودة وإن لم يتحقّق الغليان ولا التحريم، فإنّ الملازمة بين طلوع الشمس والنهار موجودة في قولنا: «كلّما طلعت الشمس فالنهار موجود»، وإن لم تطلع الشمس ولم يوجد النهار.

[٨] أي استصحاب الملازمة غير متوقّف على وجود الغليان، بل يجري قبل الغليان ويترتّب عليه الحرمة على تقدير وقوعه.

[٩] هذا استدراك عمّا ذكره من أنّ الحرمة المعلّقة تثبت باستصحاب سببيّة الغليان. وملخّصه: أنّ ما ذكرنا من استصحاب الملازمة والسببيّة إنّما ينفع

الحكم [١] فعلاً في الزمن الثاني [٢] اعتبر إحراز الملزوم [٣] فيه؛ ليترتّب عليه [٤] بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشكّ [٥] في وجود الملزوم في الآن اللّاحق؛ لعدم تعيّنه، واحتمال مدخليّة شيء [٦] في تأثير ما يتراءى أنّه ملزوم [٧].

لإثبات الحرمة المعلّقة، وأمّا لو أُريد إثبات الحرمة الفعلية فلا يكفي استصحاب الملازمة؛ إذ لا يترتّب عليه وجود الحرمة الفعلية، وإنّما هي تترتّب على إحراز الغليان بالفعل.

[١] أي الحرمة الفعلية.

[٢] أي في زمن الشكّ في بقاء الحرمة الفعليّة.

[٣] الذي هو سبب للحرمة، وهو الغليان.

[٤] أي يترتّب على الملزوم لازمه، وهو الحرمة بحكم الاستصحاب، فإنّ استصحاب الملازمة لا يترتّب عليه نجاسة ملاقيه فعلاً، بل هي مترتّبة على إحراز الملزوم فعلاً وهو الغليان.

[٥] كما إذا غلى العصير بنفسه، أو بالشمس، وشكّ في أنّ الغليان بالنار موجب للحرمة أيضاً، أم يختصّ بالغليان بنفسه؟ فإنّ استصحاب الملازمة هنا لا ينفع لإثبات الحرمة الفعلية؛ لأنّه لا يثبت كون الغليان بالنار أيضاً شرطاً للحرمة، فلا بدّ للحكم بترتّب اللّازم على ملزومه فعلاً ـ أي ترتّب الحرمة على الغليان فعلاً ـ من إثبات وجود الملزوم في الخارج، بأن يثبت أنّ السبب للحرمة هو مطلق الغليان، أو الغليان بالنار، كي يحكم بترتّب الحرمة الفعلية عليه.

[٦] كوصف كون الغليان بنفسه، فإنّه يحتمل أن يكون دخيلاً في تأثير الملزوم، وهو الغليان في الحرمة، ومع هذا الاحتمال لا يكون استصحاب الملازمة مثبتاً لحرمة العصير عند غليانه، فإنّ الحكم بالحرمة الفعليّة متوقّف على إحراز الملزوم والسبب.

[٧] كالغليان.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ هو حجيّة الاستصحاب التعليقي بدعوى: أنّه لا يعتبر في جريان الاستصحاب وجود المستصحب سابقاً بالوجود الفعلي المنجّز، بل يكفي تحقّقه سابقاً بنحو من التحقّق، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا اعتبار الوجود الفعلي للمستصحب سابقاً فنقول: إنّه متحقّق بالفعل في المقام، وهو نفس الملازمة، وتبعه في ذلك عدّة من الأكابر، كصاحب الكفاية والمحقّق العراقي، وخالفه في ذلك عدّة من الأعاظم، كالمحقّق النائيني والأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ وغيرهم، وفصّل في ذلك جماعة، كالسيّد اليزدي والمحقّق الإصفهاني وغيرهما، ففي المسألة أقوال ثلاثة. والحقّ عندنا هو القول الثاني، وقبل بيان الحقّ في المسألة لا بدّ لنا من تقديم أُمور كي تساعدنا في تبيين المراد:

الأمر الأوّل: أنّ الحكم **تارةً** يكون فعليّاً من جميع الجهات، ويعبّر عنه بالحكم التنجيزي، **وأُخرى** يكون فعليّاً من بعض الجهات دون بعض، ويعبّر عنه بالحكم التعليقي، والاستصحاب الجاري فيه يسمّى استصحاباً تعليقيّاً بهذه المناسبة.

الأمر الثاني: أنّ الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي وعدمه إنّما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية الإلٰهيّة التنجيزيّة. وأمّا على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب فيها لابتلائه بالمعارض دائماً فلا مجال لهذا البحث.

الأمر الثالث: أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على أقسام:

منها: أن يكون أخذ العناوين في موضوعات الأحكام لأجل الإشارة إلى حقيقة المعنون، والموضوع الحقيقي لها هو ذات المعنون من دون دخل للعنوان في ثبوت الحكم بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدالّ على الحكم أنّه ثابت لهذا

الموضوع مع تبدّل عنوانه بعنوان آخر، فإنّ العرف يفهم من الأدلّة الدالّة على حلّية أكل الحنطة، مثلاً، أنّ الحلّية ثابتة للحنطة، ولو مع تبدّل عنوانها إلى الخبز، ففي مثل ذلك لا يشكّ في الحلّية مع تبدّل عنوانها كي يحتاج إلى الاستصحاب.

ومنها: أنّ تؤخذ العناوين في موضوعات الأحكام على نحو الموضوعيّة، بحيث يفهم العرف من الدليل الدالّ على الحكم أنّه يدور مدار صدق العنوان المأخوذ في الموضوع، فيرتفع بارتفاعه، كحرمة الخمر فإنّها تدور مدار صدق هذا العنوان، ففي هذا القسم أيضاً لا مجال للاستصحاب؛ للقطع بارتفاع الحكم بعد تبدّل العنوان المأخوذ في الموضوع.

ومنها: أن لا يفهم العرف من الدليل أنّ العناوين هل مأخوذة في موضوعات الأحكام على نحو الإشارة إلى حقيقة المعنون؟ أو أنّها مأخوذة على نحو الموضوعيّة؟ فيشكّ في بقاء الحكم بعد تبدّل العنوان، كالتغيّر المأخوذ موضوعاً لنجاسة الماء، فإنّه لا يعلم بأنّ النجاسة تدور مدار التغيّر حدوثاً وبقاءً أو أنّها باقية بعد زوال التغيّر أيضاً؟ وهذا القسم هو محلّ الكلام في جريان الاستصحاب وعدمه.

الأمر الرابع: أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا من الأُمور المذكورة أنّ تمثيلهم للاستصحاب التعليقي بماء الزبيب غير صحيح؛ إذ المأخوذ في موضوع الحرمة هو عنوان العصير العنبي، وهو الماء المخلوق في ذاته بقدرة الله تعالى، فإنّ العصير عبارة عمّا يعصر من الشيء، والمفروض أنّه صار زبيباً، فإنّه بعد جفافه وصيرورته زبيباً لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعاً للحرمة بعد الغليان، وعصير الزبيب ليس هو العصير العنبي، بل هو ماء آخر خارج عن حقيقته، وصار حلواً بمجاورته مع الزبيب، فموضوع الحرمة غير باقٍ ليكون الشكّ شكّاً في بقاء حكمه، وقد عرفت أنّ من شرائط جريان الاستصحاب بقاء موضوعه، ومع العلم بالارتفاع يعلم بارتفاع حكمه، فلا موضوع للاستصحاب.

الأمر الخامس: أنّ اعتبار الاستصحاب التعليقي، وعدم اعتباره مبنيّ على أنّ القيود المأخوذة في الحكم هل هي راجعة إلى نفس الحكم ـ من دون دخالة لها في الموضوع؟ فعلى هذا يكون الموضوع غير معلّق على شيء، وإنّما يترتّب عليه حصّة خاصّة من الحكم عند تحقّقه، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي لإثبات الحكم التعليقي؛ إذ بعد ثبوت الموضوع يترتّب عليه حكمه الفعلي ـ أو راجعة إلى الموضوع، فعلى هذا يكون الموضوع مركّباً من العصير وغليانه، فإنّ فعليّة الحكم في هذا الفرض متوقّفة على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه وشرائطه، فبإنتفاء أحد أجزاء الموضوع ينتفي الحكم قطعاً، ومعه لا موضوع للاستصحاب. وأمّا الصغرى فقد حقّق في مبحث الواجب المشروط بأنّ الظاهر من القيود رجوعها إلى الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام، ولعلّ وجود هذا الإشكال في ذهن شيخنا الأعظم ﷺ صار منشأً لأن يذهب إلى إجراء الاستصحاب التنجيزي في نفس السببيّة، كما سيأتي توضيحه.

وهذا الذي ذكرناه من المعيار لجريان الاستصحاب التعليقي وعدمه إنّما هو ما ذكره المحقّق النائيني والأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ في الأُصول، وأمّا الأُستاذ الأعظم فقد ذكر لعدم جريان الاستصحاب المذكور في التنقيح في مبحث العصير العنبي وجهاً آخر، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر السادس: أنّ الشكّ في بقاء الحكم الكلّي يتصوّر على وجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الكلّي في مرحلة الجعل، والشكّ في بقائه وارتفاعه في هذه المرحلة لا يتحقّق إلّا بالشكّ في نسخه، كما إذا شكّ في نسخ الحكم الكلّي المجعول على موضوعه.

الوجه الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الكلّي المتعلّق على موضوعه المقدّر وجوده لا لأجل النسخ بل لأجل تغيّر بعض حالات الموضوع كما لو شكّ

في بقاء النجاسة في ماء متغيّر زال عنه التغيّر من قِبل نفسه ، وهذا القسم من الاستصحاب هو الذي يحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكمية ، فإنّ الماء المتغيّر وإن لم يكن موجوداً في ظرف شكّ المجتهد أصلاً فضلاً عن زوال تغيّره ، إلّا أنّ المجتهد الناظر إلى استنباط الأحكام يقدّر ما هو كذلك ، فيشكّ في بقاء حكمه بعد فرض ثبوته ، فيفتي بالنجاسة من جهة الاستصحاب ، والفرق بين هذا الوجه من الاستصحاب الكلّي ، والوجه الأوّل هو : أنّه في الوجه الأوّل لا يتوقّف حصول الشكّ في بقاء الحكم الكلّي على فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته ؛ لأنّ نسخ الحكم وعدمه لا يتوقّف على فرض وجود الموضوع ، وأمّا الشكّ في بقاء الحكم الكلّي في الوجه الثاني لا يمكن إلّا بعد فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته ، بداهة أنّه لولا فرض وجود الماء المتغيّر بالنجاسة وزوال التغيّر عنه بنفسه لا يعقل الشكّ في بقاء نجاسته ، وعلى أي حال فلا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا الوجه أيضاً .

الوجه الثالث : أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الكلّي المترتّب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه ، وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر ، كما إذا شكّ في بقاء الحرمة المترتّبة على العصير العنبي على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه ، فيستصحب بقاء حرمة شربه على تقدير غليانه ، ويترتّب عليه نجاسة عصير الزبيب عند غليانه ، بدعوى : أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات الموضوع لا من أركانه ، والأقوى عدم جريان الاستصحاب في هذا الوجه ؛ لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط ، والموضوع للحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّباً من جزئين : العنب ، والغليان ، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ، ومع عدم فرض وجود

. . . . . .

الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم في محلّه من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود، وتقرّر في الوعاء المناسب له. فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر، والأثر المترتّب على أحد جزئي المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى أمر عقلي مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ ملخّص ما ذكره المحقّق النائيني[1] ومن تبعه في إثبات عدم حجيّة الاستصحاب التعليقي في الكتب الأُصولية، هو أنّ الاستصحاب في إبقاء الحكم الكلّي إنّما يجري فيما لو شكّ في بقائه، إمّا من جهة احتمال نسخه، وإمّا من جهة الشكّ في بقائه بعد فعليّته وتحقّق موضوعه بتبدّل حالاته، وليس جريان الاستصحاب في بقاء حرمة العصير العنبي من قبيل الأوّل ولا من قبيل الثاني؛ إذ الحكم المجعول للعصير العنبي لا يحتمل نسخه حتّى يستصحب، كما هو المفروض، وليس الشكّ في بقائه بعد فعليّته كي يستصحب؛ إذ المفروض أنّ الحكم يكون فعليّاً بعد تحقّق موضوعه، وهو الغليان في المقام، والمفروض أنّه لم يتحقّق، فلا يمكن أن يكون الحكم فعليّاً قبل تحقّق موضوعه، فأيّ شيء يستصحب.

وإن شئت فقل: إنّ الاستصحاب **إمّا** يجري في بقاء الجعل، وهو مقطوع البقاء؛ إذ لا يحتمل نسخه.

وإمّا يجري في بقاء المجعول، والمفروض أنّ موضوع الحكم لم يتحقّق، فكيف يكون المجعول متحقّقاً قبل تحقّق موضوعه كي يستصحب. إذن فلا معنى

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧١.

لاستصحاب الحكم التقديري.

وقال صاحب الكفاية ﷺ تبعاً لشيخنا الأعظم ﷺ بتوضيح منّا: أنّ ما ذكره بعض بعض في بعض الكلمات، كسيّد المناهل وغيره ـ من أنّ الحكم التكليفي لا وجود له قبل وجود ما علّق عليه من غليان عصير العنب فلا يقين بحدوثه كي يستصحب ـ فاسد؛ لأنّ الحكم الكلّي بوجوده الفعلي لا وجود له، لا أنّه لا وجود له أصلاً ولو بنحو التعليق، وهذا الوجود التعليقي أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه، ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، والعنب قبل غليانه وإن لم يكن معروضاً للحرمة الفعلية؛ لعدم تحقّق قيد الموضوع، إلّا أنّه معروض للحرمة التقديريّة؛ لأنّه يصدق على العنب عند وجوده قبل غليانه أنّه حرام على تقدير الغليان، فالحرمة التقديرية ثابتة للعنب قبل غليانه، فيشكّ في بقائها عند صيرورة العنب زبيباً، فيستصحب الحرمة التقديرية.

والجواب عنه: **أوّلاً**: أنّ الحرمة التقديرية ليس لها معنى محصّل في المقام، إلّا أن يرجع إلى الحكم الإنشائي، وهو وإن كان متصوّراً في حدّ نفسه، إلّا أنّه لا يشكّ في بقائه كي يستصحب.

وثانياً: ما أجاب عنه المحقّق النائيني[1]، بأنّ الحرمة التقديرية في العنب غير المغلي ليست إلّا عبارة عن أنّ العنب لو ضمّ إليه الغليان لترتّب عليه النجاسة، وقد عرفت أنّ هذه القضيّة التعليقيّة عقلية، مقطوعة البقاء، ولا موضوع للاستصحاب فيها.

وبعبارة واضحة: أنّ ثبوت الحرمة على تقدير الغليان للعنب ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم الشرعي، بل هو من جهة حكم العقل بأنّه متى وجد جزء

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٢.

الموضوع المركّب ، فلا محالة تكون فعليّة الحكم متوقّفة على ثبوت جزء آخر ، ثمّ قال في توضيح ذلك : انّا قد ذكرنا في مبحث الواجب المشروط أنّ كلّ شرط يكون لا محالة مأخوذاً في موضوع الحكم ، كما أنّ كلّ موضوع يكون شرطاً في الحقيقة ، فقولنا : « يحرم العنب إذا غلى » عبارة أُخرى عن قولنا : « العنب المغليّ حرام » ، وكذا قوله : « العنب المغلي حرام » عبارة أُخرى عن قوله : « يحرم العنب إذا غلى » ولهذا الحكم ثبوتان حقيقيّان في عالم التشريع :

أحدهما : ثبوته في مرحلة الجعل مع قطع النظر عن وجود العنب في الخارج ، والرافع للحكم في هذه المرحلة ليس إلّا النسخ .

ثانيهما : ثبوته الخارجي بفعليّة تمام موضوعه ، أعني به وجود العنب وغليانه ، ومع انتفاء أحد قيود الموضوع يستحيل فعلية الحكم ، وإلّا لزم الخلف ، والمفروض في المقام عدم الشكّ في ارتفاع الجعل بالنسخ ، وعدم الحكم الفعلي كي يشكّ في بقائه ويستصحب ، وليس للحكم بثبوت ثالث كي يكون هو المستصحب ، فأين الحكم الشرعي المتيقّن السابق كي يستصحب عند الشكّ في بقائه .

وأمّا الحرمة التقديرية فهي حكم عقلي مقطوع البقاء ، فإنّ الحكم الشرعي إذا كان مترتّباً على موضوع مركّب ، فالعقل يحكم عند وجود جزء منه بكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الجزء الآخر ، وهذا الثبوت عقليّ محض ، وغير قابل للاستصحاب أصلاً . هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به على القول الثاني الذي ذهب إليه المحقّق النائيني وغيره ، الذي اخترناه ، وهو عدم حجيّة الاستصحاب التعليقي .

وأورد عليه بإيرادات :

الايراد الأوّل : ما ذهب إليه المحقّق العراقي ﷺ[1] حيث قال : إنّ الأقوى جريان

(١) نهاية الأفكار ٤ : ١٦٢ .

الاستصحاب التعليقي ، ورتّب ذلك على تقدير أُمور:

وقال في الأمر الثاني: أنّ القيود **تارةً** تكون راجعة إلى الحكم ، فتكون دخيلة في أصل الاحتياج إلى الشيء ، واتّصافه بكونه ذا مصلحة .

وأُخرى: تكون راجعة إلى موضوع الحكم ، فإنّها تكون دخيلة في وجود الفعل المشتمل على المصلحة ، ولو ثبت قيد للحكم فهو لا يصلح أن يرجع إلى كونه قيداً للموضوع ؛ لاستحالة تقييد الموضوع بما هو علل حكمه . نعم ، تقييد الحكم بقيد يوجب تضييقاً قهرياً في موضوعه ، ولكنّه غير تقييده به . إذن فإرجاع القيود المأخوذة في مفاد الخطاب إلى موضوعه ، كما عن المحقّق النائيني ، غير تامّ .

ويرد عليه: أنّه بعد تسليم تضييق الموضوع يكون الموضوع هو المقيّد ، فلا يكون محقّقاً قبل تحقّق القيد الراجع إلى الحكم ، فإذا لم يكن الموضوع محقّقاً فلا يكون الحكم الفعلي محقّقاً كي يستصحب ، وتكون النتيجة ما ذكره المحقّق النائيني .

أضف إليه أنّ الاستحالة المدّعاة لم تثبت عندنا .

الايراد الثاني ما ذكره المحقّق العراقي أيضاً: من أنّ حقيقة الأحكام التكليفية عبارة عن الإرادة التشريعيّة المبرزة بأحد مظهراتها ، وأنّ عنوان مثل البعث والتحريك والإيجاب والوجوب وغيرها من العناوين منتزعة من مقام إبراز الإرادة ، ولذا قلنا إنّ الأحكام التكليفيّة أجنبيّة عن الجعليّات المتصوّرة في باب الأوضاع ، وقد انقدح ممّا ذكرنا أنّ ما اشتهر في بعض الأذهان من أنّ القضايا الشرعيّة من سنخ القضايا الحقيقية التي تكون فرض وجود الموضوع موجباً لفرض وجود محموله ، فلا يكون المحمول فعليّاً إلّا في ظرف فعليّة موضوعه بقيوده ممّا لا أساس له ؛ لأنّ القضايا الحقيقية المصطلحة إنّما تصحّ في مثل الأحكام الوضعيّة والأعراض الخارجية التي يكون الخارج فيها ظرفاً للعروض والاتّصاف ، وأمّا الأوصاف

الوجدانيّة التي تكون ظرف عروضها هو الذهن ،كالإرادة والكراهة والحبّ والبغض ، والتمنّي ونحوها ، فإنّها من جهة قيامها بالوجودات الذهنية لا تحتاج في فعليّتها بأيّ نحو يكون لها من التعلّق إلى وجود متعلّقاتها في الخارج ، ولذا قلنا : إنّ معروضات تلك الصفات الوجدانية طرّاً لا يكون إلّا الصور الذهنية ، فانية في الأُمور الخارجية ، على وجه لا يلتفت إلى ذهنيّتها ، فالمبرز بالخطاب التكليفي الذي هو روح الحكم فعلي دائماً حتّى في القضايا الشرطية ، فإنّ الاشتياق فيها أيضاً فعلي ، ومرجع الشرط فيها ليس إلى اشتياق تقديري موجود بوجوده الفرضي ، بل إلى اشتياق فعلي منوط بوجود الشيء في فرض الأمر ولحاظه في حال الإنشاء ، وعلى هذا فلا قصور في جريان الاستصحاب التعليقي فيها قبل حصول المعلّق عليه ، غاية الأمر أنّه لا أثر له إلّا في ظرف وجود المنوط به خارجاً ، الذي هو ظرف محرّكية الخطاب ، وذلك لا يمنع من جريان الاستصحاب بعد تماميّة أركانه ، وهو اليقين بوجود المستصحب سابقاً ، والشكّ في بقائه ، وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام المحقّق النائيني ﷺ[1] من أنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون فعليّاً بوجود موضوعه ، والقيود وإن كانت ظاهراً راجعة إلى الحكم ، إلّا أنّ القيود كلّها ترجع إلى الموضوع . وجه الفساد هو أنّا نمنع أن يرجع شرائط الحكم في القضايا المشروطة إلى كونها قيوداً للموضوع بحسب اللب ، بل الموضوع في هذه القضايا هو الذات المجرّدة عن القيد ، غايته على نحو لا إطلاق لها ولا تقييد . هذا **أوّلاً**.

وفيه : أنّ ما ذكره مبنيٌّ على أن تكون حقيقة الأحكام هي الإرادة المبرزة ، ولكنّها ليست كما ذكره ، بل هي أُمور اعتبارية ،كالملكيّة ،كما حقّق في محلّه . إذن فما ذكره باطل مبنىً ، وأمّا ما ذكره من أنّ القيود في القضيّة الشرطية لا ترجع إلى الموضوع

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٠.

فلم يثبت عندنا استحالته، وهو ملتزم بتضييق الموضوع قهراً، فمعناه أنّ الموضوع ليس الذات المجرّدة عن القيود؛ إذ لو كان الموضوع هو الذات المجرّدة فكيف يحصل له التضييق بعد رجوع القيد إلى الحكم.

وثانياً: أنّه قال: لو سلّمنا أنّ قيود الحكم ترجع إلى الموضوع، ولكن نمنع عدم فعليّة الحكم قبل فعليّة وجود موضوعه بجميع أجزائه وشرائطه، كما عرفت.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ ما ذكره مبني على مبناه في حقيقة الحكم، وقد عرفت فساده.

وثانياً: أنّه بعد تسليم رجوع القيد إلى الموضوع أنّ فعليّة الحكم قبل فعليّة الموضوع خلف.

وثالثاً: أنّه قال: بناءً على اعتبار كون المستصحب فعليّاً يلزم المنع عن الاستصحاب في الأحكام الكلّية أيضاً قبل وجود موضوعاتها، فيما لو شكّ فيها لأجل احتمال نسخ، أو تغيّر بعض حالات الموضوع، كإجراء المجتهد الاستصحاب، فيما لو شكّ في بقاء النجاسة مع أنّ المستشكل المذكور وهو المحقّق النائيني ملتزم بجريانه في الأحكام الكلّية قبل وجود موضوعاتها.

وفيه: أنّه لم يظهر من كلامه أنّه يقول باعتبار كون المستصحب حكماً فعليّاً، بل هو يقول بأنّ الاستصحاب في مورد الشكّ في الجعل، وكذا استصحاب المجعول في موارد تغيّر بعض حالات الموضوع يجريان، وأمّا في المقام فالحكم الإنشائي الذي يمكن جريان الاستصحاب فيه لا شكّ في بقائه لعدم احتمال نسخه، وأمّا إجراء المجتهد الاستصحاب في الحكم الكلّي قبل أن يتحقّق موضوعه خارجاً فلا يصلح أن يكون نقضاً على المحقّق النائيني؛ إذ هو لا يقول إنّ الحكم الكلّي المتعلّق على الموضوع المفروض وجوده لا يكون قابلاً للاستصحاب، بل يقول ليس هو المشكوك في المقام، فما هو المشكوك في المقام - وهو الحكم العقلي - غير متحقّق؛ وذلك لعدم تحقّق موضوعه، وما هو محقّق في المقام وهو الحكم

الإنشائي، لا شكّ في بقائه كي يستصحب. **إذن** فما ذكره ﷺ من النقض على المحقّق النائيني غير تامّ.

ورابعاً: أنّه قال: لو سلّمنا أنّ الحكم المعلّق حكم تقديري، ولكن نقول: إنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في الحرمة التعليقية الثابتة للعنب قبل الغليان، فإنّه يصدق عليه أنّه يحرم على تقدير غليانه، وبعد صيرورته زبيباً يشكّ في بقاء تلك القضية التعليقية بحالها، فيستصحب؛ إذ لا قصور في أدلّته من الشمول لمثل هذا الفرض.

وقد ظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه سابقاً من أنّ الحرمة التقديريّة إمّا ترجع إلى الحكم الإنشائي، وإمّا إلى الملازمة العقليّة، فعلى كلا التقديرين لا يشكّ في بقائه كي يستصحب.

الايراد الثالث: أيضاً ماذكره المحقّق العراقي[1] بأنّ ما أورده المحقّق النائيني ـ من أنّ المستصحب على هذا ليس شرعيّاً كي يجري فيه الاستصحاب، بل هو حكم عقلي؛ لأنّ القضيّة التعليقية عبارة عن الملازمة بين وجود الموضوع وحكمه، فهي اعتبار عقلي منتزع من جعل الشارع الحرمة على العنب المغلي ـ مدفوع بأنّه يكفي في جريان الاستصحاب مجرّد كون المستصحب أمره بيد الشارع رفعاً ووضعاً، ولو بتوسيط منشأه، والمفروض في المقام كذلك؛ إذ لولا جعل الشارع لم يعتبر العقل الملازمة بين الحكم وموضوعه، وكذا ما ذكره ـ من أنّ الملازمة إنّما هي بين الحكم وتمام الموضوع ولا يعقل الشكّ في بقائها إلّا من جهة الشكّ في النسخ، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ الذي لا إشكال فيه ـ مدفوع بأنّ المقطوع هو الحكم الثابت للذات في حال العنبيّة، وأمّا في حال الزبيبيّة فهو مشكوك، والمستصحب هو هذا

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٥٨.

هذا الحكم الفرضي الثابت للذات في حال العنبيّة ، وبقاؤه مشكوك لا مقطوع .

والجواب عنه : أنّ منشأ انتزاع الحكم العقلي ليس إلّا الحكم الإنشائي ، وهو ليس مشكوك البقاء كي يجري الاستصحاب فيه ، وكذا ليس الحكم العقلي المنتزع منه مشكوك البقاء ، وليس وراءه حكم شرعي يستصحب ، أمّا الفعلي فلإنتفاء موضوعه ، وأمّا التقديري فليس بحكم إلّا أن يرجع إلى حكم إنشائي وهو ليس بمشكوك ، فأين يجري الاستصحاب .

وما ذكره من كون الملازمة مشكوكة البقاء فنقول : إنّه في حال الزبيبيّة تكون الملازمة بين أيّ شيئين ؟ فإنّ الملازمة بين حرمة العصير الفعليّة والغليان ثابتة ، حتّى بعد كونه زبيباً ، وليست هي مشكوكة كي يجري فيها الاستصحاب . نعم ، الحرمة الفعليّة بعد كونه زبيباً مشكوكة ، إلّا أنّه يشكّ في الحدوث ؛ إذ لم تكن محقّقة سابقاً كي تستصحب ، والحرمة الإنشائيّة لم تكن مشكوكة الارتفاع ، فأين يجري الاستصحاب ؟

وإن شئت فقل : إنّه بعد تبدّله إلى الزبيب إن صدق على مائه ماء العنب فالملازمة بين الحرمة والغليان قطعيّة ، حتّى في حال كونه زبيباً . وإن لم يصدق عليه ماء العنب ، بل يكون ماء آخر يكون من باب إسراء الحكم التعليقي من موضوع إلى موضوع آخر ، وقد عرفت فساده .

فتلخّص : أنّ الإشكالات الواردة من المحقّق العراقي غير تامّة .

الايراد الرابع : ما ذكره السيّد الحكيم ﷺ[1] : من أنّ إرجاع القضايا الشرطيّة إلى القضايا الحملية ـ للبرهان القائم على أنّ موضوعات الأحكام علل تامّة لها ـ لو تمّ في نفسه لا يتّضح ارتباطه بما نحن فيه ضرورة أنّ المدار في صحّة جريان الاستصحاب

(١) المستمسك ١ : ٤١٧ .

على المفاهيم التي هي مفاهيم القضايا الشرعية، لا ما تؤول إليها بحسب اللب، ولذا جرى استصحاب رمضان عند الشكّ في هلال شوّال لو قال: إنّه إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم، وأمّا إذا قال: «وجب الصوم في شهر رمضان» فلا يجدي استصحاب بقاء رمضان في وجوب صوم يوم الشكّ؛ لأنّه لا يثبت كون الزمان المعيّن من شهر رمضان. مع أنّه في لبّ الواقع يرجع الأوّل إلى الثاني، وبالعكس، فالمدار في صحّة الاستصحاب على ما هو مفاد القضيّة الشرعية، سواء كان هو الموافق للقضيّة النفس الأمرية، أم اللّازم لها، أم الملازم لها.

وملخّص الكلام: أنّه إن كان مراد المحقّق النائيني أنّ معنى القضيّة الشرطيّة هو معنى القضية الحملية فذلك خلاف الظاهر، وإن كان مراده أنّ القضيّة الشرطية معناها في اللب والواقع موافق للقطعيّة.

ويرد عليه بوجهين: **الأوّل**: أنّ جعل المفاهيم الشرعية في مقابل اللّب والواقع غير تامّ، فإنّه بعد تسليم أنّ مفاد القضيّة الشرطيّة مطابق للقضيّة الحملية بحسب اللّب والواقع يكون المفهوم الشرعي والمراد الجدّي هو ما يستفاد من اللفظ بحسب اللّب والواقع بانضمام القرائن الداخلية والخارجية، وقد يستفاد من اللفظ بحسب اللّب والواقع أنّ الموضوع للحكم هو الموضوع المركّب على نحو التقارن، فيجري الاستصحاب فيه، وقد يستفاد منه أنّه المركّب على نحو الاتّصاف، فلا يجري الاستصحاب فيه، وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مراد الشارع في قولهم: «صم شهر رمضان» مغاير لمراده في قوله: «إذا وجد شهر رمضان وجب الصوم»، فإنّ اختلاف الظهور دليل على اختلاف المراد الجدّي، فإنّ الظواهر حاكيات عن المرادات الجدّية للشارع، فإذا تأمّلت في كلامه ﷺ ترى أنّه خلط بين المراد الجدّي وبين ملاكات الأحكام، ولذا قال: «إنّ المذكور قد يكون في لسان الأدلّة أنّ النجاسة منوطة بالغليان، ولكن إذا تدبّرنا قليلاً علمنا أنّ الغليان ليس هو المنوط به النجاسة، بل هو

عبارة عن الإسكار... ، لاحظ كلامه.

الثاني: ما أورده الأُستاذ الأعظم ﷺ في التنقيح[1] بأنّ رجوع كلّ شرط إلى الموضوع وإن كان صحيحاً كما برهن عليه شيخنا الأُستاذ، إلّا أنّ عدم جريان الاستصحاب التعليقي ليس لأجل هذا حتّى يقال: إنّ رجوع الشرط إلى الموضوع أمر دقّي فلسفي، والمدار في جريان الاستصحاب إنّما هو على المفاهيم العرفية المستفادة من القضايا الشرطيّة، ومن الواضح أنّ الشرط بمفهومه العرفي يغاير الموضوع، وحيث إنّ الموضوع باقٍ بالنظر العرفي فلا مانع من جريان الاستصحاب في حكمه قبل تحقّق شرطه، بل الوجه في عدم جريان الاستصحاب هو ما قرّرناه في المباحث الأُصولية من أنّ الأحكام الشرعية لها مرحلتان: مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول، والشكّ في المرحلة الأُولى، أعني الشكّ في بقاء جعلها لا يتحقّق إلّا بالشكّ في نسخها، وليس الشكّ في النسخ في المقام على الفرض والشكّ في المرحلة الثانية أعني الشكّ في مرحلة المجعول كما إذا وجد موضوع حكم وقيوده وشككنا في بقائه فلا شبهة في جريان الاستصحاب فيه، بناءً على جريانه في الأحكام الكلّية، ولا معنى في الشكّ في بقاء الحكم في غير هاتين المرحلتين كي يجري الاستصحاب فيه. والشكّ في حرمة العصير العنبي لم ينشأ عن الشكّ في نسخها، كما أنّه ليس من الشكّ بعد فعليّتها؛ إذ المفروض أنّ العصير العنبي لم يتحقّق حتّى يغلي ويتّصف بالحرمة الفعليّة، ويشكّ في بقائها، فليس لنا حكم شرعي حتّى نستصحبه عند الشكّ في بقائه. نعم، الذي لنا علم بوجوده بعدما تحقّق العنب في الخارج، وقبل أن يغلي إنّما هو الملازمة العقليّة بين حرمته وغليانه؛ لأنّه بعد العلم بتحقّق أحد جزئي الموضوع للحكم بحرمة العصير يتحقّق

---

(١) التنقيح ٢: ١٢٣.

العلم بالملازمة بين حرمته ووجود جزئه الآخر، إلّا أنّه حكم عقلي غير قابل للتعبّد ببقائه بالاستصحاب، وهذا الذي ذكره ﷺ هو الذي بنينا عليه.

فتحصّل إلى هنا: إنّ الاستصحاب التعليقي لا يكون مشمولاً لأدلّة الحجيّة، وأمّا استصحاب سببيّة الغليان للنجاسة، أو الملازمة بين الغليان والنجاسة ـ على تقدير جريانه فيهما ـ لا يكون من الاستصحاب التعليقي، بل هو من قبيل استصحاب الحكم المنجّز الذي هو خارج عن محلّ بحثنا.

أضف إليه: أنّ جريان الاستصحاب فيهما ممنوع، لاحظ كلمات القوم في الأُصول، وفي مسألة العصير العنبي في الفقه.

ولو أغمضنا عمّا ذكرناه وقلنا بجريان الاستصحاب التعليقي فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزي أم لا؟ ربّما يقال: بأنّه مبتلى بالمعارض دائماً بتقريب: أنّ العصير العنبي كان حلالاً قبل الغليان، ونشكّ في بقاء حلّيته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيكون معارضاً مع الاستصحاب التعليقي.

وإن شئت فقل: إنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب مثلاً هو حرمته بعد الغليان، ومقتضى الاستصحاب التنجيزي حلّيته، فيقع التعارض بينهما.

وقد أُجيب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: ما أجاب به شيخنا الأعظم ﷺ ووافقه المحقّق النائيني ﷺ[1] من أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي؛ لأنّ الشكّ في الحلّية والحرمة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في أنّ الحرمة المجعولة للعنب بعد الغليان هل هي مختصّة بحال كونه عنباً؟ فلا تشمل حال صيرورته زبيباً، أو هي مطلقة تشمله؟ فإذاحكم بكونها مطلقة للاستصحاب التعليقي لم يبق شكّ في حرمته

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٤.

الفعليّة كي يجري الاستصحاب التنجيزي.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ في الحلّية والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كيفيّة جعل النجاسة، والحرمة للعنب المغلي، وأنّ الشارع هل رتّب النجاسة والحرمة على العنب المغلي مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة؟ أو أنّ الشارع رتّب النجاسة والحرمة على خصوص العنب ولا يعمّ الزبيب، فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة والحرمة مترتّبتين على الأعمّ، ويثبت به نجاسة الزبيب المغلي وحرمته، فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة والحلّية.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم[1] بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الشكّ في حلّية الزبيب وطهارته ليس مسبّباً عن الشكّ في كيفيّة جعل النجاسة والحرمة، بل كلا الشكّين في رتبة واحدة، ومسبّبان عن العلم الإجمالي، بأنّ المجعول في حقّ المكلّف في هذه الحالة إمّا الحلّية أو الحرمة، وحيث أنّ الشكّ في حرمة الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين:

أحدهما: حلّية هذا الزبيب قبل الغليان.

وثانيهما: حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار حلّيته قبل الغليان يجري الاستصحاب التنجيزي، وباعتبار حرمته على تقدير الغليان يجري الاستصحاب التعليقي، فيحكم بتعارضهما وتساقطهما.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ العلم الإجمالي بأنّ المجعول في حقّه إمّا حلّية الزبيب بعد الغليان، وإمّا حرمته، لا ينافي كون الشكّ في أحدهما سببيّاً والآخر مسبّبيّاً، فإنّ مثل هذا العلم الإجمالي موجود في كلّ موارد السبب والمسبّب، ففي مورد الشكّ في طهارة الثوب المتنجّس المغسول بماء مشكوك الطهارة يعلم إجمالاً أنّ

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٤١.

المجعول في حقّ المكلّف في هذه الحالة إمّا طهارة الثوب أو نجاسته ؟ ومع ذلك يكون الشكّ في طهارة الثوب مسبّباً عن الشكّ في طهارة الماء ونجاسته ، وفي المقام أيضاً يكون الشكّ في طهارة الزبيب المغلي مسبّباً عن كيفيّة الجعل للعنب المغلي .

إذن هذا الجواب من الأُستاذ الأعظم ﷺ مخدوش ، ومنشأ هذا الاشتباه هو أنّ نسبة الحكم التنجيزي إلى التعليقي ليست نسبة الحكم إلى الموضوع ، والمسبّب الشرعي إلى سببه ، بل كلاهما ملزومان عن العلم الإجمالي الآخر .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّ ملاك الأصل السببي والمسبّبي موجود في المقام ؛ إذ مع جريان الاستصحاب التعليقي يعالج مورد الأصل الآخر بحيث لا يبقى مورد له ، بخلاف الاستصحاب التنجيزي .

الوجه الثاني : أنّه لو سلّمنا السببيّة والمسبّبيّة بينهما إلّا أنّه ليس كلّ أصل سببي حاكماً على كلّ أصل مسبّبي ، وإنّما ذلك في مورد يكون الحكم الشرعي في الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعية للأصل السببي ، وحرمة الزبيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً ، وبلا اختصاص لها بحال كونه عنباً ، بل هي من اللوازم العقلية ، فلا مجال للحكومة ، فيبقى التعارض بحاله .

وبعبارة أُخرى : أنّ الشكّ في حلّية الزبيب المغليّ وطهارته وإن كان مسبّباً عن الشكّ في كيفيّة جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي ، إلّا أنّ عدم حلّية الزبيب وطهارته ليس من الآثار الشرعية المترتّبة على العنب المغلي ونجاسته ، بل انّ جعل العنب حراماً مطلقاً حتّى مع تبدّله إلى الزبيب مستلزم لعدم الحلّية والطهارة عقلاً ، وإلّا لزم اجتماع الضدّين ، فاستصحاب الحرمة أو النجاسة التعليقية لا يثبت عدم حلّية الزبيب المغلي وطهارته ؛ لأنّ إثبات أحد الضدّين بالأصل لا يوجب رفع الضدّ الآخر إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت .

أقول : إنّ هذا الإشكال الذي ذكره الأُستاذ الأعظم لم يكن مخفيّاً على المحقّق

النائيني ، ولذا هو ﷺ قد ذكر هذا الإشكال ، وتصدّى لجوابه . وملخّصه : أنّ هذا الإشكال نشأ من الخلط بين الأُصول السببيّة والمسبّبيّة الجارية في الشبهات الحكمية ، والجارية في الشبهات الموضوعيّة ، فإنّ ما ذكره من كون الحكم الشرعي في الأصل المسبّبي من الآثار الشرعية للأصل السببي إنّما يتمّ في الشبهات الموضوعيّة ، فإنّ أحد طرفي المشكوك فيه فيها لا بدّ وأن يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي مع قطع النظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب ، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي ، وأمّا الشبهات الحكمية فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعية المترتّبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب ، بل نفس التعبّد بالأصل السببي يقتضي رفع الشكّ المسبّبي شرعاً ؛ لأنّ المسبّب يصير أثراً شرعياً للسبب بالتعبّد بالأصل الجاري فيه .

والسرّ في هذا التفصيل هو أنّه في الشبهات الموضوعيّة يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعياً لمؤدّى الأصل السببي بدليل آخر غير أدلّة الأُصول ، فإنّ طهارة كلّ ما يغسل بالماء الطاهر إنّما تستفاد من الأدلّة الاجتهادية ، فإنّ كون طهارة الثوب المغسول من الآثار الشرعية المترتّبة على طهارة الماء تستفاد منها ، وإنّما يراد من الاستصحاب إثبات الصغرى بأنّ الثوب مغسول بالماء الطاهر ، ولذا في حكومة الأصل السببي على المسبّبي لا بدّ أن يكون الشكّ السببي من الآثار الشرعية للأصل المسبّبي . وهذا بخلاف الشبهة الحكمية ، فإنّ كون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعيّاً لمؤدّى الأصل السببي وجعل الحكم الكلّي إنّما يستفاد من نفس الاستصحاب ، كما في المقام ، فإنّ جعل الحرمة المطلقة للزبيب إنّما يستفاد من نفس الاستصحاب ، فيكون التعبّد بالاستصحاب رافعاً للشكّ في الحلّية ، فإنّ الاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّية الزبيب كان التعبّد به لغواً ، فإنّا نقبل أنّ

الأُصول العملية لا تثبت لوازمها العقليّة، إلّا أنّه يكون فيما إذا لم يكن التعبّد بأحد الضدّين يقتضي التعبّد بوجود الضدّ الآخر، فإنّ التعبّد بحرمة العنب المغلي في جميع مراتبه وحالاته يقتضي التعبّد بعدم حلّيته؛ إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة والحرمة إلّا إلغاء احتمال الحلّية والطهارة. وهذا الكلام متين منه.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية[1] من أنّ استصحاب الحلّية المنجّزة لا يكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلّقة؛ لأنّ الحلّية وإن كانت غير معلّقة بشيء، ولكنّها كانت مغيّاة بعدم الغليان، فكما أنّ الحرمة كانت معلّقة فتستصحب بما هي معلّقة، كذلك الحلّية في العنب كانت مغيّاة بالغليان، فتستصحب بما هي مغيّاة، ولا تنافي بين حلّية مغيّاة وحرمة معلّقة على الغاية؛ إذ لا يلزم اجتماعهما في آن واحد، ولو كانت الحلّية المغيّاة ثابتة في عصير الزبيب بالقطع لا تكون منافية للحرمة المعلّقة بالغليان، فضلاً عمّا إذا كان ثبوتها فيه بالاستصحاب، فكما أنّهما كانا ثابتين في حال العنبية بالقطع، فكذلك تكونان ثابتتين في حال الزبيبية بالاستصحاب من دون تناف بينهما.

وأوضح الأُستاذ الأعظم[2] ما ذكره صاحب الكفاية بتقريب آخر: وهو أنّ الحلّية الثابتة للعنب مغيّاة بالغليان، وهي ترتفع بالغليان، ولا موضوع لاستصحاب الحلّية في الزبيب المغلي، وأمّا الحلّية المطلقة فيستحيل اجتماعها مع الحرمة المعلّقة على الغليان، وأمّا الحلّية في الزبيب فهي مردّدة بين أنّها هل هي الحلّية التي كانت ثابتة للعنب كي تكون مغيّاة بالغليان؟ أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه فتكون باقية؟ والأصل عدم حدوث الحلّية الجديدة وبقاء الحلّية المغيّاة، فلا تكون أصالة الحلّية المغيّاة

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣٢٢.
(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٤٢.

معارضة مع أصالة الحرمة المعلّقة، وأصالة الحلّية المطلقة لا تجري لعدم تحقّقها سابقاً، ويكون المقام نظير الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي من أنّه إذا كان المكلّف محدثاً بالأصغر، ورأى بللاً مردّداً بين البول والمني، فتوضّأ فكما أنّ هناك لا يجري استصحاب كلّي الحدث لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة، وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، كذلك في المقام لا يجري استصحاب كلّي الحلّية، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة عدم حدوث الحلّية الجديدة، وأصالة عدم تبدّل الحلّية المغيّاة بالحلّية المطلقة. **إذن** فلا موجب للتعارض بين الأصلين، بل يجري الاستصحاب التعليقي بلا معارض على تقدير كونه حجّة في حدّ نفسه.

وأورد سيّدنا الأُستاذ[1] على كلّ من التقريبين: **أمّا** إيراده على تقريب صاحب الكفاية فهو أنّ قياس صورة الشكّ بصورة القطع قياس مع الفارق، فإنّه لا تنافي بين حكم الشارع بحلّية العصير العنبي قبل الغليان وحكمه بحرمته بعده، وهذا ظاهر واضح. ولكنّ الكلام في العصير الزبيبي حيث نشكّ في حرمته بعد الغليان، وأركان الاستصحاب بالنسبة إلى الحلّية تامّة، كما أنّها بالنسبة إلى الحرمة تامّة على الفرض، فلا إشكال في التعارض.

وفيه: أنّا نسلّم أنّا نشكّ في حرمة الزبيب بعد الغليان، ولكن نسأل أنّ المستصحب هي الحلّية المطلقة أو المغيّاة بعدم الغليان، والأُولى منهما لم تكن ثابتة سابقاً للعنب كي تستصحب بعد تبدّله بالزبيب، والثانية منهما تجتمع مع الحرمة المعلّقة، ولا تنافي بينهما، ومعه كيف تكون أركان الاستصحاب تامّة.

وأمّا إيراده على تقريب الأُستاذ الأعظم ﷺ فهو أنّ قياس المقام باستصحاب الحدث

(١) آراؤنا ٣: ٨٣.

الكلّي ـ فيما لو كان محدثاً بالحدث الأصغر ثمّ خرج من بلل مشتبه ـ قياس مع الفارق؛ إذ المكلّف في تلك المسألة لا يتيقّن بالجنابة، ولذا يجري استصحاب عدم الجنابة في حقّه، وأمّا في المقام فالمكلّف يقطع بحلّية العصير الزبيبي، فإن المستفاد من الشرع حلّية العصير الزبيبي، غاية الأمر نشكّ في كون حلّيته مغيّاة بالغليان أم لا، فبالاستصحاب يحكم ببقاء الحلّية له بعد الغليان فيقع التعارض بين الاستصحابين.

وفيه: أنّ المكلّف في تلك المسألة يتيقّن بالحدث، إلّا أنّه بعد خروج البلل المشتبه لا يدري بأنّه صار مجنباً أم لا؟ فلا يجوز له استصحاب بقاء الحدث الكلّي بعد التوضّوء، وذلك لحكومة أصالة عدم حدوث الجنابة عليه، وفي المقام أيضاً يتيقّن بالحلّية للزبيب، ونحن نسلّم أنّ الحلّية المقطوعة لا تكون باعتبار استصحاب الحلّية المغيّاة الثابتة للعصير العنبي، وكيف لا نسلّم ذلك فإنّ الاستصحاب لا يفيد القطع، ونسلّم أيضاً أنّ حلّيته تستفاد من الشرع والضرورة الفقهيّة، ولكن نشكّ في خصوصيّتها بأنّها مغيّاة بالغليان، أو هي مطلقة، وحيث كانت قبل تبدّله بالزبيب حلّيته ثابتة مغيّاة، وبعد تبدّله به نشكّ في بقائها، والأصل بقاؤها، وأيضاً نشكّ في عروض الحلّية المطلقة، والأصل عدمه، فالمقام عين استصحاب كلّي الحدث، فإنّ هناك أصل الحدث معلوم، والشكّ في حدوث الجنابة، وفي المقام أيضاً أصل الحلّية للزبيب المغلي معلوم، ويشكّ في حلّيته المطلقة، والأصل عدمها.

وممّا ذكرنا ظهر ما فيما ذكره بعض المحقّقين ﷺ[1] من الايراد على صاحب الكفاية والأُستاذ الأعظم بأنّ الحلّية الثابتة قبل الجفاف، وإن كانت مغيّاة إلّا أنّ استصحابها لا يعيّن حال الحلّية المعلومة بعد الجفاف، ولا يثبت أنّها مغيّاة إلّا بالملازمة للعلم بعدم إمكان وجود حلّيتين، وما دامت الحلّية المعلومة بعد الجفاف

(١) بحوث ٦: ٢٩١.

. . . . . .

لا تثبت لكونها مغيّاة فيستصحب ذات الحلّية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان.

وجه الفساد هو ما عرفت من أنّه بعد استصحاب الحلّية المغيّاة، واستصحاب عدم الحلّية المطلقة يعيّن الوظيفة بأنّ شربه حلال، ولا حاجة إلى إثبات أنّ الحلّية المعلومة بعد الجفاف هي الحلّية المغيّاة.

أضف إليه: أنّ ذات الحلّية عبارة أُخرى عن الجامع، وأصالة عدم الحلّية المطلقة حاكمة على استصحاب ذات الحلّية.

فتلخّص إلى هنا: عدم حجيّة الاستصحاب التعليقي من حيث قصور المقتضي، ولو أغمضنا عمّا ذكرناه، وبنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام، فهل يجري في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها؟

الحقّ عدم جريانه فيهما، لاحظ تفصيل الكلام في المقام في الكتب الأُصولية، كمصباح الأُصول وغيره.

وقد فصل المحقّق الإصفهاني ﷺ[1] بين ما إذا كان القيد قيداً للموضوع، وبينما إذا كان القيد قيداً للمحمول، بالقول بجريان الاستصحاب التعليقي في الحكم على الثاني، وبعدم جريانه على الأوّل حيث قال: إن كان الحكم الشرعي معلّقاً على الموضوع المتقيّد بما يسمّى شرطاً بأن يكون مرجع قوله: «العصير العنبي حرام إذا غلى» إلى أن «العصير العنبي المغلى حرام»، فلا مجال لجريان استصحاب الحرمة المعلّقة؛ إذ لا شكّ في الحرمة الكلّية المعلّقة على الغليان؛ لأنّ الشكّ ليس في النسخ كي يستصحب بقاء الحكم، بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعليّة موضوعها بأنّها موجودة في العصير الزبيبي بعد الغليان أم لا؟

والحقّ أنّه لا يجري إذ قبل تبدّل العنبيّة إلى الزبيبيّة لم يكن الموضوع، وهو العصير

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٨٩.

. . . . . .

المغلي فعليّاً كي تكون حرمته فعليّة فتستصحب ، وبعد التبدّل وحصول الغليان يشكّ في حرمته فعلاً ، ويكون الشكّ في الحدوث لا الشكّ في البقاء ؛ إذ لم يكن لموضوعها تحقّق وفعليّة سابقاً حتّى يستصحب الحرمة بعد التبدّل إلى الزبيبيّة ؛ إذ الموضوع عبارة عن العصير المغلي في حالة العنبية ، وكونه بحيث إذا غلى في حالة العنبيّة تثبت له الحرمة الفعليّة ، وهو حكم عقليّ ، كما هو شأن كلّ موضوع مركّب ، فإنّ العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنّه إذا تحقّق الجزء الآخر يكون الحكم فعليّاً ، وليس هذا الأمر العقلي قابلاً للاستصحاب ، نظير عدم جريان الاستصحاب في الصحّة التأهّلية .

وأمّا إذا كان القيد قيداً للمحمول بأن كان الحكم التعليقي حكماً معلّقاً على الشرط حقيقة زيادة على موضوعه المقدّر وجوده ، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبيّة ، والغليان شرط للحكم لا جزء الموضوع ، والحكم المشروط وإن لم يكن فعليّاً قبل حصول شرطه ، إلّا أنّ الشكّ ليس في بقاء الحكم الإنشائي الكلّي لموضوعه الكلّي ، بل الشكّ في الحكم الإنشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي فلا إشكال في استصحاب هذا الحكم .

وبعبارة واضحة : إن كان الحكم التعليقي حكماً معلّقاً على الشرط زيادة على تعليقه على موضوعه المقدّر وجوده ، ففي هذا الفرض للقضيّة التعليقيّة تقديران : تقدير في الموضوع ، وتقدير في المحمول بخلاف الفرض الأوّل ، فله تقدير واحد ، كما عرفت . ومن الواضح أنّ الموضوع إذا قدّر العصير المغلي في حالة العنبيّة كان له الحرمة قطعاً ؛ إذ يكون موضوع الحرمة على هذا العصير المغلي المقدّر وجوده ، وليس موضوعها العصير المغلي المحقّق وجوده كي يقال : لم يكن محقّقاً حال العنبيّة كي يكون حراماً ، ويستصحب عند الشكّ في بقائها ، فإذا كان الموضوع هو العصير المغليّ المقدّر وجوده وهو كان حراماً في حال العنبيّة قطعاً ، وشكّ في بقاء هذا الحكم المترتّب على المقدّر وجوده بعد تبدّل حالة العنبيّة إلى حالة الزبيبيّة صحّ استصحاب

تلك الحرمة المترتّبة على موضوعها على تقدير وجوده ، فالمستصحب هي الحرمة المترتّبة شرعاً على الموضوع المقدّر لا الحرمة الفعلية المنوطة عقلاً بفعليّة موضوعها ، بل المستصحب على هذا حكم مجعول على موضوع مقدّر واقعاً ، فليتعبّد ببقائه في موضوعه المقدّر بعد فرض تبدّل الموضوع المقدّر من حال إلى حال .

والحاصل : أنّ الموضوع على هذا هو العصير في حالة العنبيّة ، والغليان شرط الحكم ، وليس جزء الموضوع ، والحكم المشروط بالغليان ، وإن لم يكن فعليّاً قبل حصول شرطه ، ولكن مجرّد عدم كونه فعليّاً لا يمنع من جريان الاستصحاب ؛ إذ الإشكال عليه إن كان لعدم قابلية الحكم الإنشائي للاستصحاب قبل وصوله إلى مرتبة الفعلية فنقول في جوابه : انّ الإنشاء بداعي جعل الداعي هو تمام ما بيد المولى ، فإنّ الحكم فعليّ من قبله بهذا المعنى ، فإنّ الأمر قد تمّ من طرفه ، وإنّما المتوقّف على شيء فعليّته وتنجّزه ولو لم يكن الحكم الإنشائي قابلاً للاستصحاب ، فكيف يكون قابلاً له إذا شكّ في نسخه ؟ وانّ الإشكال عليه لعدم الشكّ في الحكم الإنشائي الكلّي كي يستصحب بقاؤه ، فنقول : إنّ ما لا شكّ في بقائه هو الإنشاء الكلّي لموضوعه الكلّي ، وأمّا الإنشاء المتعلّق بهذا الموضوع الجزئي فهو مشكوك البقاء بعد تبدّل الحالة العنبية إلى الحالة الزبيبيّة .

والجواب عنه قد ظهر ممّا ذكرناه سابقاً : من أنّ الحكم الكلّي المترتّب على الموضوع المقدّر وجوده لا يكون مشكوكاً ، وأمّا الحكم الجزئي المشكوك فلا يكون موضوعه مقدّر الوجود ؛ لأنّ الموضوع يكون مقدّر الوجود في الأحكام الكلّية لا في الأحكام الجزئية . والحاصل : أنّ الحكم الجزئي الإنشائي موجود ، والحكم الإنشائي الفعلي مشكوك الحدوث . أضف إليه : أنّ الشكّ في المقام ليس في الشبهة الموضوعيّة كي يستصحب الحكم الجزئي ، وإنّما الشكّ في الشبهة الحكمية الكلّية ، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها .

الأمر الخامس [١]: أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة [٢]؛ إذ المقتضي موجود -وهو جريان دليل الاستصحاب [٣]- وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أُمور:

منها [٤]: ما ذكره بعض [٥] المعاصرين من أنّ الحكم الثابت في حقّ جماعة [٦] لا يمكن إثباته في حقّ الآخرين [٧]؛ لتغاير الموضوع [٨]،

---

[١] أي الأمر الخامس من الأُمور التي قال المصنّف: «وينبغي التنبيه على أُمور».

[٢] أي كما يجري استصحاب بقاء الحكم الشرعي إذا شكّ في بقائه في هذه الشريعة، كذلك يجري في أحكام الشرائع السابقة إذا شكّ في نسخ حكم من أحكام تلك الشريعة.

[٣] حيث أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان سابقاً، سواء كان ما ثبت سابقاً من أحكام شريعتنا، أو من أحكام الشرائع السابقة، فإذا كان المقتضي لجريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة موجوداً، وهي أدلّة الاستصحاب، فلا بدّ من الأخذ به ما لم يمنع عنه مانع، والمانع في المقام مفقود، فإنّ ما ذكر مانعاً لا يصلح لأن يكون مانعاً عدا أُمور سيأتي ذكرها.

[٤] أي من الأُمور التي تصلح أن تكون مانعة من جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة.

[٥] وهو صاحب الفصول.

[٦] كالأُمم السابقة.

[٧] كالأُمّة المرحومة.

[٨] أي لتغاير موضوع الحكم الثابت في الشريعة السابقة مع موضوع الحكم المشكوك ثبوته لأهل شريعتنا، فإنّ الحكم الثابت سابقاً ثبت لجماعة قد

فإنّ ما ثبت في حقّهم [١] مثله لا نفسه، ولذا [٢] يتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين [٣] أو الموجودين

انقرضوا، ولا يمكن إسراؤه إلى غيرهم كالمسلمين، فإنّ ثبوت الحكم لهم مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء.

[١] أي ما ثبت من الأحكام في حقّ الآخرين، كالمسلمين ليس نفس الحكم الثابت للأُمّة السابقة؛ لأنّ الحكم الثابت في حقّهم قد انتفى بانقراضهم، والحكم الثابت في حقّ المسلمين مثل الأحكام الثابتة للسابقين، وهذا الحكم مشكوك الثبوت في حقّهم، وليس مشكوك البقاء كي يجري الاستصحاب فيه.

وملخّص هذا الإشكال هو: أنّه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وفي المقام ليس كذلك؛ لتعدّد الموضوع في القضيّتين، فإنّ من ثبت في حقّه الحكم يقيناً قد انعدم، والمكلّف الموجود الشاكّ في النسخ لم يعلم بثبوت الحكم في حقّه من الأوّل؛ لاحتمال نسخه، فالشكّ بالنسبة إليه شكّ في ثبوت التكليف لا في بقائه بعد العلم بثبوته ليكون مورداً للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهذا الإشكال يجري في أحكام هذه الشريعة أيضاً، فإنّ من علم بوجوب صلاة الجمعة عليه هو الذي كان موجوداً في زمان الحضور، وأمّا المعدوم في زمان الحضور فهو شاكّ في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من الأوّل.

[٢] أي: ولأجل تغاير الموضوع، وعدم جواز إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

[٣] أي في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين إلى الغائبين، أو الثابتة للموجودين

إلى [١] الغائبين أو المعدومين، بالإجماع [٢] والأخبار الدالّة على الشركة لا [٣]بالاستصحاب. وفيه أوّلاً: أنّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، فإذا حرم في حقّه [٤] شيء سابقاً، وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللّاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً [٥] وفرض [٦] انقراض

إلى المعدومين.

[١] «الجار» متعلّق بقوله: «تسرية»، أي يتمسّك بالإجماع، والأخبار الدالّة على اشتراك الأحكام بين الجميع، سواء كانوا حاضرين حين الخطاب أو غائبين، وسواء كانوا موجودين حينه أو معدومين.

[٢] «الجار» متعلّق بقوله: «يتمسّك».

[٣] أي لا يتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين إلى الغائبين، والثابتة للموجودين إلى المعدومين بالاستصحاب؛ لأنّه لا يجري الاستصحاب فيما لم يكن القضيّة المتيقّنة والمشكوكة واحدة من جهة الموضوع، ولذا تمسّكوا لاشتراك التكليف بين الحاضرين والغائبين والموجودين والمعدومين بالإجماع والأخبار لا بالاستصحاب.

[٤] أي في حقّ الشخص الواحد المدرك للشريعتين، فلا شبهة في جريان استصحاب الشريعة السابقة في حقّه.

[٥] وذلك لاتّحاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة. وملخّص الجواب: أنّ إشكال تغاير الموضوع على تقدير تماميّته إنّما يتمّ بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعتين، وأمّا بالنسبة إلى من أدركهما فلا يتمّ الإشكال؛ لجريان استصحاب عدم النسخ في حقّه فيكون الدليل أخصّ من المدّعي.

[٦] هذا جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: أنّه يمكن انقراض أهل الشريعة السابقة فلا يوجد من يكون مدركاً للشريعتين كي يجري الاستصحاب في حقّه.

جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدّد اللّاحقة [١] نادر [٢]، بل غير واقع.

وثانياً [٣]: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلّا [٤] لم يجر استصحاب عدم النسخ. وحلّه [٥]: أنّ المستصحب هو الحكم الكلّي

---

[١] أي عند حدوث الشريعة اللّاحقة.

[٢] خبر لقوله: «وفرض»، أي فرض انقراض جميع أهل الشرائع السابقة مجرّد فرض لا واقع له، وعلى تقدير وقوعه نادر.

إن قلت: إنّ الدليل لا يكون أخصّ من المدّعى؛ لأنّ حكم الشرائع السابقة بالنسبة إلى من أدرك الشريعتين يثبت بالاستصحاب، وبالنسبة إلى الباقي بقاعدة الاشتراك في التكليف.

قلت: إنّ دليل قاعدة الاشتراك في التكليف هو الإجماع، وشموله لمثل المقام الذي يكون الشخص فيه مدركاً للشريعتين غير معلوم.

[٣] هذا جواب نقضي على القائل بعدم جريان استصحاب عدم النسخ، أي اختلاف الأشخاص وكون بعضهم من أهل الشريعة السابقة، وبعضهم من أهل الشريعة اللّاحقة لو كان مانعاً من جريان استصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة لكان مانعاً من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا أيضاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

[٤] أي لو كان اختلاف الأشخاص مانعاً من الاستصحاب لم يجر استصحاب عدم النسخ في ما يشكّ فيه في بقاء حكم من أحكام شريعتنا؛ لأنّ الموجودين في زمن الشكّ ربّما كانوا غير موجودين في صدر الإسلام، والحال أنّه يجري بلا خلاف فيه، فيعلم من ذلك أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع من جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة أيضاً.

[٥] أي حلّ الإشكال، وفي هذا إشارة إلى أنّ الجواب السابق نقضي.

الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه [١]، فإنّ [٢] الشريعة

---

[١] أي في الحكم الكلّي. وملخّصه: أنّ المستصحب ليس هو الحكم الشخصي المتعلّق بمكلّف خاصّ حتّى لا يكون قابلاً للبقاء بعد انتفاء هذا المكلّف الخاصّ من حيث استحالة بقاء المحمول مع انتفاء موضوعه، بل المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت لطبيعة الأفراد على وجه لا مدخل لنفس الأفراد في ثبوت الأحكام لها وارتفاعها، ويكون الشكّ في ارتفاعها من حيث احتمال عروض النسخ لها في أصل الشريعة بحيث لو فرض كون هؤلاء الأشخاص موجودين في تلك العصور أيضاً لرفع الحكم عنهم.

وبعبارة واضحة: أنّ دخالة خصوصيّة هؤلاء الأشخاص مبنيّة على أن تكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية، وليس الأمر كذلك، فإنّها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فلا دخل لخصوصيّة الأفراد في ثبوت الحكم لها، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ما سرت من الأفراد الموجودة بالفعل، وما يوجد بعد ذلك، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعة السابقة لكان الحكم ثابتاً في حقّه بلا إشكال، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحية المكلّف، وإنّما الكلام في احتمال النسخ، فيرجع إلى أصالة عدم النسخ، ولا مانع منه من جهة اعتبار وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة؛ إذ الوحدة حاصلة بعد كون الموضوع هي الطبيعة لا الأفراد.

[٢] هذا تفصيل لما ذكره من أنّ اختلاف الأشخاص لا مدخلية له في ثبوت الحكم الكلّي، يعني لا مدخلية لأشخاص في ثبوت أحكامهم، ولا لأشخاص الأُمّة المرحومة في ثبوت أحكامهم؛ إذ لو كان لأشخاص الأُمم السابقة مدخليّة في أحكامهم لكان اللّازم حدوث شريعتنا بعد انقراض أهل الشريعة السابقة، والحال أنّه ليس كذلك، فإنّ كثيراً من أُمّة عيسى عليه السلام

اللّاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأُولى ؛ إذ [١] لو فرض وجود اللّاحقين في السابق عمّمهم الحكم قطعاً. غاية الأمر [٢] احتمال مدخليّة

كانوا موجودين عند حدوث شريعتنا ، فيعلم من ذلك أنّ أشخاص أهل الشريعة السابقة ليست لهم مدخليّة في ثبوت الأحكام بحيث لا تكون الشريعة اللّاحقة حادثة إلّا عند انقراضهم ، وكذا لو كانت الأُمّة المرحومة دخيلة في ثبوت أحكامهم كان اللّازم منها وجود شريعتين في زمان واحد ، شريعة لأهل الشريعة السابقة ، وشريعة لأهل الشريعة اللّاحقة ، وهو واضح البطلان .

[١] وهو تعليل لعدم كون الشريعة اللّاحقة حادثة عند انقراض الشريعة الأُولى . وملخّصه : أنّه لو فرض وجود أهل الشريعة اللّاحقة في السابق يكون حكم أهل الشريعة السابقة شاملاً لهم أيضاً ، وكان يجب عليهم أن يعملوا بأحكامها ، وهذا شاهد على أنّ الشريعة اللّاحقة لا تكون حادثة عند انقراض أهل الشريعة الأُولى ، بل تكون حادثة عند بقائهم ، وعلى هذا فلو كان لأشخاص كلّ شريعة مدخليّة في أحكامها لكان اللّازم الالتزام بأحد أمرين : **إمّا** الالتزام بحدوث شريعتنا بعد انقراض أهل الشريعة السابقة ، وهو واضح البطلان كما عرفت ؛ لوضوح أنّ كثيراً من أُمّة عيسى عليه السلام كانوا موجودين عند حدوث شريعتنا .

وإمّا الالتزام بوجود شريعتين في زمان واحد ، شريعة سابقة لأهل الشريعة السابقة ، وشريعة لاحقة لأهل الشريعة اللّاحقة ، وهو أيضاً واضح البطلان ، فيظهر ممّا ذكرناه أنّ الأشخاص لا مدخليّة لهم في الأحكام .

[٢] غاية ما يقال في المقام : هو احتمال أن يكون بعض أوصاف الأُمم السابقة دخيلاً في موضوع الحكم ، لكنّ هذا الاحتمال لا يضرّ بالاستصحاب ؛ إذ احتمال دخالة الأوصاف في موضوع الحكم لو كان مانعاً من جريان

بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا [١] لو أثّر في الاستصحاب لقدح [٢] في أكثر الاستصحابات، بل [٣] في جميع موارد الشكّ من غير جهة الرافع.

الاستصحاب لكان مانعاً من جريان الاستصحاب في موارد كثيرة، وهو كما ترى.

[١] أي مثل هذا الاحتمال، وهو احتمال مدخليّة بعض الأوصاف في موضوع الحكم لو أثّر في الاستصحاب بأن كان مانعاً من جريان الاستصحاب.

[٢] أي لأضرّ بجريان أكثر الاستصحابات لاحتمال دخالة الوصف الزائل في موضوعه، فإنّ اختلاف الأوصاف والأحوال موجود في جميع الاستصحابات، ولا أقل في أكثرها؛ إذ لو لم يعرض تغيّر في أوصاف الموضوع، أو في حال من حالاته لم يشكّ في بقاء المستصحب، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الكرّ المتغيّر عند زوال تغيّره بنفسه إنّما هو لأجل احتمال دخالة وصف التغيّر في النجاسة، ومع وجود هذا الاحتمال يجري الاستصحاب، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ احتمال دخالة بعض الأوصاف في موضوع الحكم لا يضرّ بالاستصحاب.

[٣] أي بل يقدح في جريان الاستصحاب في جميع موارد الشكّ في المقتضى؛ إذ الشكّ في المقتضى دائماً يرجع إلى احتمال تغيّر الموضوع بانتفاء حال من حالاته، أو وصف من أوصافه، فاحتمال مدخليّة الوصف لو كان مضرّاً بالاستصحاب لسقط الاستصحاب عن الحجيّة في جميع موارد الشكّ في المقتضى. نعم، موارد الشكّ في الرافع ـ كالشكّ في بقاء الطهارة لاحتمال عروض الحدث ـ لا ترجع إلى تغيّر في الموضوع، بل هي ترجع إلى احتمال حدوث الرافع.

وأمّا التمسّك [١] في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتّى يتمسّك به؛ لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان، ولعلّه سهو من قلمه ﷺ، وأمّا التسرية [٢] من

---

[١] ومن هنا شرع في الجواب عن صاحب الفصول، حيث أنّه جعل اختلاف الأشخاص مانعاً من جريان الاستصحاب. وقال تأييداً لكلامه: ولذا يتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين إلى الغائبين بالإجماع، والأخبار الدالّة على الشركة لا بالاستصحاب.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ عدم تمسّكهم بالاستصحاب لا يكون لأجل أنّ اختلاف الأشخاص أوجب تغاير الموضوع، بل لأجل أنّ المورد ليس مجرى للاستصحاب، لما عرفت من أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، وعدم اختلافهما إلّا من جهة الزمان، وحيث أنّ هذا الشرط منتف في المقام؛ إذ تغاير الحاضر والغائب إنّما هو بالحضور والغَيبة، وليس بالزمان لفرض اتّحاد زمانهما، فإنّه مدرك للشريعتين.

[٢] أي أمّا تسرية الأحكام الثابتة للموجودين إلى المعدومين، وهذا الكلام منه إشارة إلى ردّ صاحب الفصول أيضاً حيث جعل اختلاف الأشخاص مانعاً عن جريان الاستصحاب، وأيّد مرامه بأنّ إسراء الحكم من الموجودين إلى المعدومين ليس بالاستصحاب، بل هو بالإجماع والأخبار. وقال إنّ المانع من تمسّكهم بالاستصحاب ليس إلّا ما ذكرنا من أنّ اختلاف الأشخاص مانع من جريان الاستصحاب.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّا نمنع عدم جريان الاستصحاب في المورد. ولا يخفى أنّ المصنّف في إسراء الحكم من الحاضرين إلى الغائبين أنكر الاستصحاب لأجل اتّحاد زمانهما، وتغاير موضوعهما، لكن في إسراء حكم

الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسّك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدّم [١]، أو بإجرائه [٢] فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ومنها: ما اشتهر من أنّ هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء [٣].

وفيه: أنّه إن أُريد نسخ كلّ حكم الهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع [٤]

الموجودين إلى المعدومين التزم به لاختلاف زمانهما، ووحدة موضوعهما.

[١] وهو أنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأفرادهم فيه، ولا مانع من استصحاب هذا الحكم الكلّي.

[٢] أي بإجراء الاستصحاب في حقّ من أدرك زمان وجود المعدومين أيضاً، بأن كان عمره مأة سنة، وفي نصف عمره الأوّل ثبت وجوب صلاة الجمعة عليه، مثلاً، فيشكّ في بقاء وجوبها للمعدومين الذين يكونون موجودين في زمان نصف عمره الثاني، فيستصحب بقاء الوجوب بالنسبة إلى الشخص المذكور، ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الحكم الشرعي.

[٣] إذ بعد كون الشريعة الإسلامية ناسخة للشرائع السابقة، فلا شكّ في بقاء أحكامها كي يحكم ببقائها، فإنّ الحكم بالبقاء في ما احتمل بقاؤه لا في ما علم ارتفاعه.

[٤] للعلم ببطلانه، بل يمكن دعوى الضرورة على فساده، ويشهد على عدم نسخ جميع الأحكام السابقة الآيات والأخبار، فمن الآيات قوله تعالى:

وإن أُريد نسخ البعض [١] فالمتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره [٢] على ما كان عليه ولو [٣] بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنّا نعلم قطعاً [٤] بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم [٥] تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في

﴿ وَأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[2]، ومن الأخبار ما ورد عنهم في الاحتجاج، الدالّ على أنّ جملة من المحرّمات، كشرب الخمر واللواط ونكاح المحارم، كانت محرّمة في جميع الشرائع، بل العقل يستقلّ بثبوت بعض الأحكام في جميع الشرائع، كقبح الظلم وحفظ النظام وغيرهما.

[١] أي نسخ بعض الأحكام، فيؤخذ بالقدر المتيقّن ويجري الاستصحاب فيما عدا المتيقّن من المنسوخ، وهو مشكوك المنسوخيّة، فيحكم على بقائه وعدم نسخه.

[٢] أي يبقى غير ما علم بكونه منسوخاً على ما كان عليه من الحكم السابق.

[٣] أي يحكم ببقاء غير المعلوم منسوخيّته على الحكم السابق، ولو كان الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فيجري الاستصحاب في الأحكام التي شكّ في منسوخيّتها.

[٤] كلمة «قطعاً» زائدة، أي إنّا نعلم إجمالاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، ومعه لا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم النسخ.

[٥] جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ العلم الإجمالي بالنسخ ينحلّ إلى علم تفصيلي بنسخ بعض الأحكام، وشكّ بدوي بالنسبة إلى الباقي، فيجري

---

(١) الأعراف: ٥٠.

(٢) البقرة: ١٨٣.

غيره [١].

قلت: لو سلّم ذلك [٢]،

استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى المشكوك نسخه. وملخّص الجواب: أنّ ما علم نسخه تفصيلاً من أحكام الشريعة السابقة لم يبلغ إلى حدّ يوجب انحلال العلم الإجمالي، فمع العلم الإجمالي بوجود المنسوخ في غير المعلوم تفصيلاً لا يبقى مجرى للاستصحاب في المشكوكات، إمّا لعدم شمول أدلّته لصورة العلم الإجمالي، أو لكون العلم الإجمالي سبباً لتعارض الأُصول الجارية في أطرافه على المسلكين في الشبهة المحصورة.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي بوجود بعض المنسوخات يمنع من استصحاب عدم النسخ.

[١] أي في غير المعلوم تفصيلاً.

[٢] أي لو سلّم وجود العلم الإجمالي. وحاصل جوابه يرجع إلى وجهين:

الأوّل: إنّما نمنع وجود العلم الإجمالي بالنسخ في غير المعلوم نسخه تفصيلاً؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو قبل مراجعة الأدلّة، وأمّا بعدها والعلم بالمنسوخ من الأحكام لا يبقى علم بالمنسوخ في المشكوكات، وليس المعلوم بالإجمال زائداً على ما علم نسخه تفصيلاً كي يمنع من جريان الاستصحاب فيما يشكّ في نسخه.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أنّ المعلوم بالإجمال زائد على المعلوم بالتفصيل من الأحكام المنسوخة، لكنّه ليس بزائد على الأحكام المعلومة لنا في شرعنا، ومعه لا يكون العلم الإجمالي بالنسخ مؤثّراً كي يكون مانعاً من جريان الاستصحاب؛ إذ العلم الإجمالي إنّما ينجّز فيما إذا لم يكن العمل ببعض أطرافه واجباً من جهة أُخرى، وأمّا إذا كان واجباً من جهة أُخرى كما هو كذلك

لم يقدح [١] في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات؛ لأنّ الأحكام

في المقام؛ حيث أنّ كثيراً من الأحكام معلوم لنا في شرعنا، سواء كان من موارد النسخ أم لا؟ فلا يكون العلم الإجمالي مؤثّراً؛ لأنّ بعد العلم التفصيلي بالأحكام في شرعنا لا يكون العلم الإجمالي بوجود النسخ في كثير من الأحكام مؤثّراً؛ إذ يحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال من النسخ منطبقاً على الأحكام المعلومة لنا في شرعنا، ومعه لا يقدح قلّة المعلوم بالتفصيل في النسخ، فإنّ المنسوخات بالتفصيل وإن كانت أقلّ من المعلوم بالإجمال، ولا تنحصر في المقدار المعلوم تفصيلاً، لكن مع احتمال كون ما علم إجمالاً كونه منسوخاً منطبقاً على الأحكام المعلومة الثابتة في شرعنا ـ بأن كان المعلوم بالإجمال هو المعلوم بالتفصيل في شرعنا ـ لا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

ومع هذا تكون الشبهة في ما عدا ذلك شبهة بدوية يجري فيها الاستصحاب.

[١] أي العلم الإجمالي بوجود المنسوخ في غير ما علم نسخه لم يضرّ بإجراء أصالة عدم النسخ في الأحكام المشكوكة التي لم تثبت بالأدلّة الشرعية؛ لأنّ ما علم نسخه إجمالاً وإن كان أزيد من ممّا علم نسخه تفصيلاً، ولم ينطبق عليه، إلّا أنّه يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على الأحكام المعلومة تفصيلاً في شرعنا، وحيث أنّ أحكام شرعنا واجبة العمل من غير حاجة إلى أصالة عدم النسخ، واحتمل انطباق ما علم إجمالاً نسخه على الأحكام المعلوم وجوبها في شرعنا، سواء كانت الأحكام المعلومة في شرعنا من موارد النسخ أم لا؟ فتجري أصالة عدم النسخ في غير ما علم وجوبه في شرعنا بأن كان معلوم الوجوب في الشريعة السابقة، ومشكوك الوجوب في الشريعة اللّاحقة.

المعلومة في شرعنا بالأدلّة واجبة العمل، سواء كانت من موارد النسخ أم لا، فأصالة عدم النسخ فيها [١] غير محتاج إليها، فيبقى [٢] أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة سليمة عن المعارض؛ لما تقرّر في الشبهة المحصورة: من أنّ الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً [٣] أو لم يحتج إليه [٤]، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر.

---

[١] أي أصالة عدم النسخ في موارد الأحكام المعلومة في شرعنا لا حاجة إليها؛ لأنّ بعد كونها معلومة بالوجدان لا حاجة إلى أصالة عدم النسخ، فإنّ المحرز بالوجدان لا يحرز بالتعبّد.

[٢] أي إذا لم تجر أصالة عدم النسخ في موارد الأحكام المعلومة في شرعنا؛ لكونها معلومة بالوجدان، أو بالامارة فتبقى أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة ـ وهي الأحكام المعلوم وجودها في الشريعة السابقة المشكوك نسخها في شرعنا ـ سليمة عن المعارض؛ إذ المفروض أنّ أصالة عدم النسخ لا تجري في موارد الأحكام المعلومة في شرعنا كي تكون معارضة لأصالة عدم النسخ في موارد أُخرى من الأحكام المشكوكة في شرعنا.

[٣] كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو كان مضطرّاً إليه.

[٤] بأن كان جارياً في حدّ نفسه، لكن لا حاجة إلى الأصل المذكور، كما إذا علم إجمالاً بطهارة عدّة أشياء ثمّ حصل العلم بنجاسة بعضها المعيّن الموافق من حيث المقدار للمعلوم بالإجمال نجاسته، واحتمل كونه هو المعلوم بالإجمال، فإنّه لا إشكال في جواز الرجوع إلى استصحاب الطهارة في باقي الأطراف؛ لأنّ الأصل فيه لا يعارض الأصل فيما علم نجاسته؛ إذ لا حاجة في الحكم بنجاسته إلى إثبات كون النجاسة الواصلة غير النجاسة التي علم بها، والمقام من هذا القبيل، فإنّه لا إشكال في جواز الرجوع إلى استصحاب

ولأجل ما ذكرنا [١] استمرّ بناء المسلمين في أوّل البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتّى يطّلعوا على الخلاف [٢]. إلّا أن يقال: إنّ ذلك [٣] كان قبل إكمال شريعتنا، وأمّا بعده فقد جاء النبيّ صلى الله عليه وآله بجميع ما يحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها،

عدم النسخ في الموارد المشكوكة، ولا تعارضه أصالة عدم النسخ في الموارد المعلومة في شرعنا؛ إذ لا حاجة في الحكم بالوجوب في شرعنا إلى إثبات أنّ الحكم الواصل إلينا في شرعنا غير الحكم الذي علم نسخه؛ إذ المفروض أنّه يجب العمل به، سواء كان هو ما علم نسخه أو كان غيره.

[١] من جريان استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة.

[٢] انّهم ما دام لم يطّلعوا على خلاف أحكام الشرائع السابقة كانوا يستمرّون على الأخذ بها.

[٣] أي الاستمرار على ما كانوا عليه من العمل بأحكام الشرائع السابقة بإجراء استصحاب عدم النسخ فيها، وقوله: «إلّا أن يقال» إشارة إلى معنى ثالث للنسخ؛ إذ المراد من كون هذه الشريعة ناسخة لجميع الشرائع يتصوّر على وجوه ثلاثة: **إمّا** نسخها لجميع الأحكام وإتيان الأحكام المخالفة للأحكام السابقة، وقد عرفت أنّه واضح الفساد. وأشار إلى هذا الوجه بقوله: «إن أُريد نسخ كلّ حكم...»، **وإمّا** نسخها لبعض الأحكام، وقد عرفت أنّه غير مانع من جريان الاستصحاب في ما لم يعلم نسخه، وأشار إليه بقوله: «وإن أُريد نسخ البعض، **وإمّا** نسخ جميعها من حيث كيفيّة الالتزام، وإن كان بعضها ممّا جاء به النبيّ، فمعنى نسخ جميع الأحكام السابقة أنّه يجب تحصيل العلم بحكم جميع الوقائع بعنوان أنّه ممّا جاء به النبيّ، سواء كان الحكم الذي أتى به النبيّ موافقاً لحكم الشريعة السابقة أو مخالفاً له، ومع وجوب

فنحن مكلّفون بتحصيل ذلك الحكم [١] موافقاً أم مخالفاً؛ لأنّه [٢] مقتضى التديّن بهذا الدين. ولكن يدفعه [٣]: أنّ المفروض حصول الظنّ المعتبر من

الالتزام بأنّ جميع الأحكام ممّا جاء به النبيّ معناه أنّ هذا الحكم وإن كان موافقاً لحكم عيسى، إلّا أنّه ليس ممّا جاء به عيسى عليه السلام، بل هو حكم مثل ما جاء به عيسى وموافقٌ له، فما جاء به عيسى قد نسخ وإليه أشار بقوله: «إلّا أن يقال...».

[١] الذي جاء به نبيّنا، سواء كان موافقاً لحكم الشرع السابق أم مخالفاً له؟

[٢] أي وجوب تحصيل العلم بالحكم الذي جاء به النبيّ مقتضى كون الشخص متديّناً بدين الإسلام، وملتزماً به.

وملخّص هذا الجواب هو: أنّ استصحاب عدم نسخ الأحكام السابقة إنّما يتمّ قبل إكمال الدين الحنيف، وأمّا بعد إكمال شرعنا ومجيئ نبيّنا بجميع ما يحتاج إليه الأُمّة يجب الإذعان والتديّن به، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فلا يبقى حينئذٍ مورد للاستصحاب؛ لأنّه فرع حصول الشكّ في ثبوت الحكم المستصحب في شرعنا.

فإنّا لا نشكّ في بقاء الحكم الذي جاء به عيسى بعد فرض علمنا بمجيئ النبيّ صلى الله عليه وآله في حكم واقعه بحكم مخصوص، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فيكون مجيئه صلى الله عليه وآله بحكم في كلّ واقعة في الحقيقة ناسخاً للحكم السابق، أمّا على تقدير كونه مخالفاً للحكم السابق فكونه ناسخاً له أمر واضح. وأمّا على تقدير كونه موافقاً له؛ إذ ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الحكم مثل الحكم السابق لا نفسه، فيجب علينا أن نلتزم بهذا الحكم لا بالحكم السابق، فمعنى نسخ جميع الأحكام السابقة وجوب الالتزام بأنّه ممّا جاء به النبيّ وإن كان بعضها ممّا جاء به النبيّ السابق أيضاً.

[٣] وملخّص هذا الجواب هو: أنّه بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ

الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظنّ بكونه ممّا جاء به النبيّ ﷺ. ولو [١] بنينا على الاستصحاب تعبّداً فالأمر واضح؛

نقول: إنّا وإن كنّا مكلّفين بالالتزام بالحكم الذي جاء به النبيّ، وتحصيل العلم به إلّا أنّه بجريان الاستصحاب يحصل الظنّ المعتبر الذي هو علم تعبّدي بأنّ ما جاء به النبيّ هو الحكم الذي جاء به نبيّ سابق، فيثبت به حكم الشرع السابق.

إن قلت: إنّ المستصحب هو الحكم الذي جاء به عيسى، مثلاً، فبعد مجيئ نبيّنا بحكم كلّ واقعة يكون الثابت في شريعتنا مثله لا نفسه، فلا يثبت الاستصحاب نفس الحكم الثابت بعد ثبوت مثله في الشريعة، فلا معنى لإجراء الاستصحاب؛ لتغيّر الموضوع قطعاً، فإنّ ما جاء به عيسى غير ما جاء به النبيّ.

قلت: ليس المستصحب هو الحكم الذي جاء به عيسى، بل إنّما هو الحكم الكلّي مع قطع النظر عن خصوصيّاته، وعنوان ما جاء به عيسى عليه السلام ليس من مقوّماته كي يكون مغايراً لما جاء به النبيّ ﷺ، هذا كلّه على تقدير تسليم أنّ مقتضى التديّن بدين النبيّ ﷺ وجوب الالتزام بكلّ حكم جاء به النبيّ من حيث أنّه جاء به النبيّ، وأمّا إذا قلنا بأنّ الذي يجب على المكلّف الالتزام بحكم الله الذي علم به من قول أيّ نبيّ كان فإنّ قول رسول الله طريق إلى الأحكام الواقعيّة لا من مقوّمات الموضوع والالتزام بكونه حكم الله عين تصديق النبيّ، فالأمر واضح.

[١] أي لو قلنا بكون الاستصحاب حجّة من باب التعبّد والأخبار، فجريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة أوضح؛ إذ بناء على هذا يستفاد من الأخبار الحكم الكلّي بإبقاء ما ثبت في الشرع السابق من الأحكام،

لكونه [١] حكماً كلّياً في شريعتنا بإبقاء [٢] ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين من أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتيّاً، وهو [٣] ممنوع، بل التحقيق أنّه [٤] بالوجوه والاعتبار. وفيه: أنّه إن أُريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ [٥].

وأمّا بناء على حجّيته من باب الظنّ يستفاد منه الحكم ببقاء الحكم الذي ظنّ ببقائه، لا الحكم الكلّي فلا يكون الثابت به حكماً كلّياً.

[١] أي إنّما قلنا بكون الأمر واضحاً بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار؛ لكون الاستصحاب حكماً كلّياً.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «حكماً».

[٣] أي كون حسن الأشياء ذاتيّاً ممنوع.

[٤] أي حسن الأشياء بالوجوه والاعتبار، كضرب اليتيم الذي لا يكون قبحه ذاتيّاً، بل لو كان بعنوان الإيذاء كان قبيحاً، ولو كان بعنوان التأديب كان حسناً، فإنّ حسنه بالوجوه والاعتبارات.

ملخّص ما ذكره القمّي ﷺ هو أنّ جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة مبني على أن يكون حسن الأشياء ذاتيّاً؛ إذ بناءً على هذا يكون المقتضى لبقاء الحكم موجوداً، وهو اقتضاء ذات الشيء بقاء حسن الأشياء، وهو مستلزم لبقاء ما كان لها من الأحكام الشرعية، وأمّا بناءً على كون حسن الأشياء بالوجوه والاعتبارات يختلف الحكم بحسب الأزمان والأشخاص، فلا يكون الاستصحاب جارياً -إلى أن قال: - إنّ التحقيق أنّ حسن الأشياء بالوجوه والاعتبار، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية.

[٥] أي إن أراد القمّي من الذاتي في قوله: «إنّ حسن الأشياء ذاتي»، المعنى الذي يكون منافياً للنسخ، وهو كون الأشياء عللاً تامّة للحسن والقبح،

فهو باطل ؛ إذ النسخ مسلّم الوقوع ، فلو كان الشيء علّة تامّة لحسنه لا ينفكّ حسنه عنه ، وهو مستلزم لعدم انفكاك الحكم عن الشيء الذي هو موضوع الحكم ، فيكون النسخ أمراً محالاً ، والحال أنّه واقع .

وجواب شيخنا الأعظم ﷺ عنه يحتاج إلى بيان المراد من الذاتي ، فنقول : إنّ الحسن والقبح الذاتيّين يطلقان على معنيين :

أحدهما : ما كان الذات علّة للحسن والقبح ، وهذا هو المعروف في الألسنة ، فانّ مرادهم من كون حسن العدل أو قبح الظلم ذاتيّاً أنّ العدل علّة تامّة للحسن ، والقبح علّة تامّة للظلم .

ثانيهما : ما كان الذات مقتضياً لهما ، وإن أمكن التخلّف عنه من جهة الموانع والمزاحمات ، فإن أراد المحقّق القمّي من الذاتي في كلامه المعنى الأوّل ، فهو ليس مبنى الاستصحاب بل مانع عنه ؛ إذ لا يمكن تفكيك الحكم عن الموضوع كي يشكّ فيه ، بل وقوع الاستصحاب في الأحكام الشرعية مثبت لعدم كون القبح والحسن ذاتيّين فيها ، ولذا أبطلوا القول بالذاتي بهذا المعنى بوقوع النسخ في الأحكام الشرعية .

وإن أراد من الذاتي في كلامه المعنى الثاني فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات ، وإنّما الفرق بينهما أنّ الذات مقتضٍ للحسن مع إمكان المنع عنه بناءً على كونه ذاتيّاً ، واقتران الفعل ببعض الأُمور الخارجية مقتضٍ للحسن بناءً على كونه بالوجوه والاعتبارات ، وهذا الفرق غير فارق ، فإن كان الاستصحاب غير جار على القول بالوجوه والاعتبارات بدعوى أنّه يختلف حينئذٍ موضوع الاستصحاب باختلاف الأقوال والأزمان في نفس الأمر فهو لا يكون جارياً على القول بالذاتي بالمعنى الثاني أيضاً ، واللّازم حينئذٍ المنع من جريان الاستصحاب في هذه الشريعة ،

ـ وهو [١] الذي أبطلوه بوقوع النسخ ـ فهذا المعنى [٢] ليس مبنى الاستصحاب، بل هو [٣] مانع عنه؛ للقطع بعدم النسخ حينئذٍ [٤]، فلا يحتمل الارتفاع [٥]. وإن أُريد غيره [٦]

وعدم بقاء مورد له، فالتفصيل بين الذاتي بالمعنى الثاني وبين القول بالوجوه والاعتبارات لا وجه له.

[١] أي الذاتي بالمعنى الذي ينافيه النسخ هو الذاتي الذي أبطلوه بوقوع النسخ، أي ذكروا أنّ الدليل على بطلان الحسن الذاتي بمعنى العلّة التامّة هو وقوع النسخ في الأحكام؛ إذ لو كان ذات الفعل علّة تامّة للحسن العقلي فهو يكشف عن حكم شرعي دائماً فلا يعقل النسخ؛ إذ لا يعقل تفكيك ذاتي الشيء عنه، والحال أنّ وقوع النسخ في الأحكام مسلّم، فبطلان الذاتي بالمعنى المذكور أيضاً يكون مسلّماً.

[٢] أي هذا المعنى للذاتي، وهو كون ذات الفعل علّة تامّة للحسن لا يكون الاستصحاب مبنيّاً عليه.

[٣] أي الذاتي بالمعنى الأوّل مانع عن الاستصحاب؛ لأنّه إنّما يجري في مورد الشكّ في بقاء الحكم، ومع فرض كون ذات الشيء علّة تامّة له يقطع ببقاء الحكم ما دام ذات الموضوع موجوداً، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

[٤] أي حينما كان ذات الشيء علّة تامّة للحكم، ففي الفرض المذكور نقطع بعدم النسخ؛ إذ هو عبارة عن انتهاء أمد الحكم، ولا أمد للحكم مع وجود علّته التامّة، فلا نسخ له.

[٥] أي مع القطع بعدم وقوع النسخ لا يحتمل ارتفاع حكم الشريعة السابقة كي يحتاج إلى الاستصحاب، بل يقطع ببقائه.

[٦] أي إن أُريد من الذاتي غير المعنى الأوّل الذي ينافيه النسخ بأن يراد منه

فلا فرق بين القول [١] به والقول بالوجوه والاعتبارات؛ فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة [٢]، ثمّ [٣] إنّ جماعة [٤]

المعنى الذي لا ينافيه النسخ، وهو الذاتي بمعنى كون الفعل مقتضياً للحسن والقبح، كما في الصدق والكذب.

[١] أي القول بالذاتي بمعنى المقتضى، أي لا فرق بين القول بالذاتي بهذا المعنى وبين القول بالوجوه والاعتبارات؛ إذ كما يحتمل أن يكون موضوع الاستصحاب مختلفاً باختلاف الأحوال والأزمان بأن يكون الفعل حسناً باعتبار زمان، وقبيحاً باعتبار زمان آخر، ويكون الموضوع للقبح غير موضوع الحسن، كذلك يمكن أن يكون الفعل مقتضياً للحسن في زمان، ويحصل المانع عنه في زمان آخر، بأن لا يكون حسناً ويختلف الموضوع بحصول المانع، فامّا لا بدّ أن يقول القمّي بجريان الاستصحاب مطلقاً، سواء كان الحسن والقبح ذاتيّين للأشياء أو كانا بالوجوه والاعتبارات؟ وإمّا أن يقول بعدم جريانه مطلقاً، فالتفصيل لا وجه له.

[٢] إذ لو كان القول بكون حسن الأفعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات مانعاً عن جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة فلا بدّ أن يكون القول بالذاتي بالمعنى المقتضي أيضاً مانعاً عنه، والقول بالذاتي بمعنى العلّة التامّة أيضاً مانع عنه، كما عرفت، فلا يبقى مورد للاستصحاب أصلاً، والمحقّق القمّي لا يلتزم بذلك.

[٣] من هنا شرع في «الثمرات التي رتّبوها على جواز إجراء الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة، في ما شكّ في أنّها منسوخة أم لا؟».

[٤] كالمحقّق القمّي وصاحب الفصول وغيرهما.

رتّبوا على [١] إبقاء الشرع السابق في مورد الشكّ -تبعاً لتمهيد القواعد- ثمرات [٢]:

منها: إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة بقوله [٣] تعالى

---

[١] أي على إجراء الاستصحاب في حكم الشرع السابق، والحكم ببقائه في مورد الشكّ في بقائه.

[٢] مفعول لقوله «رتّبوا».

[٣] الجارّ متعلّق بقوله: «إثبات»، أي أثبتت جماعة من المتقدّمين وجوب نيّة الإخلاص مضافاً إلى قصد القربة على أهل الكتاب، بمعنى خلوّ العمل العبادي عن الضمائم من الرياء وغيره بسبب قوله تعالى...، وإذا ثبت الوجوب المذكور بالنسبة إليهم بمقتضى الآية يثبت علينا أيضاً بمقتضى استصحاب حكم الشريعة السابقة، فيثبت بالآية بضميمة الاستصحاب وجوب نيّة الإخلاص في العبادة، وهذه الثمرة من ثمرات جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة.

والحاصل: أنّ المشهور بين المتأخّرين التمسّك بالآية على أنّ الأصل في الواجب أن يكون تعبّدياً بالنسبة إلى أهل الكتاب، ويثبت الحكم المذكور في حقّنا أيضاً بالاستصحاب. وذهب جماعة من المتقدّمين على ما حكاه الشيخ الأعظم عنهم إلى أنّ الآية تدلّ على اشتراط الخلوص في النيّة بالنسبة إليهم، فيثبت الحكم المذكور في حقّنا أيضاً بالاستصحاب، فهذه ثمرة ثانية لجريان الاستصحاب، والمصنّف ذكر في عنوان البحث الثمرة الثانية فقط، أي إثبات وجوب نيّة الإخلاص فقط، ولم يذكر الثمرة الأُولى، وهي دلالة الآية بضميمة الاستصحاب على أنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون تعبّدياً، إلّا أنّه تعرّض في مقام الردّ لهذه الثمرة أيضاً، وأجاب بأنّ الآية لا تدلّ على الأصل

حكاية عن تكليف أهل الكتاب ـ ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ [١] وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ [٢] ﴾[١]، ويرد عليه ـ

المذكور، كما سيأتي.

[١] حنفاء جمع الحنيف، وهو المسلم المائل إلى الدين المستقيم.

[٢] قيل دين القيّم، الملّة القيّمة، وقيل: المراد دين القائمين لله بالتوحيد.

والحاصل: أنّه قد استدلّ بالآية **تارةً** على اعتبار قصد الإخلاص في العبادات وعدم صحّتها مع الرياء وغيرها من الضمائم.

وأُخرى: على أنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون تعبّدياً، والمصنّف لم يذكر الاستدلال بالآية على أنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون تعبّدياً، إلّا أنّه في مقام الردّ يستفاد من كلامه هذا الاستدلال أيضاً.

أمّا تقريب الاستدلال بها على اشتراط الخلوص في النيّة فهو مبني على أن يكون المراد من الإخلاص تجريد العمل من الرياء، وأن يكون الدين بمعنى القصد، وعلى هذا يكون معنى الآية: وما أُمر أهل الكتاب إلّا أن يعبدوا الله حال كون قصدهم خالصاً لله تعالى، بأن تكون عبادتهم بقصد الخلوص له وخاليةً عن الضمائم.

وتقريب الاستدلال بها ـ على أنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون تعبّدياً ـ مبني على كون «اللّام» في قوله: ﴿ لِيَعْبُدُوا اللهَ ﴾ للغاية ليفيد أنّ الغرض من الأوامر امتثالها على وجه العبادة، وعلى كون المفعول محذوفاً، وعلى كون المراد بالعبادة ما يشترط في صحّته قصد التقرّب، وعلى هذا يكون معنى الآية وما أُمروا بشيء لغاية من الغايات إلّا غاية التعبّد، أي الغاية من الأمر هو كون

---

(١) البيّنة: ٥.

بعد الإغماض [١] عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كلّ واجب، لأنّها تدلّ على وجوب عبادة الله خالصة [٢] عن الشرك، أو بعبارة أُخرى: وجوب التوحيد [٣]، كما أوضحنا ذلك في باب النيّة من

المأمور به تعبّدياً، فتدلّ على أنّ كلّ أمر مجعول لأجل التعبّد والتقرّب به، فهذا معنى قولنا: إنّ الآية تدلّ على أنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون تعبّدياً.

[١] أي بعد الإغماض عن أنّ الآية لا تدلّ على أنّه يعتبر في كلّ واجب قصد القربة كي يكون الأصل في الواجبات أن تكون تعبّديّةً.

ولا يخفى عليك: أنّ الآية قاصرة عن إفادة المعنى الذي ذكرناه، وهو اعتبار قصد الإخلاص في العبادات؛ لأنّ دلالتها عليه كانت مبنيّة على كون «اللّام» للغاية، وليس كذلك بل «اللّام» زائدة في المفعول به للتأكيد والتقوية، كما التزم به السيوطي في تفسيره في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[(١)]، وقوله تعالى: «يريد الله ليطهّركم». أضف إليه أنّ أخذ «اللام» بمعنى الغاية ينافيه عطف قوله: ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ على مدخول «اللّام» لاختلال المعنى حينئذٍ، وكذا دلالة الآية عليه مبنيّة على أن يكون المراد من العبادة معناها المصطلح عليها، أعني ما يشترط فيه قصد القربة، وهو ليس كذلك، فإنّ المراد منها معناها اللغوي. قال في القاموس: إنّ العبادة مطلق الإطاعة والانقياد.

[٢] بأن لا يخلطو بعبادته سبحانه وتعالى عبادة من سواه.

[٣] أي تدلّ الآية على وجوب التوحيد في العبادة.

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

الفقه [١] أنّ الآية إنّما تدلّ على اعتبار الإخلاص في واجباتهم [٢]،

---

[١] قال في كتاب الطهارة في مقام الردّ على من استدلّ على اشتراط النيّة في الوضوء بالآية الشريفة: قد اشتهر الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴾، والآية ظاهرة في التوحيد، ونفي الشرك من وجوه، إلى أن قال: وكيف كان فلا إشكال في أنّ الآية لا تدلّ على انحصار المأمور به في العبادة ليستفاد منه أنّ الأصل في كلّ واجب أن يكون عبادة، كما زعمه بعض، وإنّما يمكن أن يدّعي دلالتها على أنّ العبادة لم يؤمر بها إلّا على جهة الإخلاص.

إلى أن قال: الظاهر بقرينة عطف الصلاة والزكاة إرادة الإخلاص في العبادة، وهو التوحيد، ومن تأمّل نظائر الآية ممّا ذكر فيه العبادة على وجه الإخلاص ـ مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلِ اللهَ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي** ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ **أَن أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ** ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ **فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ * أَلَا لِلهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ** ﴾[(٣)]، إلى غير ذلك من الآيات ـ ظهر له ما استظهرناه من إرادة التوحيد في مقابل الشرك.

[٢] أي لو أغمضنا عمّا ذكرناه من عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى قصد القربة، وسلّمنا أنّ «اللّام» للغاية، وتدلّ الآية على وجوب الإخلاص، إلّا أنّ المستفاد منها أن الغاية من تشريعات الواجبات عليهم تحقّق عبادتهم على وجه الإخلاص الذي أمر به العقل، والآية أيضاً إرشاد إلى هذا الحكم العقلي.

---

(١) الزُّمر: ١٤.

(٢) الزُّمر: ١١.

(٣) الزُّمر: ٢ و ٣.

. . . . . .

وتوضيح العبارة كما في حاشية المحقّق الهمداني، أنّه قد يرى المولى أنّه لو أهمل عبده، ولم يكلّفه بتكاليف ربّما يتمرّد ويحصل له ملكة المعصية، فيأمره بأوامر، ولا داعي له في ذلك إلّا ليطيعه فيما يصدر منه من الأوامر، ولا يعصيه في شيء منها، سواء كانت توصّلية أم تعبّدية، فتكون أوامره الصادرة منه بهذا الداعي لطفاً في الواجب العقلي الذي هو وجوب الإطاعة على وجه الإخلاص، فتكون الإطاعة على وجه الإخلاص غاية لهذه الأوامر، ومرادة بها، ولكن لا على سبيل الشرطية في صحّة متعلّقاتها، والآية الشريفة على تقدير الإغماض عن الإشكال الأوّل، وعلى تقدير تسليم دلالتها على إرادة العبادة بمعنى الإطاعة لا تدلّ على أزيد من ذلك، فإنّها تدلّ على أنّ الغاية من جعل الأحكام عليهم تحقّق الإطاعة منهم مخلصين.

وبعبارة واضحة كما في كلمات الآشتياني: أنّ المستفاد من الآية أنّ أهل الكتاب ما أُمروا في الشريعة السابقة بشيء من الأشياء إلّا لغاية عبادة الله على وجه الإخلاص، بمعنى أنّ الغاية في نظر الشارع في أمرهم بها هو ترتّب عبادة الله على وجه الإخلاص على إتيانهم بها، لما فيها من المصالح المقتضية لتكميل نفوسهم الموجبة لذلك، وهذا المعنى كما ترى لا دخل له بوجوب قصد القربة عليهم في كلّ واجب، بل لا ينافي كون جميع الواجبات في شريعتهم توصّلياً لا يشترط فيه قصد التقرّب أصلاً؛ إذ حاصل المعنى المذكور يرجع إلى أنّ الفائدة في نظر الشارع في أمر الأُمم السابقة بالواجبات هي سببيّة فعلها للقرب إلى الواجب العقلي، وهي عبادة الله بقصد التقرّب، وهذا معنى ما تقرّر عند العدلية من أنّ الواجبات السمعيّة بأسرها ألطاف إلى الواجبات العقلية من حيث أنّ فعلها من جهة ما يترتّب عليها يوجب القرب إلى فعل المحسّنات العقلية، وترك المقبحات العقلية.

فإن وجبت علينا وجب فيها الإخلاص [١]، لا على [٢] وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجب، وفرق بين وجوب كلّ شيء عليهم لغاية الإخلاص [٣]، وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كلّ واجب [٤]. وظاهر الآية هو الأوّل [٥]، ومقتضاه [٦] أنّ تشريع الواجبات [٧] لأجل

---

[١] ولا يخفى أنّ من قوله: «فإن وجبت» إلى قوله: «الإخلاص» لا معنى لذكره هنا، فإنّه لا بدّ من أن يحذف كما حذف في بعض النسخ، فإنّ وجود الجملة المذكورة مضرباً المقصود وموجب لإجمال الكلام.

[٢] أي الآية تدلّ على اعتبار الإخلاص في واجبات أهل الكتاب، ولا تدلّ على وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجباتهم كي تكون دليلاً على أنّ كلّ واجباتهم تعبّدية، ويعتبر قصد الإخلاص في كلّ واجباتهم بأن يكون قصد الإخلاص شرطاً لواجباتهم.

[٣] والمستفاد من الآية هذا المعنى.

[٤] وهو الذي قصد استصحابه، فإنّه تخيّل أنّ الثابت عليهم بالآية وجوب قصد الإخلاص في واجباتهم فيستصحب الوجوب المذكور بالنسبة إلينا بناءً على جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة.

[٥] أي اعتبار الإخلاص في عباداتهم.

[٦] أي مقتضى المعنى الأوّل.

[٧] أي تشريع الواجبات في حقّ أهل الكتاب لأجل تحقّق العبادة على وجه الإخلاص، فكأنّه تعالى قال: إنّما أوجبت ما أوجبت على أهل الكتاب ليترتّب على ذلك عبادتهم لي على وجه الإخلاص، فيكون إيجاب ما أوجبه سبحانه لطفاً في تحقّق العبادة على وجه الإخلاص باعتبار كون العبادة مقرّبة إلى المحسّنات العقلية، ومبعدة عن المقبّحات العقلية.

تحقّق العبادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك [١] إلى كونها [٢] لطفاً. ولا ينافي ذلك [٣] كون بعضها توصّلياً [٤]، بل كلّها توصّلياً [٥] لا يعتبر في سقوطه قصد القربة. ومقتضى الثاني [٦] كون الإخلاص واجباً شرطياً في كلّ واجب، وهو المطلوب [٧]. هذا كلّه، مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في

---

[١] أي مرجع كون تشريع الواجبات لغاية تحقّق العبادة على وجه الإخلاص.

[٢] أي إلى كون الواجبات الشرعية لطفاً إلى تحقّق العبادة على وجه الإخلاص من باب أنّ الواجبات السمعية ألطاف إلى الواجبات العقلية.

[٣] أي لا ينافي هذا المعنى الذي ذكرناه ـ وهو كون تشريع الواجبات لغاية تحقّق العبادة على وجه الإخلاص ـ كون بعض الواجبات في شريعتهم توصّلياً لا يشترط قصد القربة فيه؛ إذ حاصل المعنى المذكور يرجع إلى أنّ الفائدة في نظر الشارع في أمر الأُمم السابقة بالواجبات هي سببيّتها للقرب إلى الواجب العقلي، وهو عبادة الله بقصد التقرّب، سواء كانت الواجبات تعبّدية أو توصّلية.

[٤] أي لا ينافي المعنى الذي ذكرناه للآية كون بعض الواجبات بل كلّها توصّلية؛ لأنّ كون الواجبات ألطافاً إلى العبادة على وجه الإخلاص لا يدلّ على اعتبار قصد الإخلاص فيها؛ إذ كما تترتّب الغاية من تشريع الواجبات على الواجبات التعبّدية كذلك تترتّب على الواجبات التوصّلية.

[٥] تفسير لقوله: «توصّلياً».

[٦] أي مقتضى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن دلالة الآية على وجوب الإخلاص عليهم في كلّ واجب.

[٧] أي هو الذي طلبوا إثباته بالآية لأهل الكتاب، واستصحابه بالنسبة إلينا، وقد عرفت أنّ الآية لا تدلّ عليه، وبالجملة ما دلّت الآية عليه خارج عن محلّ

شرعنا قوله [١] تعالى: ﴿ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾، بناءً [٢] على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

الكلام، وما هو محلّ الكلام لا تدلّ الآية عليه.

[١] فاعل لقوله: «يكفي»، وهذا إشارة إلى الجواب الثالث عن الاستصحاب. وملخّصه: أنّ الاستصحاب أصل أصيل حيث لا دليل، ومع وجود الدليل لا يصل المجال إلى النزاع في جواز التمسّك باستصحاب أحكام الشريعة السابقة، وقوله تعالى: ﴿ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ دليل على بقاء الحكم المذكور في شرعنا وهو رافع لموضوع الاستصحاب بالحكومة، كما سيأتي.

[٢] أي كفاية الآية في إثبات بقاء حكم الشرع السابق في شرعنا مبنيّة على تفسير ﴿ الْقَيِّمَةِ ﴾، بمعنى ثابتة، فيكون معنى الآية هكذا: إنّ هذا الدين الذي أخلصوه دين ثابت لا ينسخ، وأمّا إذا فسّرت ﴿ الْقَيِّمَةِ ﴾ بمعنى القائمين لله بالتوحيد، أو دين الملّة القيّمة، أوكان قوله ذلك إشارة إلى الدين الذي جاء به محمّد ﷺ، فلا تصلح الآية لثبوت الحكم المزبور في شرعنا، فلا بدّ من التمسّك بالاستصحاب.

وملخّص جواب شيخنا الأعظم عن الثمرة المذكورة وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الآية لا تدلّ على اعتبار قصد الإخلاص في واجبات الشرائع السابقة، بل تدلّ على اعتبار التوحيد فيها.

الثاني: أنّها على تقدير دلالتها على اعتبار قصد الإخلاص في واجباتهم إنّما تدلّ على أنّ قصد الإخلاص في العبادة من الغايات المترتّبة على جعل الأحكام عليهم لا أنّ قصد الإخلاص شرط لواجباتهم.

الثالث: أنّ الآية على تقدير الإغماض عن الإشكالات المذكورة، وتماميّة دلالتها كافية لإثبات حكم الشرع السابق في شرعنا، ومعها لا مجال للاستصحاب.

ومنها [١] : قوله تعالى ـ حكاية عن مؤذّن يوسف عليه السلام ـ : ﴿ وَلِمَن جَاءَ بِهِ [٢] حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ [٣] ﴾ (١) فدلّ [٤] على جواز الجهالة في مال الجعالة ، وعلى [٥] جواز ضمان ما لم يجب .

---

[١] أي من الثمرات المترتّبة على استصحاب أحكام الشرائع السابقة استصحاب جواز الجهل في الجعالة ، وجواز ضمان ما لم يجب اللذين يحكي قوله تعالى جوازهما في حقّ أهل الشرائع السابقة .

[٢] أي بالصّاع ، لمّا أمر يوسف عليه السلام بإخفاء الصاع ، وهو آلة الكيل في رحل أخيه ابن يامن كي يمنع عن سفره مع إخوته ، أرسل مؤذّنه ليعلن بفقدان الصاع ، ولمن جاء به حمل بعير ، فجعل حمل البعير جعالة لمن وجد صاع السلطان ، وجاء به مع أنّ حمل بعير مجهول مقداره .

[٣] أي الضامن .

[٤] أي دلّ قوله تعالى على جواز الجهالة في مال الجعالة بالنسبة إلى أهل شريعة يوسف ؛ إذ حمل البعير مجهول وصفاً وقدراً ، فيستصحب بقاؤه بالنسبة إلينا أيضاً إذا شكّ في جوازها .

[٥] أي دلّت الآية على جواز ضمان ما لم يجب في الشريعة السابقة .

بتقريب : أنّ المؤذّن ضمن مال الجعالة قبل العمل بمقتضى الآية الشريفة ، والحال أنّهم يستحقّون الأُجرة في ذمّة المؤذّن بعد وجدان الصاع ، وإعطائه إلى المؤذّن لا قبله ، فقد ضمن المؤذّن ما لم يجب ، أي لم يستقرّ في الذمّة ، وحيث ثبت جوازه في الشريعة السابقة بالآية يثبت في شريعتنا يقيناً أيضاً بمقتضى الاستصحاب .

---

(١) يوسف : ٧٢ .

وفيه: أنّ حمل البعير لعلّه كان معلوم المقدار عندهم [١] مع احتمال [٢] كونه مجرّد وعد لا جعالة، مع أنّه [٣] لم يثبت الشرع بمجرّد فعل المؤذّن؛ لأنّه غير حجّة ولم يثبت إذن يوسف ـ على نبيّنا وآله السلام ـ في ذلك [٤]

---

[١] بحسب عرفهم فلا يدلّ على جواز الجهالة في الجعالة، هذا هو الجواب الأوّل.

[٢] هذا هو الجواب الثاني.

وملخّصه: أنّ قول المؤذّن: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ مع عدم تعيين مقدار مال الجعالة لا يدلّ على أنّه جعالة؛ لاحتمال أنّه مجرّد وعد منه، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

[٣] هذا إشارة إلى الجواب الثالث. وملخّصه: أنّه لو سلّمنا أنّ قول المؤذّن دلّ على أنّ ما صدر منه جعالة، إلّا أنّ قوله لا يكون دليلاً شرعياً كي يثبت به الحكم الشرعي فلا يثبت بقوله جواز الجهالة في الجعالة؛ لأنّ قوله ليس قول المعصوم كي يكون حجّة ودليلاً على الحكم الشرعي.

[٤] أي في جعل حمل البعير مال الجعالة، مع أنّه مجهول قدراً ووصفاً. هذا جواب عن سؤال مقدّر.

وملخّصه: أنّ قول المؤذّن وإن لم يكن حجّة شرعية يثبت بها الحكم الشرعي، إلّا أنّه مأذون في إنشاء هذه الجعالة من قبل يوسف، فهو مأذون في ذلك منه، فإذنه حجّة شرعيّة يثبت به حكم شرعي وهو جواز الجهالة في الجعالة، بل يدلّ على جواز ذلك تقريره عليه السلام حيث قرّر ما جعله المؤذّن من حمل البعير أُجرة لمن جاء بالصاع، فتقريره عليه السلام حجّة شرعيّة.

وملخّص الجواب: نعم، لو ثبت إذنه عليه السلام أو تقريره لفعل المؤذّن ليتمّ المطلوب لكن ثبوتهما أوّل الكلام.

ولا تقريره [١]. ومنه [٢] يظهر عدم ثبوت شرعيّة الضمان المذكور [٣]، خصوصاً [٤] مع كون كلّ من الجعالة والضمان صورياً قصد بهما [٥] تلبيس الأمر على اخوة يوسف، ولا بأس [٦] بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض، مع احتمال إرادة أنّ الحمل في ماله [٧]

---

[١] أي لم يثبت تقرير يوسف عليه السلام لما فعله المؤذّن.

[٢] أي ممّا ذكرنا من عدم ثبوت إذن يوسف، ولا تقريره.

[٣] وهو ضمان ما لم يجب الذي ضمنه المؤذّن؛ إذ بعد عدم ثبوت إذن يوسف للمؤذّن قبلاً ولا تقريره بعد الفعل لا دليل على شرعيّة ضمان المؤذّن؛ لأنّ قوله ليس بحجّة.

[٤] وجه الخصوصيّة هو أنّ مع عدم كون كلّ منها صورياً لا يكون فعل المؤذّن حجّة ودليلاً على الحكم الشرعي، فمع كونه صورياً بطريق أولى.

[٥] أي قصد بالجعالة والضمان اشتباه الأمر على اخوة يوسف بأن لا يعلموا أنّ غرض يوسف هو منع أخيه عن السفر معهم.

[٦] هذا جواب عن سؤال مقدّر. وهو أنّ مؤذّن يوسف كيف أقدم على معاملة فاسدة؟

وملخّص الجواب: أنّه لا بأس بالإقدام على المعاملة الفاسدة إذا ترتّب غرض صحيح عليه وهو تلبيس الأمر عليهم بحيث لا يعرفون أنّ بنيامين أخو يوسف.

[٧] أي في مال المؤذّن هذا إشارة إلى الجواب الرابع. وملخّصه: أنّه يحتمل أن يريد المؤذّن من قوله: ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ أنّه ضامن بإعطاء حمل البعير من مال نفسه لا من مال يوسف، فلا تدلّ الآية على الضمان الصوري أيضاً؛ لأنّه إنّما يتمّ على تقدير إرادة كون الحمل من مال يوسف عليه السلام.

وأنّه [١] ملتزم به؛ فإنّ [٢] الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغة: مطلق الالتزام [٣]، ولم يثبت كونهما [٤] في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون [٥] الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأُولى، ودفعاً [٦] لتوهّم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها: قوله تعالى ـ حكاية عن [٧] يحيى عليه السلام ـ: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (١)، فإنّ ظاهره [٨]

---

[١] أي المؤذّن ملتزم بأدائه من ماله.

[٢] هذا شاهد لما ذكره من احتمال كون المؤذّن ملتزماً بأدائه من ماله، وأنّ المراد من الضمان ليس ضماناً اصطلاحيّاً حتّى بالضمان الصوري، كي يكون من قبيل ضمان ما لم يجب، بل المراد هو الضمان اللغوي، وهو مطلق الالتزام.

[٣] سواء كان ضامناً من نفسه، أو من غيره.

[٤] أي كون الكفيل والضامن حقيقة في زمان يوسف في الضمان الاصطلاحي، وهو الالتزام عن الغير.

[٥] أي إذا كان معنى قوله: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ أنّ المؤذّن ملتزم بأداء حمل البعير من ماله لا من مال يوسف فتكون جملة ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ تأكيداً للجملة الأُولى وهي قوله: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾.

[٦] أي أتى بجملة ﴿وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ لئلا يتوهّم اخوة يوسف بأنّ حمل بعير من الملك، وتحصيله منه صعب، والضمير في قوله: «كونه» و«تحصيله» راجع إلى حمل بعير.

[٧] أي حكاية عن حال يحيى عليه السلام.

[٨] أي ظاهر قوله تعالى.

---

(١) آل عمران: ٣٩.

يدلّ على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً ممتنعاً [١] من مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفّف على التزويج [٢].

وفيه [٣]: أنّ الآية لا تدلّ إلّا على حسن هذه الصفة [٤] لما فيه من المصالح والتخلّص عمّا يترتّب عليه [٥]، ولا دليل فيه [٦] على رجحان هذه الصفة على صفة أُخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأُخرويّة، فإنّ مدح [٧] زيد بكونه صائم النهار ومتهجّداً لا يدلّ على رجحان هاتين

---

[١] تفسير لقوله: ﴿وَحَصُوراً﴾.

[٢] والحاصل: أنّ التعفّف والامتناع من مباشرة النسوان كان في الشريعة السابقة أولى من التزويج، فتثبت الأولويّة المذكورة في حقّنا أيضاً بالاستصحاب بناءً على حجيّة استصحاب الشرائع السابقة.

[٣] حاصله: أنّ حسن ترك التزويج لا يكون ذاتياً، أي لا يكون علّة تامّة للحسن، بل يكون حسناً باعتبار ما يترتّب عليه من المصالح، كتحصيل العلم والكمالات والعبادة، ولعلّ مدح يحيى عليه السلام أيضاً إنّما هو بهذه الاعتبارات، فلا تدلّ على حسن ترك التزويج إذا انضمّت إلى التزويج صفة أُخرى راجحة على صفة تركه، كإحراز نصف دينه وغيره.

[٤] أي ترك التزويج لأجل وجود مصالح في ترك التزويج.

[٥] أي التخلّص عمّا يترتّب على التزويج من المزاحمات للعبادة وتحصيل الكمالات.

[٦] أي ولا دلالة في قوله تعالى على رجحان ترك التزويج على صفة أُخرى، أي على التزويج إذا كان في التزويج بعض المصالح الأُخروية.

[٧] أي الشاهد على ما ذكرنا ـ من أنّ الآية تدلّ على حسن التعفّف وترك التزويج، ولا يستفاد منه رجحان ترك التزويج على التزويج ـ أنّ مدح زيد بأنّه صائم

الصفتين على الإفطار في النهار وترك التهجّد في الليل للاشتغال بما هو أهمّ منهما [١].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً [٢] فَاضْرِبْ بِهِ﴾[(١)] إنّما دلّ على جواز برّ [٣] اليمين على ضرب المستحقّ مأة بالضرب بالضغث.

وفيه: ما لا يخفى [٤].

النهار وقائم الليل لا يدلّ على رجحان الصوم في النهار، أو القيام في الليل على تركهما، إذا ترتّب على تركهما مصلحة هي أهمّ من مصلحة صوم النهار والقيام في الليل.

[١] أي من الصوم والتهجّد.

[٢] ضغث (ج) أضغاث: قبضة حشيش يختلط فيها الرطب باليابس.

[٣] برّ اليمين أي صدقه، وموافقة ما حلفه، ومعنى صدق اليمين وبرّ اليمين أنّه لو حلف يميناً على أنّه يفعل الشيء أو لا يفعله فيأتي بما يوافق يمينه.

والحاصل: أنّ الآية تدلّ على أنّ أيّوب عليه السلام حلف على زوجته بضرب مأة سوط، فعمل بحلفه بالضرب بالضغث، فهو دليل على أنّه يجوز لمن حلف على ضرب المقصّر مأة سوط أن يوافق يمينه بالضرب بالضغث، فيثبت هذا الحكم بالنسبة إلى أهل شرعنا بالاستصحاب.

[٤] لعلّ الوجه فيه احتمال كون هذا الحكم المخالف للقاعدة من خواصّ أيّوب عليه السلام، فلا يصحّ استصحابه إلى هذه الشريعة، ولعلّ الله تعالى قد ترحّم على امرأة أيّوب عليه السلام فرخّصه في ذلك بدلاً عن الضرب بمأة سوط.

---

(١) سورة ص: الآية ٣٩.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾[١] إلى آخر الآية، استدلّ بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة [١].

ومنها: قوله تعالى ـ حكاية عن شعيب عليه السلام ـ: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِندِكَ﴾[٢] [٢]، وفيه: أنّ حكم المسألة [٣] قد علم من العمومات والخصوصيّات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب. نعم، في بعض تلك الأخبار [٤]

---

[١] اختلف الفقهاء فيما إذا قلع ذو العينين عين ذي العين الواحدة بعد الاتّفاق على لزوم الدية الكاملة فيها في أنّه إذا اقتصّ منه بقلع عين واحدة منه هل يجب على ذي العينين أن يدفع نصف الديّة إلى ذي العين الواحدة أم لا ؟ واستدلّ على الثاني بالآية فإنّها تدلّ على عدم وجوب الدية في الشرع السابق، بل تدلّ على أنّ العين اقتصّت بالعين، ويستصحب الحكم المذكور في شرعنا فيثبت به عدم وجوب الدية.

وفيه: أنّ قلع العين بالعين لا يدلّ على نفي الدية في ذي العين الواحدة فإنّه في مقام بيان أصل تشريع القصاص في جناية العين.

[٢] والمستفاد من ظاهر الآية أنّ الصداق هو عمل موسى عليه السلام، فيجوز جعل المنفعة صداقاً في شريعتهم، ويستصحب الحكم المذكور بالنسبة إلينا أيضاً.

[٣] أي حكم المسألة، وهو جواز جعل المنفعة صداقاً، قد علم من الأدلّة العامّة والخاصّة الواردة، ومعها لا مجال للاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ الأصل أصيل حيث لا دليل.

[٤] أي في بعض الأخبار الدالّة على جواز جعل العمل صداقاً إشعار بأنّه يجوز

---

(١) المائدة: ٤٥.

(٢) القصص: ٢٧.

إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه [١]، فراجع وتأمّل.

العمل بأحكام الشريعة السابقة لولا المنع عن العمل، أي لو لم تكن منسوخة لكنّ الإشعار لا يكفي لإثبات الحكم، ومع كفايته يكون هو الدليل لا الاستصحاب. والكلام في المقام في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

[١] أي عن جواز العمل بالحكم السابق، فإنّ ثبوت حكم مخالف للحكم السابق يكون مانعاً عن العمل بالحكم السابق لكونه ناسخاً له.

«التحقيق»

وقد ذكر شيخنا الأعظم ﷺ جريان الاستصحاب في بقاء أحكام الشرائع السابقة المعبّر عنه في الاصطلاح باستصحاب عدم النسخ الذي عدّه المحدّث الاسترآبادي من الضروريات، ورتّب عليه ثمرات، كما عرفت.

إلّا أنّه قد استشكل عليه بعدّة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهي مفقودة في المقام؛ وذلك لاختلاف الموضوع، فإنّ المكلّف بأحكام كلّ شريعة إنّما هو المدرك لتلك الشريعة، والذين أدركوا الشريعة السابقة قد انقرضوا، والذين لم يدركواها بل أدركوا هذه الشريعة لم يعلم ثبوت الحكم في حقّهم من الأوّل؛ لاحتمال نسخه فيكون الشكّ بالنسبة إليهم شكّاً في الثبوت، ومعه لا يجري الاستصحاب، فإنّ مورده الشكّ في بقاء الحكم، كما عرفت.

وقد أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأعظم ﷺ بجوابين:

الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ الذين أدركوا الشريعة السابقة قد انقرضوا جميعاً بحيث لم يدرك أحد منهم شريعة نبيّنا، كيف فإنّ كثيراً منهم قد أدركوا شريعة نبيّنا وعملوا بها، فنحن نفرض الكلام فيمن أدرك الشريعتين، فبالنسبة إليه لا مجال لإشكال اختلاف

الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وفي حقّ غيره يثبت التكليف بقانون الاشتراك، والأُستاذ الأعظم ناقش في شمول قاعدة الاشتراك لمثل المقام، لاحظ كلامه.

الثاني: أنّ دخالة خصوصيّة الأُمم السابقة بحيث تكون موجبة لتغاير الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة مبنيّة على أن تكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية، وليس الأمر كذلك، فإنّها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فلا دخل لخصوصيّات الأفراد فيها كي يكون المدرك للشريعة موضوعاً لها، ويكون مغايراً لغير المدرك لها، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ما سرت في الأفراد الموجودة حين الخطاب، أو ما يوجد بعد ذلك، وعلى هذا فالإشكال المذكور غير وارد.

الإشكال الثاني: ماذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره[1] بأنّ النسخ في الأحكام بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، وليس بمعنى الرفع فإنّه مستلزم للبداء، فإنّ الشكّ في نسخ الأحكام السابقة يرجع إلى الشكّ في ثبوت الحكم بالنسبة إلى أهل الشرائع اللّاحقة، ومعه لا مجرى للاستصحاب، ومعنى عدم دخالة الأشخاص عدم دخالة خصوصيّتهم في ثبوت الحكم لا أنّ الحكم لا يختصّ بصنف، بل يعمّ جميع الأصناف، والقول بأنّهم لو كانوا في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً لهم، وإن كان متيناً، إلّا أنّه لا يثبت ثبوت الحكم في حقّهم الآن إلّا على القول بحجّية الاستصحاب التعليقي. ثمّ قال: إنّ هذا الإشكال ممّا لا دافع له. فما ذكره المحدّث الاسترآبادي ـ من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات » **إن** كان مراده الاستصحاب المصطلح فهو غير تام، **وإن** كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار كقوله صلى الله عليه وآله: « حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة »، فهذا هو الحقّ.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ١٤٨.

. . . . . .

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[1] ـ على استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة ـ بأنّه لا بدّ من بيان المراد من نسخها فإن كان المراد منه نسخ جميعها بحيث لو كان حكم في الشريعة اللّاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان مماثلاً له لا نفسه، فتكون إباحة الماء التي هي ثابتة في جميع الشرائع أحكاماً متماثلة، فعدم جريان استصحاب عدم النسخ أمر واضح؛ إذ موضوعه الشكّ في بقاء أحكام الشرائع السابقة، وعلى هذا الفرض ارتفاع جميع أحكام الشرائع السابقة أمر مقطوع، والمجعول في الشريعة اللّاحقة لا يحتمل أن يكون بقاءً لها كي يستصحب بقاؤها، بل هو حكم مماثل له.

وإن كان المراد منه نسخ بعضها فعلى هذا بقاء الحكم الذي لا يعلم بنسخه وإن كان محتملاً إلّا أنّه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللّاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ، إلّا على القول بالأصل المثبت.

ويمكن الجواب عنه بأنّا نعلم أنّ بعض الأحكام في شريعتنا موافق لما كان مجعولاً في الشريعة السابقة، والالتزام بأنّه ليس هو بل هو حكم مماثل للحكم السابق لا دليل عليه، بل الظاهر أنّ النبيّ اللّاحق يمضي بعض أحكام الشريعة السابقة، وينسخ بعضها الآخر. نعم، بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللّاحقة إلّا أنّ نفس أدلّة الاستصحاب كافية للإمضاء، وليس مفادها التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، بل تعبّد بما هو مفاده، وهو الحكم ببقاء ما كان ثابتاً في الشريعة السابقة، وكون مفاده إمضاءاً لما ثبت سابقاً من حكم الشريعة السابقة أوضح من أن يخفى.

الإشكال الرابع: أنّ العلم الإجمالي بنسخ كثير من الأحكام مانع من التمسّك

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٦.

الأمر السادس [١]: قد عرفت [٢] أنّ معنى نقض اليقين والمضيّ عليه [٣]، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته [٤] للمتيقّن، ووجوب

باستصحاب عدم النسخ.

وقد أجاب عنه شيخنا الأعظم ﷺ بما عرفت تفصيله. وملخّص جوابنا عنه أنّ هذا الإشكال إشكال عام ليس مختصّاً بالمقام، بل يجري في عدّة موارد:

منها: العمل بالعام مع العلم الإجمالي بالتخصيص.

ومنها: العمل بأصالة البراءة مع العلم الإجمالي بتكاليف كثيرة. **والجواب عن الجميع**: أنّ جريان استصحاب النسخ وعدمه هو بعد فرض انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بعدّة من موارد النسخ، فيكون الاستصحاب جارياً في ما عداها.

[١] من الأُمور التي قال المصنّف: «وينبغي التنبيه على أُمور»، والمقصود من هذا الأمر هو تحقيق حال الأُصول المثبتة بأنّها حجّة أم لا؟

[٢] أي قد عرفت ممّا ذكرناه في أخبار الاستصحاب.

[٣] أي معنى المضيّ على اليقين.

[٤] أي بواسطة اليقين. وتوضيحه: أنّ معنى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ليس إبقاء نفس اليقين؛ لأنّه ليس أمره بيد شخص كي يحكم ببقائه، فإنّه يزول بعروض الشكّ قهراً، وليس المراد منه إبقاء المتيقّن في ما إذا كان هو من الموضوعات لعدم كونها قابلة للجعل في الواقع، وكذا لا معنى لوجوب البناء على وجوده في الظاهر؛ لكونه لغواً، بل المراد أنّ المتيقّن إذا كان حكماً من الأحكام الخمسة يحكم ببقائه؛ لأنّ الحكم يكون قابلاً للجعل الشرعي ظاهراً، فمعنى قوله: «لا ينقض» هو جعل مثل الحكم السابق ظاهراً، وتنزيل المشكوك بمنزلة المتيقّن ظاهراً، وأمّا إذا كان من الموضوعات الخارجية فمعنى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، هو ترتيب آثار اليقين على المتيقّن بأن يحكم ببقاء الآثار الشرعية على المتيقّن في زمان الشكّ في

ترتيب تلك الآثار [١] من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعية

بقائها ؛ لأنّ هذا هو القابل للجعل لا نفس الموضوع.

وبعبارة واضحة: أنّ مفاد أدلّة حجيّة الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، والحكم بأنّ الحكم الواقعي اليقيني السابق باق بحاله ظاهراً عند الشكّ في بقائه، فالمشكوك وجوبه بقاء بمنزلة المعلوم وجوبه سابقاً، فمعنى عدم نقض اليقين بوجود زيد بالشكّ فيه فرضه كالمتيقّن الوجود، وتنزيله منزلة المتيقّن في ترتيب ما يترتّب عليه في حال اليقين به من الآثار الشرعية، فكلّ حكم شرعي كان مترتّباً عليه في حال اليقين يترتّب عليه في حال الشكّ أيضاً، ولا يشمل الآثار غير الشرعية ؛ وذلك لا لقصور في إطلاق التنزيل، بل لعدم إمكان شمول قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لغير الآثار الشرعية ؛ لوضوح أنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ وأن يكون بلحاظ الآثار المتمشيّة من قبله، والأثر المتمشّى من الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا يكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل والرفع التشريعيّين، فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية، فالمعقول من حكم الشارع وتعبّده بحياة زيد في استصحابها إنّما هو إثبات وجوب الانفاق من ماله على زوجته، وعدم جواز تقسيم ماله على ورثته، ونحوهما من الآثار الشرعية الثابتة لعنوان المستصحب، لا ما يلازمه من الأُمور العقلية والعادية، كنموّه ونبات لحيته ؛ لعدم كون هذه الأُمور من الأُمور القابلة للجعل أو الرفع، ولا الآثار الشرعية المترتّبة على موضوعه بتوسيط الأُمور العادية أو العقلية، كوجوب التصدّق المترتّب بعنوان النذر على عنوان نموّه ونبات لحيته ؛ لأنّ ترتّب هذه لا بدّ وأن يكون بتوسيط جعل الواسطة، وقد فرضنا أنّه غير معقول، فلا يمكن شمول التنزيل حينئذٍ لمثل تلك الآثار.

[١] أي آثار اليقين السابق.

المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنّها [١] القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمن الشكّ، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله لا حكمه بنموّه ونبات لحيته؛ لأنّ هذه [٢] غير قابلة لجعل الشارع [٣].

نعم، لو وقع نفس النموّ [٤] ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورد الاستصحاب [٥].

والحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن [٦] ـ كسائر

---

[١] أي الآثار الشرعية قابلة للجعل، وأمّا الآثار العقلية أو العادية فإنّها ليست قابلة للجعل.

[٢] أي هذه الآثار العقلية كنبات لحيته ونموّه.

[٣] لأنّ التكوينيات لا يتعلّق بها إلّا الجعل التكويني، وأمّا الجعل التشريعي فإنّه متعلّق بالاعتباريات.

[٤] كما لو نذر درهماً للفقير ما دام زيد نامياً، أو ما دامت لحيته نابتة، فإذا شكّ في بقاء نموّه، وبقاء نبات لحيته يستصحب بقاء نموّه، وبقاء نبات لحيته، فيترتّب عليه الآثار الشرعية، كوجوب أداء الدرهم للفقير دون الآثار العقلية، كزيادة وزنه، أو العادية، كرشده.

[٥] لا النموّ، ونبات اللحية، فإنّهما من الآثار العقلية والعادية لها، فلا يترتّب على استصحاب الحياة نبات اللحيّة والنموّ، بل يترتّب عليه أحكامها الشرعية المترتّبة عليها.

[٦] كما هو مقتضى حجيّة الاستصحاب، فإنّ مقتضاه أنّ ما شكّ في وجوبه بقاءاً منزل منزلة ما قطع بوجوبه، فإنّ معنى هذا التنزيل هو ترتيب آثار المتيقّن

التنزيلات [١] ـ إنّما [٢] يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقّن السابق [٣]، فلا دلالة فيها [٤] على جعل غيرها من الآثار العقليّة والعادية؛ لعدم قابليّتها [٥] للجعل، ولا [٦] على جعل الآثار الشرعية

على المشكوك ظاهراً.

[١] كتنزيل المظنون منزلة المقطوع، فكما أنّ معنى هذا التنزيل هو ترتيب آثار المقطوع على المظنون، كذلك تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن معناه ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك ظاهراً.

[٢] أي تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن إنّما يفيد...

[٣] كوجوب نفقة الزوجة على الحياة التي هي كانت متيقّنة سابقاً.

[٤] والأحسن الإتيان بضمير المذكّر لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع، أي لا دلالة في تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن على جعل غير الآثار الشرعية من الآثار العقلية والعادية لوضوح أنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ وأن يكون بلحاظ الآثار المتمشيّة من قبله والأثر المتمشّى من الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا يكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل، والرفع التشريعيّين، فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية.

[٥] والأنسب الإتيان بضمير التثنية؛ لأنّه يرجع إلى الآثار العقليّة والعادية، أي الآثار العادية والعقلية لا تكونان قابلتين لجعل الشارع؛ لأنّ ما هو متكوّن بالتكوين لا يكون متكوّناً بالتشريع، فإنّ اعتباره في عالم التشريع بعد كونه موجوداً في عالم التكوين عبث.

[٦] أي لا دلالة في التنزيل المذكور على جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك الآثار العادية والعقلية، فإنّ استصحاب الحياة لا يثبت به نبات اللحية الذي يترتّب عليه وجوب إعطاء الدرهم للفقير عند النذر بأداء الدرهم إليه عند ثبوت نبات اللحية.

المترتّبة على تلك الآثار؛ لأنّها [١] ليست آثار نفس المتيقّن، ولم يقع ذوها [٢] مورداً لتنزيل الشارع حتّى تترتّب هي [٣] عليه.

---

[١] أي إنّما قلنا بعدم دلالة التنزيل على جعل الآثار الشرعية المترتّبة على الآثار العقلية؛ لأنّ الآثار الشرعية ليست آثار نفس المتيقّن، وهي الحياة في المثال كي يستصحب الحياة ويترتّب عليها آثارها الشرعية.

[٢] أي لم يقع صاحب الآثار الشرعية ـ كالنموّ ونبات اللحية ـ مورداً لتنزيل الشارع، وذلك لعدم إمكانه؛ لما عرفت من أنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ وأن يكون بلحاظ الآثار المجعولة من قبله، والآثار العقلية والعادية لا تنالها يد الجعل والتشريع.

[٣] أي تترتّب الآثار الشرعية على ذي الأثر الذي يكون كالنمو ونبات اللحية من الآثار العقلية والعادية لاستصحاب الحياة.

والحاصل: أنّ أدلّة الاستصحاب التي جعلت تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن إنّما تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية المترتّبة على المتيقّن السابق على المشكوك اللّاحق، ولا تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية المترتّبة على المتيقّن بتوسّط اللوازم العقلية أو العادية؛ لأنّ ما هو قابل للجعل ليس آثاراً للمتيقّن كي يترتّب على المشكوك بسبب أدلّة التنزيل، بل هو آثار للوازم العقلية أو العادية التي ليست قابلة للجعل، فما هو قابل للجعل ليس آثاراً للمتيقّن، وما يكون الآثار الشرعية آثاراً له لم يكن مورداً للجعل والتنزيل.

وإن شئت فقل: إنّ ما هو مورد للتنزيل وهو المتيقّن السابق لا يكون هو ذا الأثر الشرعي، وما هو ذو الأثر، وهو اللوازم العقلية والعادية ليس هو مورداً للتنزيل، وبالنتيجة أنّه لا يترتّب على الاستصحاب الأحكام الشرعية المترتّبة

إذا عرفت هذا [١] فنقول:

إنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً من أحكام الشرعيّة المجعولة ـ كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها ـ من الشرعيّات [٢]، وإمّا أن يكون [٣] من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية [٤] واللغوية [٥]، فإن كان [٦] من الأحكام الشرعية فالمجعول [٧] في زمان الشكّ حكم ظاهري مساوٍ للمتيقّن السابق في جميع [٨] ما يترتّب عليه؛ لأنّه [٩]

على لوازم المتيقّن.

[١] من أنّ الاستصحاب لا يثبت لوازمه العادية والعقلية ولا الآثار الشرعية المترتّبة على الآثار العادية والعقلية.

[٢] كالكراهة والاستحباب والأحكام الوضعيّة.

[٣] أي يكون المستصحب من الموضوعات الخارجية.

[٤] كحياة زيد.

[٥] كأصالة عدم النقل.

[٦] أي إن كان المستصحب.

[٧] أي الحكم المجعول بسبب الاستصحاب في زمان الشكّ هو حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي للمتيقّن السابق، ففيما كان المتيقّن حكماً، كوجوب الظهر، يكون مفاده جعل المثل، فيجعل للظهر المشكوك إتيانه وجوباً ظاهرياً مماثلاً للحكم الواقعي.

[٨] أي يكون الحكم الظاهر، أي المجعول مماثلاً للحكم الواقعي في الأثر المترتّب على الحكم الواقعي، كحرمة النافلة وقت الفريضة، ووجوب الإطاعة.

[٩] أي جعل الحكم الظاهر المماثل للحكم الواقعي في جميع الآثار هو مفاد

مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق ووجوب [١] المضيّ عليه والعمل [٢] به، وإن كان [٣] من غيرها فالمجعول في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعية [٤]، دون العقلية والعادية [٥]، ودون [٦] ملزومه

وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق، فإنّ المستفاد من قوله: «لا ينقض» هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك، ولا معنى لهذا إلّا جعل الحكم المماثل للمتيقّن على المشكوك.

[١] عطف على قوله: «وجوب».

[٢] أي وجوب العمل بالمتيقّن السابق، فمعنى قوله: «أوجبت عليكم العمل بالمتيقّن السابق» يرجع إلى قوله: «جعلت الحكم المماثل للحكم الواقعي للمتيقّن السابق».

[٣] أي إن كان المستصحب من غير الأحكام الشرعية بأن يكون من الموضوعات الخارجية.

[٤] لأنّها قابلة للجعل، فتنزيل المشكوك بمنزلة المتيقّن إنّما يتمّ في الآثار القابلة للجعل.

[٥] لما عرفت من أنّهما غير قابلتين للجعل، فلا يعقل التنزيل فيهما، فإنّ التنزيلات المذكورة في الأخبار لا تشملهما، والمثال للازم العادي، كاستصحاب حياة زيد بعد الغيبة عنه مدّة مديدة لإثبات نبات لحيته والمثال للازم العقلي استصحاب بقاء الحركة لإثبات عدم السكون.

[٦] أي لا يثبت بالاستصحاب ما هو ملزوم للمستصحب، وقد مثّل للملزوم بالمتوضّئ بالمائع المردود بين الماء والبول غفلة، فيستصحب الحدث السابق، وطهارة البدن، ولا يثبت بذلك ملزوم بقاء الحدث، وهو كون المائع بولاً، ولا ملزوم طهارة البدن، وهو كون المائع ماءاً.

شرعياً كان [١] أو غيره [٢]، ودون [٣] ما هو ملازم معه لملزوم ثالث. ولعلّ هذا [٤] هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر: من نفي الأُصول المثبتة، فيريدون به [٥] أنّ الأصل لا يثبت أمراً [٦] في الخارج حتّى يترتّب عليه حكمه الشرعي، بل مؤدّاه [٧] أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

---

[١] كاستصحاب طهارة البدن؛ لإثبات كون المائع طاهراً.

[٢] كاستصحاب النموّ؛ لإثبات الحياة.

[٣] أي لا يثبت بالاستصحاب ما هو ملازم المستصحب، بأن يكون المستصحب وملازمه ملزوماً لأمر ثالث، كاستصحاب طهارة البدن في المثال السابق لا ارتفاع ما هو ملازم لها، وهو ارتفاع الحدث، فإنّهما لازمان لملزوم ثالث، وهو طهارة الماء.

والحاصل: أنّ استصحاب طهارة البدن لإثبات ارتفاع الحدث كان من قبيل إثبات أحد اللازمين بإثبات اللازم الآخر؛ لكونهما لازمين لطهارة الماء.

والمثال الآخر، كاستصحاب نبات اللحية لإثبات النموّ، فهما لازمان لملزوم ثالث، وهي الحياة.

[٤] الذي ذكرناه من أنّ المجعول في زمان الشكّ بدليل الاستصحاب هو الآثار الشرعية المترتّبة على الموضوعات لا غيرها من اللوازم، فإنّها لا تثبت بالاستصحاب؛ لعدم كونها قابلة للجعل.

[٥] أي بنفي الأُصول المثبتة.

[٦] أي لا يثبت الاستصحاب نبات اللحية في الخارج كي يترتّب عليه وجوب إعطاء الدرهم للفقير، مثلاً.

[٧] أي بل مؤدّى دليل استصحاب أمر الشارع بالعمل على طبق مجرى الاستصحاب، وتنزيله منزلة الواقع، فيكون معنى وجوب العمل على مجرى

إن قلت [١]: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأن يفرض [٢] نفسه متيقّناً يعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك [٣] المشكوك، سواء كان ترتّبه [٤] عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي [٥]

الاستصحاب ترتيب الآثار الشرعية على المستصحب ظاهراً، وأمّا الآثار العقلية والعادية فلا؛ لعدم إمكان تعلّق الجعل بهما.

[١] ملخّص الإشكال: أنّ الظاهر من أخبار الاستصحاب هو تنزيل الشاكّ منزلة المتيقّن، فكأنّه متيقّن بالحكم الشرعي، فيجب عليه ترتيب الحكم الشرعي المتعلّق بالمتيقّن على المشكوك، سواء كان مترتّباً عليه بلا واسطة أو مع الواسطة.

والحاصل: أنّ أدلّة الاستصحاب وإن لا تدلّ على ترتيب الآثار العقلية والعادية على المستصحب، إلّا أنّها تدلّ على ترتيب آثاره الشرعية عليه، سواء كانت آثاراً له بلا واسطة أو مع الواسطة.

[٢] أي أن يفرض الشاكّ نفسه كالمتيقّن، فكما أنّه لو كان متيقّناً بحياة زيد يحرم عليه تقسيم أمواله، كذلك لو كان شاكّاً فيها فإنّه كالمتيقّن.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «يعمل» أي يعمل الشاكّ بالمشكوك كلّ عمل ينشأ من تيقّنه، أي يعمل بالمشكوك كأنّه متيقّن به، فكما أنّه لو كان متيقّناً بحياة زيد يرتّب عليها آثارها الشرعية، فكذلك لو كان شاكّاً فيها، فهذا معنى تنزيل الشاكّ نفسه منزلة المتيقّن.

[٤] أي ترتّب الأثر الشرعي على المستصحب بلا واسطة، كترتّب وجوب النفقة على زوجته، فإنّه مترتّب على حياته بلا واسطة.

[٥] بأن يستصحب حياة زيد لإثبات نبات لحيته، وكان نبات اللحية موضوعاً لوجوب إعطاء الدرهم للفقير فيما لو نذر إعطاء الدرهم له عند إحراز

أو عقلي [١] مترتّب على ذلك المتيقّن.

قلت [٢]: الواجب على الشاكّ عمل المتيقّن بالمستصحب من حيث تيقّنه به [٣]،

نبات لحية زيد.

[١] كاستصحاب عدم تمييزه لإثبات عدم تعلّق التكليف به عقلاً، وكان عدم التكليف موضوعاً لوجوب إعطاء الدرهم إلى الفقير، فإنّ إعطاء وجوب الدرهم إلى الفقير مترتّب على عدم التمييز بواسطة أمر عقلي.

[٢] وملخّصه: أنّ المستفاد من أخبار الاستصحاب هو أنّه يجب على الشاكّ أن يُرتّب الآثار الشرعية المترتّبة على نفس المستصحب من حيث كونه متيقّناً به سابقاً، وأمّا الآثار الشرعية المترتّبة على اللازم العادي للمستصحب فلا يستفاد منها ترتيبها عليه.

وبعبارة واضحة: أنّ الآثار الشرعية المترتّبة على الحياة قد تترتّب عليها من حيث اليقين بها كنفقة الزوجة، فإنّها مترتّبة على الحياة من حيث اليقين بها، فالأخبار تدلّ على ترتّب وجوب النفقة على الزوجة عند الشكّ في الحياة.

وقد يترتّب على الحياة لا من حيث اليقين بالحياة، بل من حيث اليقين بما يلازم الحياة، كوجوب إعطاء الدرهم؛ إذا ترتّب على نبات اللحية الملازم للحياة فإنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية من حيث اليقين بنبات اللحية، فإنّ غاية ما يستفاد من الأخبار هو الأوّل، أي ترتيب الآثار المترتّبة على الحياة من حيث اليقين بها.

[٣] أي بالمستصحب، أي المستفاد من أدلّة الاستصحاب وجوب العمل بالمستصحب من حيث كونه متيقّناً سابقاً.

وأمّا ما يجب عليه من حيث تيقّنه بأمر يلازم ذلك المتيقّن عقلاً[١] أو عادة[٢]، فلا [٣] يجب عليه؛ لأنّ[٤] وجوبها عليه يتوقّف على وجود

---

[١] كرفع الحدث أو الخبث، فإنّه مترتّب على وصول الماء إلى البشرة، الذي هو لازم عقلي لعدم الحاجب الذي هو المتيقّن، فإنّ استصحاب عدم الحاجب المتيقّن سابقاً لا يترتّب عليه رفع الحدث أو الخبث؛ لأنّه غير مترتّب على المتيقّن السابق، وهو عدم الحاجب من حيث هو متيقّن سابقاً، بل هو مترتّب على أثر يلازمه، وهو وصول الماء إلى البشرة، فلا يجب على الشاكّ في صحّة وضوئه لأجل احتمال وجود الحاجب أن يعمل بالمتيقّن السابق، أي لا يكون الاستصحاب حجّة في حقّه.

[٢] كحرمة حلق اللحية، فإنّها مترتّبة على نبات اللحية الذي هو لازم للمتيقّن السابق، أي الحياة، فإنّ استصحاب بقاء الحياة لأجل إثبات حرمة حلق اللحية لا يجري.

[٣] جواب لقوله: «وأمّا ما يجب عليه»، أي الآثار المترتّبة على ما يلازم المتيقّن عقلاً أو عادة، فلا يجب على الشاكّ العمل بها.

والحاصل: أنّ أخبار الاستصحاب ناظرة إلى ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المتيقّن السابق، كالحياة، على المشكوك اللّاحق، وليست ناظرة إلى ترتيب الآثار الشرعية المترتّبة على ما يلازم المتيقّن السابق عقلاً أو عادة، كالنموّ، فإنّ الأحكام الشرعية المترتّبة على النمو أو نبات اللحية لا تثبت باستصحاب الحياة.

[٤] تعليل لعدم وجوب العمل بالآثار المترتّبة على اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب، أي إنّ وجوب العمل بالآثار المذكورة على الشاكّ المترتّبة على اللازم العقلي أو العادي، متوقّف على وجود واقعي لهذا الأمر العقلي

واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي [١]، أو وجود جعلي [٢] بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتّى يرجع جعله غير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض [٣] عدم الوجود الواقعي

أو العادي؛ لأنّ ترتّب الأحكام على الموضوعات فرع وجود موضوعاتها.

[١] الذي هو موضوع للحكم الشرعي بأن يقطع بوجود النموّ في الخارج كي يعمل بالحكم المترتّب عليه.

[٢] أي وجوب العمل بالآثار المترتّبة على لازم المتيقّن يتوقّف على وجود جعلي لهذا اللازم، بأن يتعلّق جعل الشارع بهذا اللّازم العقلي، فيكون معناه جعل هذا اللازم موضوعاً للحكم الشرعي؛ لأنّ تعلّق الجعل من قِبل الشارع بأمر عقليّ غير معقول، فإنّ المعنى المعقول له هو جعل الأحكام الشرعية له.

والحاصل: أنّ أدلّة الاستصحاب لا تشمل ما لم يكن الحكم الشرعي فيه مترتّباً على المستصحب بأن كان مترتّباً على اللازم العقلي أو العادي له؛ لأنّ وجوب العمل على الشاكّ بالأحكام المترتّبة على لازم المستصحب يتوقّف على وجود واقعي لهذا اللّازم العقلي، أو العادي، أو الوجود الجعلي له. وحيث أنّ هذا اللّازم لا يكون قابلاً للجعل فمعنى تعلّق الجعل به هو جعل الحكم الشرعي له، فإنّ النموّ، مثلاً، حيث أنّه غير قابل للجعل الشرعي، فمعنى حكم الشارع ببقائه بقاء حكمه الشرعي المترتّب عليه، وأمّا إذا لم يكن له واقع خارجي، فبأيّ شيء يتعلّق الجعل كي يقال: حيث أنّه غير معقول فتعلّق الجعل به يرجع إلى جعل الحكم بدلالة الاقتضاء.

[٣] أي فرض عدم العلم بالوجود الواقعي، والدليل على أنّ مراده عدم العلم بالوجود الواقعي لا نفي الوجود الواقعي هو تمسّكه بالأصل؛ إذ بعد فرض عدم الوجود الواقعي للحكم لا موضوع للتمسّك بالأصل، فإنّ التمسّك به

والجعلي [١] لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم [٢] ترتّب آثاره. وهذه المسألة [٣] نظير ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنّه إذا ثبت

إنّما يكون في فرض الشكّ في الوجود الواقعي للحكم لا فرض عدم الوجود الواقعي له.

[١] أي حيث فرض العلم بعدم الوجود الجعلي كان الأصل عدم الوجود الواقعي لهذا اللازم عند الشكّ فيه.

[٢] أي كان الأصل عدم ترتّب الآثار الشرعية على هذا اللّازم العقلي.

[٣] أي مسألة الأصل المثبت، وعدم شمول أدلّة حجيّة الاستصحاب للملازمات العقلية والعادية للمستصحب، نظير باب الرضاع في عدم شمول أدلّة حرمة الرضاع لملازم محرّم من المحرّمات الثابتة بالرضاع، فإنّ الثابت بالكتاب والسنّة عنوان الأُخت، مثلاً، فإذا تحقّق هذا العنوان بالرضاع، أي الأُخت الرضاعيّة فهي تحرم أيضاً، وأمّا ما يلازمها كأُخت الأُخت فلا تشمله أدلّة حرمة الرضاع، وفي المقام أيضاً أدلّة حجيّة الاستصحاب لا تشمل ما يلازم المستصحب.

قال الآشتياني: إنّه لا يخفى عليك أنّه ليس للمسألة كثير دخل بالمقام، وليست نظيراً له أصلاً.

نعم، يمكن أن يقال بوجود أدنى مناسبة بينهما من حيث أنّه يجب أن يلاحظ في التنزيل الشرعي نفس الموضوع الذي صار مورداً للحكم لا ما يلازمه من العنوانات. توضيح ذلك: أنّ المشهور بين الأصحاب أنّ المحرّم بالرضاع هي نفس العنوانات التي صارت مورداً للتحريم في الكتاب والسنّة، فإن حصلت بالرضاع حكم بالحرمة، وإن لم تحصل بالرضاع تلك العنوانات، بل حصل ما يلازمها لم يحكم بالحرمة، فأُمّ الأخ من الرضاع ليست محرّمة

بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم [١]؛ لأنّ الحكم [٢] تابع لذلك العنوان [٣] الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتّب [٤] على غيره المتّحد معه وجوداً.

على الشخص، فإنّ المحرّم من النسب هي الأُمّ وزوجة الأب لا أُمّ الأخ، وإن كانت لازمة الحصول مع أحد العنوانين في النسب، والمفروض عدم حصولهما وصدقهما على أُمّ الأخ من الرضاع، وإذا لم تكن رضيعة للشخص أيضاً؛ لأنّ دليل التنزيل وهو قوله عليه السلام: «يحرم بالرضاع ما يحرم من النسب» لا يقتضي إلّا تحريم ما ذكر...

[١] أي لا يوجب التحريم للعنوان الملازم لعنوان المحرّمات؛ وذلك كما إذا حصلت الاخوة الرضاعيّة بين رجل وامرأة فلا تحرم على أخيه النسبي أُختها النسبيّة، وإن كانت بمنزلة الأُمّ لأخيه.

[٢] وهو التحريم مثلاً.

[٣] كالأُخت والأخ، سواء حصلا بالنسب أو الرضاع.

[٤] أي لا يترتّب الحكم، وهو التحريم على غير العنوان الذي هو موضوع للمحرّمات في الكتاب والسنّة، كعنوان أُمّ الأخ الذي هو متّحد مع الأُمّ في باب النسب وجوداً، فإنّ أُمّ الأخ وإن كانت محرّمة في باب النسب، إلّا أنّ حرمتها ليست بعنوان أُمّ الأخ كي يحرم بالرضاع، بل هو محرّم بعنوان آخر متّحد معه، أعني عنوان الأُمّ، أو زوجة الأب، فإنّهما محرّمتان كتاباً وسنّة، دون أُمّ الأخ.

وبالجملة: ما يكون عنواناً للمحرم، وهو عنوان الأُمّ أو زوجة الأب لا يتحقّق بالرضاع. وما يكون محقّقاً بالرضاع، كأُمّ الأخ، فهو ليس موضوعاً للمحرم الشرعي.

ومن هنا [١] يعلم: أنّه لا فرق [٢] في الأمر العادي بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلّا مفهوماً ـ كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كرّية الماء الباقي فيه [٣] ـ

وملخّص الكلام: أنّ أدلّة الرضاع كقوله ﷺ: «يحرم بالرضاع ما يحرم من النسب» تدلّ على أنّ نفس العناوين المحرّمة بالنسب تحصل بالرضاع أيضاً، فإنّ الرضاع بمنزلة النسب، فالمحرم في باب النسب هو عنوان الأُمّ، مثلاً، فإذا تحقّق هذا العنوان بالرضاع يحرم أيضاً ببركة التنزيل المذكور، وأمّا أُمّ الأخ فهي وإن كانت محرّمة في باب النسب، إلّا أنّ حرمتها ليست بعنوان أُمّ الأخ حتّى يشملها دليل التنزيل، وتكون أُمّ أخ الرضاع محرّمة أيضاً، بل هي بعنوان آخر متّحد معه، أعني عنوان الأُمّ، أو زوجة الأب، فإنّ العنوانين المذكورين ملازمان للأُمّ ومتّحدان معها في باب الرضاع، ولا يتحقّقان في أُمّ الأخ الرضاعي حتّى يشملها دليل التنزيل، وتكون محرّمة.

[١] أي ممّا ذكرنا من أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب هو ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك من حيث تيقّنه بالمستصحب، وأمّا الآثار المترتّبة عليه من حيث تيقّنه بأمر يلازم ذلك المتيقّن فلا تشملها أدلّة الاستصحاب.

[٢] أي لا فرق في عدم إثبات الأمر العادي بالاستصحاب بين كون الأمر العادي...

[٣] إذا شكّ في بقاء الماء الباقي في الحوض على الكرّية فيقال: «كان هذا الماء يصدق عليه أنّه كرّ»، والأصل بقاؤه على الكرّية، والمستصحب هو بقاء الكرّ، والأمر العادي هو كون الموجود في الحوض الآن كرّاً، اوهما وإن تغايرا مفهوماً إلّا أنّهما متّحدان وجوداً.

توضيحه: أنّ وجود الكرّ في الحوض وكرّية ماء الحوض متّحدان خارجاً،

وبين [١] تغايرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضى لحادثٍ على وجه لولا المانع لحدث، وشكّ في وجود المانع [٢].

بمعنى: أنّ وجود الكرّ في الحوض إنّما هو بكرّية ماء الحوض، وكرّية ماء الحوض أيضاً متّحد مع وجود الكرّ في الحوض خارجاً، وليس هنا وجودان متغايران أحدهما وجود الكرّ في الحوض، والآخر وجود كرّية ماء الحوض، إلّا أنّهما متغايران مفهوماً، فإنّ مفهوم وجود الكرّ يغاير مفهوم كرّية ماء الحوض، فإنّ استصحاب وجود الكرّ في الحوض لا يثبت كرّية ماء الحوض الذي هو لازم عقلي له متّحد معه وجوداً، فإنّ جريان الاستصحاب في بقاء وجود الكرّ يكون استصحاب ما هو مفاد «كان» التامّة، وكرّية ماء الحوض يكون مفاد «كان» الناقصة، واستصحاب مفاد «كان» التامّة لا يثبت مفاد «كان» الناقصة إلّا على القول بالأصل المثبت.

قال الآشتياني في توضيح العبارة: إنّه قد يجعل المستصحب في المثال «الماء» باعتبار الكرّية فيقال: إنّ «الماء» قبل أخذ جزء منه وطروّ النقص عليه كان كرّاً، والأصل بقاؤه على كرّيته. وهذا خارج عن محلّ الكلام، ولا دخل له بالأصل المثبت؛ لأنّه من استصحاب الوصف حقيقة لا المتّصف. وقد يجعل نفس الكرّية من غير اعتبار تعلّقها بماء خاص فيقال: إنّ الكرّية كانت موجودة في السابق في الحوض، مثلاً، بطريق الظرفية، والأصل بقاؤها، فيثبت به كرية الماء الموجود من باب انطباق الكلّي على الفرد على القول بحجّية الأصل المثبت؛ لأنّ بقاء الكرّية في الحوض ملازم عقلاً لكرية الماء الموجود فيه.

[١] أي لا فرق في عدم حجيّة الاستصحاب في اللّازم العادي بين ما كان اللّازم العادي مغايراً للمستصحب في الوجود.

[٢] كما لو رمى شخص سهماً ليقتل زيداً، فإنّ الرمي مقتضٍ لحادث عادة،

وكذا [١] لا فرق بين أن يكون اللّزوم بينها [٢] وبين المستصحب كلّياً [٣] لعلاقة، وبين أن يكون [٤] اتّفاقيّاً في قضيّة جزئية، كما إذا علم ـ لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو ـ أنّ بقاء حياة

وهو القتل لولا المانع له، وهو الحائل، فإذا علم بوجود المقتضى لحادث، وهو الرمي المقتضي للقتل، وشكّ في وجود المانع وهو الحائل، فإنّ الأصل عدم تحقّق الحائل لا يثبت لازمه العادي، وهو القتل، فإنّ عدم الحائل ملازم عادة للقتل وهما أمران متغايران، فإنّ القتل ـ الذي هو ملازم لعدم الحائل ـ وإن كان موضوعاً لوجوب الدية الذي هو حكم شرعي، إلّا أنّ استصحاب عدم الحائل لا يثبت القتل كي يترتّب عليه وجوب الدية؛ لما عرفت من أنّه لا يثبت لازمه العادي.

[١] أي كذا لا فرق في عدم إمكان إثبات الأمر العادي بالاستصحاب.

[٢] والأحسن أن يذكر «بينه» مكان «بينها»، أي بين الأمر العادي وبين المستصحب، والضمير المؤنّث أيضاً يصحّ باعتبار اللّوازم، أي بين اللوازم وبين المستصحب.

[٣] بأن يكون اللزوم بينهما دائميّاً؛ لوجود علاقة بينهما بحيث لا يتخلّف اللّازم عن الملزوم، كالملازمة بين وجود الكرّ في الحوض وكرّية ماء الحوض بعلاقة الكلّي والجزئي.

والملازمة بين تحقّق القتل ورمي السهم عند عدم الحائل بعلاقة السببيّة والمسبّبية، وغيرهما، بأن يكون أحدهما علّة للآخر، أو معلولاً له، أو أن يكون كلاهما معلولين لثالث.

[٤] أي لا فرق بين أن يكون اللزوم بين الأمر العادي وبين المستصحب اتّفاقيّاً في قضيّة شخصيّة.

زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو [١]، ففي الحقيقة عدم الانفكاك [٢] اتّفاقي من دون ملازمة. وكذا لا فرق [٣] بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأثر العادي كالمثالين [٤]، أو [٥] قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحياة [٦]،

---

[١] أي الملازمة المعلومة ـ بين حياة زيد وموت عمرو، أو بين بقاء حياة عمرو وموت زيد ـ ليست دائميّة، بل هي اتّفاقيّة ناشئة عن العلم الإجمالي بموت أحدهما وبقاء الآخر.

[٢] أي عدم الانفكاك بين حياة زيد وموت عمرو، أو بالعكس، إنّما يكون من باب الاتّفاق، ولا ملازمة دائميّة بينهما.

[٣] أي لا فرق في عدم ترتّب اللازم العادي على المستصحب بين أن يكون المستصحب موضوعاً لتمام الأثر العادي أو بعضه.

[٤] أعني مثالي وجود المقتضي، والعلم الإجمالي، أمّا في المثال الأوّل، فإنّ المستصحب فيه هو عدم وجود الحائل، وأثره العادي هو إثبات القتل، فإنّه تمام الأثر العادي لعدم الحائل.

وأمّا في المثال الثاني فالمستصحب فيه هو حياة زيد، وأثره العادي هو موت عمرو، وهو تمام الأثر العادي الاتّفاقي للمستصحب.

[٥] أي يثبت بالمستصحب قيده العدمي، أو قيده الوجودي.

[٦] كما إذا قطع الملفوف بلحاف نصفين، ثمّ وجده ميّتاً، وشكّ في أنّ المقطوع نصفين هل مات بهذا القطع، أو مات قبله؟ ووقع القطع بعد موته، فيستصحب حياته إلى زمان القطع، ولازمه العادي موته بالقتل، وهو إبطال الحياة، فهو قيد عدمي للملازم العادي للمستصحب بناءً على كون القطع

وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً ـ بناءً على أنّ كلّ دم ليس باستحاضة حيض شرعاً [١] ـ وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتّصاف الأجزاء المتفاصلة [٢] ـ بما لا يعلم معه فوات الموالاة بـ [٣] التوالي.

كالفصل أمراً عدمياً، وأمّا بناءً على كونه أمراً وجودياً فيكون هذا مثالاً للقيد الوجودي، فكما لا يثبت نفس اللازم العادي بالاستصحاب، لا يثبت لازمه العدمي أيضاً، وهو القتل.

[١] أي إذا شكّ في الدم الحادث غير المسبوق بدم الحيض بأنّه استحاضة أم لا؟ فيستصحب عدم الاستحاضة، ولازمه كون الدم الموجود حيضاً ـ بناءً على أنّ كلّ دم ليس باستحاضة حيض ـ، والحيضيّة قيد وجودي لازم للمستصحب.

قال المحقّق الهمداني ﷺ: إنّه لو كان يعكس المثال لكان أوْلى؛ إذ القاعدة الفرعية التي يدّعي كونها أصلاً من باب الدماء الثلاثة هي أنّ كلّ دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة لا العكس.

[٢] أي الأجزاء التي وقع بينها فصل لا يعلم أنّ مع الفصل المذكور فاتت الموالاة أم لا؟

[٣] الجار متعلّق بقوله: «لاتّصاف»، ومثاله ما إذا شكّ في أنّ الفصل الحادث هل هو فصل طويل رافع لوصف التوالي أم لا؟ فيستصحب عدم حدوث الفصل الطويل ويثبت به التوالي الذي هو قيد وجودي للازم المستصحب، وهو الأجزاء، فإنّ استصحاب عدم الفصل الطويل لازمه العادي عدم خروج ما قرأه من الأجزاء عن كونه أجزاء والاتّصاف بالتوالي قيد وجودي للأجزاء.

قال الآشتياني ﷺ: إنّ ما ذكره من الأمثلة إنّما هو على طريق اللفّ والنشر المشوّش، فالأوّل مثال للثاني، والأخيران مثالان للأوّل إن جعل التوالي

وقد استدلّ بعض [١] ـ تبعاً لكاشف الغطاء ـ على نفي الأصل المثبت، بتعارض [٢] الأصل في جانب الثابت [٣] والمثبت، فكما أنّ الأصل بقاء الأوّل [٤]، كذلك الأصل عدم الثاني.

عدمياً، لاحظ كلامه[١].

[١] وهو صاحب الفصول.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، وملخّصه: أنّا ذكرنا في وجه عدم حجيّة الأصل المثبت أنّ أدلّة الحجيّة لا تشمل اللّوازم غير الشرعية، فعدم حجّيّته من جهة قصور المقتضي، وقد استدلّ صاحب الفصول على عدم حجّيته بوجود المانع من حجّيته، وهو التعارض بتقريب: إنّ استصحاب الشيء لو اقتضى إثبات لازمه غير الشرعي يكون معارضاً لأصالة عدم ذلك اللّازم، فيتساقطان في مورد التعارض.

[٣] وهو القتل، والأصل في جانب الثابت هو أصالة عدم القتل، والمثبت هو الحائل، والأصل الجاري فيه هو أصالة عدم الحائل المثبت للقتل. وملخّصه: إنّ استصحاب عدم الحائل لو أثبت القتل يكون معارضاً باستصحاب عدم تحقّق القتل، فيكون الأصل المثبت مبتلى بالمعارض دائماً.

[٤] ذكر رحمة الله ﷺ: أنّ الأوّلية والثانوية هنا بالنسبة إلى الثبوت بالاستصحاب لا بالنسبة إلى الذِّكر في السابق، والأوّل في الثبوت بالاستصحاب هو الملزوم ـ أي الأصل المثبت ـ والثاني هو اللّازم ـ أي الأصل الجاري في الثابت ـ، فاستصحاب ثبوت الملزوم ـ أي استصحاب عدم الحائل ـ وإن اقتضى ثبوت اللّازم ـ أي القتل مثلاً ـ إلّا أنّه يعارضه استصحاب عدم اللّازم ـ أي عدم تحقّق القتل ـ، فيتساقطان في مورد التعارض.

---

(١) بحر الفوائد: ١٣٦.

قال [١]: وليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجّيته بالنسبة إلى ذلك؛ لأنّها [٢] مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية، وإن [٣] استتبعت أحكاماً شرعية. انتهى.

أقول: لا ريب في أنّه [٤] لو بنى على أنّ الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللّازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللّازم؛

---

[١] أي قال صاحب الفصول: ليس في أخبار الاستصحاب ما يدلّ على حجيّة الاستصحاب بالنسبة إلى الأمر غير الشرعي من الأُمور العقلية أو العادية.

[٢] أي أخبار الباب مسوقة لبيان أنّ الأحكام الشرعية متفرّعة على المشكوك ظاهراً، ولا تدلّ على ترتّب الأحكام العادية على المستصحب المشكوك، وإن كانت تلك الأحكام العادية موضوعة للأحكام الشرعية، فإنّ استصحاب عدم الحائل لا يثبت القتل وإن كان القتل مستتبعاً لوجوب الدية.

[٣] كلمة «إن» وصلية.

[٤] أي إنّ صاحب الفصول لو بنى على أنّ الاستصحاب الجاري في المستصحب يثبت لازمه العادي فلا يصل المجال معه إلى استصحاب عدم تحقّق اللّازم كي يكون معارضاً له؛ لأنّ الشكّ في تحقّق اللّازم وهو القتل في المثال مسبب عن الشكّ في تحقّق الملزوم، وهو الحائل، فمع جريان أصالة عدم الحائل، وإثبات القتل بها لا يبقى شكّ في تحقّق القتل كي تجري أصالة عدم القتل، وتكون معارضة لأصالة عدم الحائل.

وملخّص الكلام: إنّ الأصل الجاري في الملزوم أصل سببي، فإنّه لو أثبت اللّازم العادي للمسبّب لا يجري الأصل في اللّازم؛ لأنّه أصل مسبّبي، ومع وجود الأصل السببي لا يصل المجال إلى الأصل المسبّبي.

لأنّه [١] حاكم عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ [٢]، واعترف به هذا المستدلّ ـ من [٣] حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللّازم ـ فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية [٤]، فلو بنى [٥] على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية؛

---

[١] أي لأنّ الأصل في الملزوم حاكم على أصالة عدم اللّازم.

[٢] من أنّ الأصل السببي لا يعارض الأصل المسبّبي.

[٣] بيان لما اعترف به صاحب الفصول، أي اعترف صاحب الفصول بأنّ الاستصحاب الجاري في الملزوم وهو الحائل في المثال حاكم على الاستصحاب الجاري في اللّازم العادي، وهو القتل، فالعمدة في المنع عن حجيّة الأصل المثبت وعدم صلاحيّته لإثبات اللّازم العادي، هو ما ذكرناه من القصور في المقتضى، أي عدم صلاحيّة الأخبار لإثبات اللّازم العادي للمستصحب، ولو أغمض عنه وفرض شمول الأخبار له كما توهّمه صاحب الفصول فلا تتحقّق المعارضة كي تكون مانعة عن حجيّة الأصل المثبت.

[٤] لأنّ الشكّ في طهارة اللحم ونجاسته مسبب عن الشكّ في تذكيته وعدم تذكيته، فلو جرت أصالة عدم التذكية واثبتت كون اللحم ميتة فلا يشكّ في الطهارة كي تجري أصالة الطهارة، وتكون معارضة لأصالة عدم التذكية؛ لأنّ أصالة عدم التذكية تكون حاكمة على أصالة الطهارة، والمقام أيضاً من هذا القبيل، فإنّ أصالة عدم الحائل حاكمة على أصالة عدم القتل، وأصالة عدم وجود الاستحاضة حاكمة على أصالة عدم وجود الحيض، وأصالة الحياة إلى زمن التنصيف حاكمة على أصالة عدم القتل بالسيف، وهكذا.

[٥] أي لو بنى صاحب الفصول على تحقّق المعارضة بين الأصل الجاري في الملزوم والأصل الجاري في اللّازم فلا بدّ أن يلتزم بالمعارضة بينهما في

لأنّ الكلّ [١] أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم [٢]. وأمّا قوله: «ليس في أخبار الباب...الخ» إن أراد بذلك [٣] عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم غير الشرعية، فهو مناف لما ذكره من التعارض [٤]؛

اللوازم الشرعية أيضاً بأن يلتزم بمعارضة الأصل الجاري في الملزوم مع الأصل الجاري في لازمه الشرعي، والحال أنّه لا يلتزم بذلك.

[١] أي كلّ اللوازم، سواء كانت شرعية أو غيرها.

[٢] أي كما أنّ القتل ـ مثلاً، الذي هو من الأحكام العادية لعدم الحائل الذي هو المستصحب ـ مسبوق بالعدم، فتجري أصالة عدم تحقّق القتل، كذلك النجاسة ـ مثلاً، والتي هي من الأحكام الشرعية لعدم التذكية ـ مسبوقة بالعدم، فلو كان الأصل الجاري في اللّازم العادي مانعاً عن جريان الاستصحاب في الملزوم ومعارضاً له لكان الأصل الجاري في اللّازم الشرعي أيضاً معارضاً له، وهو كما ترى.

[٣] أي بقوله: «ليس في أخبار الباب...»، أي إن أراد صاحب الفصول أنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على ترتّب اللوازم العادية والعقلية على المستصحب.

[٤] حيث ذكر في صدر كلامه: «إنّ الأصل الجاري في الثابت يعارض الأصل الجاري في المثبت»، فإنّ التعارض بينهما متفرّع على أن تدلّ الأخبار على ترتّب اللوازم غير الشرعية على المستصحب حتّى يكون الأصل الجاري في اللّازم معارضاً للأصل الجاري في المستصحب الذي هو الملزوم، وأمّا إذا لم يكن في الأخبار ما يدلّ على ترتّب اللوازم غير الشرعية على المستصحب بأن لا يثبت الأصل الجاري في الملزوم لازمه غير العادي يكون الأصل الجاري في عدم تحقّق اللّازم سليماً عن المعارض؛ إذ المعارضة بين الدليلين فرع حجّيتهما، فإذا لم يكن الأصل الجاري في الملزوم حجّة؛ لعدم شمول

إذ يبقى حينئذٍ [١] أصالة عدم اللّازم غير الشرعي سليماً عن المعارض [٢]. وإن أراد [٣] تتميم الدليل الأوّل، بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين [٤]، وإن كانت [٥] الأخبار فلا دلالة فيها [٦]، ففيه [٧]: إنّ الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار ـ وهو الظنّ النوعي

الأخبار له فتجري أصالة عدم تحقّق اللّازم سليمة عن المعارض.

[١] أي حين عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم غير الشرعية وإثباتها.

[٢] وهي تدلّ على عدم تحقّق اللّازم، ولا يكون الأصل الجاري في الملزوم معارضاً له؛ لأنّه لا يثبت اللّازم؛ لعدم كونه حجّة بالنسبة إلى اللّازم غير الشرعي كي ينافي الأصل النافي له.

[٣] أي إن أراد صاحب الفصول بقوله: «ليس في أخبار الباب...» تتميم الدليل الأوّل، وهو وقوع التعارض بين الأصل في جانب الثابت والمثبت، وقد بيّن المصنّف كيفيّة تتميمه، فلاحظ.

[٤] أي من جانبي الملزوم واللّازم المعبّر عنهما في كلام الشيخ بجانب الثابت والمثبت.

[٥] أي إن كان دليل الاستصحاب الأخبار.

[٦] أي لا دلالة في الأخبار على حجيّة الأصل المثبت. وملخّص كلامه يصير هكذا: إنّ عدم حجيّة الأصل المثبت بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ إنّما يكون لأجل وجود المانع عن حجّيته وهو التعارض، وأمّا بناءً على حجّيته من باب الأخبار فهو لأجل قصور المقتضي وهو عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم غير الشرعية على المستصحب.

[٧] ملخّص الجواب: أنّ ما ذكره صاحب الفصول من أنّ الأخبار لا تدلّ على ترتّب اللوازم غير الشرعية فهو متين، إلّا أنّ ما ذكره ـ من التعارض بين

الحاصل ببقاء ما كان على ما كان ـ لم يكن [١] إشكال في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللّازم، ولو كان عادياً، ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللّازم [٢] بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، كيف [٣] ولو حصل الظنّ بعدم اللّازم اقتضى الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثّر في ترتّب اللوازم الشرعية أيضاً.

الأصلين بناءً على حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ ـ غير تام؛ لأنّ الاستصحاب الجاري في الملزوم، وهو استصحاب عدم الحائل مثلاً، يفيد الظنّ النوعي بعدم الحائل، والظنّ بعدم الحائل يستلزم عادة الظنّ بالقتل الذي هو اللّازم منه، فبعد حصول الظنّ بالقتل لا يبقى مجال لإفادة أصالة عدم القتل أيضاً الظنّ بعدمه حتّى يكون استصحاب عدم القتل حجّة، ويكون معارضاً لأصالة عدم الحائل.

[١] جواب لقوله: «إذا كان مدركه...»، أي إذا كان مدرك الاستصحاب إفادته الظنّ فلا إشكال في أنّ الظنّ بالملزوم، وهو عدم الحائل يوجب الظنّ باللّازم، وهو القتل، فمع الظنّ بالقتل لا يكون استصحاب عدم القتل حجّة.

[٢] أي بعدم القتل في المثال بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، وهو عدم الحائل في المثال؛ إذ الظنّ بالملزوم، وهو عدم الحائل مثلاً، يستلزم الظنّ باللّازم، وهو القتل مثلاً، فمع وجود الظنّ بالقتل لا معنى لتحقّق الظنّ بعدم القتل؛ إذ الظنّ بالقتل والظنّ بعدمه في زمان واحد لا يجتمعان، فمع عدم تحقّق الظنّ بعدم القتل لا يكون استصحاب عدم القتل حجّة كي يكون معارضاً لاستصحاب الملزوم؛ إذ المفروض أنّ حجّيّته دائرة مدار إفادته الظنّ فمع انتفائه تنتفي الحجيّة.

[٣] أي كيف تقول بحصول الظنّ بعدم اللّازم مع حصول الظنّ بالملزوم؛

ومن هنا [١] يعلم: أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأُصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللّازم، شرعيّاً كان أو غيره [٢]، إلّا أن يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة

إذ لو حصل الظنّ بعدم اللّازم لحصل الظنّ بعدم الملزوم أيضاً، فمع الظنّ بعدم الملزوم ـ وهو المستصحب ـ لا يكون الاستصحاب الجاري في المستصحب مثبتاً للوازمه الشرعية أيضاً.

وملخّص الكلام: أنّه بعد جريان الأصل في الملزوم يحصل الظنّ ببقاء الملزوم، كعدم الحائل، ومع الظنّ بعدم الحائل يحصل الظنّ باللّازم وهو القتل، فمع وجود الظنّ باللّازم لا يفيد أصالة عدمه ظنّاً بعدمه فلا تجري؛ إذ لو كان أصالة عدم اللّازم مفيداً للظنّ يلزم التعارض بين الأصل الجاري في الملزوم والأصل الجاري في لوازمه الشرعية أيضاً، فلا يكون التعارض مختصّاً بالأُصول المثبتة، فإنّ الأصل الجاري في عدم التذكية يفيد الظنّ به، والظنّ بعدم التذكية يستلزم الظنّ بالنجاسة، فلو كانت أصالة الطهارة مفيدة للظنّ بالطهارة، فهو مستلزم للظنّ بالتذكية، فمع الظنّ بالتذكية لا يتحقّق الظنّ بعدم التذكية، فلا تجري أصالة عدم التذكية كي يترتّب عليه حكمه الشرعي، كالنجاسة والحرمة، وغيرهما.

[١] أي ما ذكرناه من أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللّازم.

[١] أي الظنّ بالملزوم لا ينفكّ عن الظنّ باللّازم، سواء كان اللّازم شرعيّاً أو غير شرعي.

وملخّصه: أنّ الاستصحاب بناءً على كونه حجّة من باب إفادته الظنّ تكون مثبتاته العقلية والعادية حجّة، فإنّ العقلاء يعملون بالظنّ الحاصل من الحالة السابقة، سواء حصل من الملزوم أو اللّازم، العقلي أو العادي أو الشرعي.

السابقة حجّة في لوازمه الشرعية دون غيرها [١]. لكنّه [٢] إنّما يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتصراً فيه على ترتّب بعض اللوازم دون أُخر [٣]. كما إذا دلّ الدليل على أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل [٤]، فلا يلزم منه [٥] جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم

نعم بناء على كونه حجّة من باب الأخبار فقد عرفت عدم إمكان شمولها للوازم العقلية والعادية.

[١] وملخّصه: أنّ الظنّ بالملزوم وإن كان مستلزماً للظنّ باللّازم إلّا أنّ العقلاء يعملون بالظنّ باللوازم الشرعية، والشارع أيضاً أمضاهم على ذلك. وأمّا الظنّ باللوازم غير الشرعية فلا دليل شرعاً على حجّيته.

[٢] أي القول بأنّ الظنّ حجّة فى لوازمه الشرعية دون غيرها إنّما يتمّ في موردين: المورد الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «إذا كان دليل اعتبار الظنّ...»، وملخّصه: أن يكون الدليل الدالّ على اعتبار الظنّ دالّاً على ترتيب لوازمه الشرعية فقط، فيكون عدم اعتبار الظنّ باللّازم فيما لا يكون شرعيّاً لقصور المقتضي، أي عدم شمول دليل الحجيّة له، أي لا يترتّب عليه اللوازم الأُخرى.

[٣] بأن يكون الدليل الدالّ على اعتبار الظنّ الحاصل من الاستصحاب دالّاً على اعتبار الظنّ الحاصل منه باللّازم الشرعي دون العقلي والعادي.

[٤] توضيحه: أنّ شهادة عدل برؤية هلال شهر رمضان توجب الظنّ بدخوله، ووجوب الصوم، وهذا الظنّ مستلزم للظنّ بخروج رمضان، وجواز الافطار بعد ثلاثين يوماً، إلّا أنّ دليل اعتبار الظنّ يشمل الظنّ الحاصل برؤية هلال رمضان، ولا يشمل لازمه، وهو الظنّ بخروجه بعد الثلاثين.

[٥] أي لا يلزم من اعتبار الظنّ الحاصل بهلال رمضان اعتبار الظنّ الحاصل بدخول شوّال، وجواز الافطار بعد ثلاثين يوماً.

ـ أو كان [١] بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرّد الظنّ امّا مطلقاً [٢] ـ كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظنّ [٣] بمسألة أُصولية، فإنّه لا يعمل فيه [٤] بذلك الظنّ؛ بناءً على عدم العمل بالظنّ في الأُصول، وإمّا في خصوص المقام [٥]، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذّر العلم بها فلزم منه [٦]

---

[١] هذا إشارة إلى المورد الثاني الذي يكون الظنّ حجّة في اللّازم الشرعي دون اللّازم غير الشرعي.

[٢] وهو في مقابل ما سيأتي من قوله: «إمّا في خصوص المقام»، كالظنّ الحاصل من خبر الواحد على حكم شرعي الظنّ بمسألة أُصولية، فإنّ الظنّ لا يكون حجّة فيها مطلقاً بناءً على بعض المباني.

[٣] فاعل لقوله: «حصل»، أي كما إذا حصل ظنّ من الخبر بمسألة أُصولية، وهو فيما إذا ورد خبر على أنّه من أفسد صومه جاهلاً بحرمته فلا كفّارة عليه، فحصل منه الظنّ بأصالة البراءة عند الشكّ في التكليف، فإنّ أدلّة حجيّة الخبر، إنّما تشمل الظنّ الحاصل بالحكم الشرعي فقط دون الظنّ في المسألة الأُصولية الحاصل من الظنّ بالحكم الشرعي.

[٤] والأحسن أن يقال: «فيها»، أي لا يعمل في المسألة الأُصولية بذلك الظنّ المتعلّق بها.

[٥] أي كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرّد الظنّ في خصوص المورد، بأن كان مناط اعتبار الظنّ بالملزوم منتفياً في الظنّ باللّازم.

[٦] أي لزم من الظنّ بالقبلة الظنّ بدخول الوقت بسبب ميل الظلّ إلى خلاف جهة القبلة المظنونة مع عدم العلم بزيادة الظلّ بعد نقصه فقام الدليل على اعتبار الظنّ بالملزوم، وهو الظنّ بالقبلة، ولا دليل اعتبار الظنّ بالوقت؛ إذ مناط اعتبار الظنّ بالقبلة هو تعذّر العلم، وهو منتف في الظنّ بالوقت.

الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت [١]. ولعلّ ما ذكرنا [٢] هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأُصول المثبتة في كثير من الموارد.

منها: ما ذكره جماعة ـ منهم المحقّق في الشرائع وجماعة ممّن تقدّم عليه وتأخّر عنه ـ: من أنّه لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما المعيّن في أوّل شعبان والآخر في غرّة رمضان، واختلفا [٣]، فادّعى أحدهما [٤] موت المورث في شعبان والآخر [٥] موته في أثناء رمضان، كان [٦] المال بينهما نصفين؛ لأصالة بقاء حياة المورث [٧]. ولا يخفى: أنّ الإرث مترتّب

---

[١] لما عرفت أنّ المسوّغ للعمل بالظنّ في القبلة هو تعذّر العلم بها، وليس هذا المناط موجوداً في الظنّ بالوقت، فإنّ العلم بدخول الوقت غير متعذّر غالباً.

[٢] من أنّه لو كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ لم يكن مفرّ من العمل بالأُصول المثبتة.

[٣] أي اختلفا في زمن فوت المورث بأنّه مات في شعبان، أو في أثناء رمضان.

[٤] وهو الذي أسلم في أوّل شعبان فإنّه ادّعى أنّ المورّث مات في شعبان حتّى يكون هو الوارث فقط.

[٥] أي ادّعى الآخر ـ وهو الذي أسلم في غرّة رمضان ـ أنّ المورث مات في أثناء رمضان حتّى يكون هو أيضاً وارثاً له.

[٦] جواب للشرط، أي لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما، واختلفا في زمن فوت المورّث كان المال...

[٧] أي يستصحب بقاء حياة المورّث إلى رمضان فيثبت به لازمه، وهو وقوع موته بعد إسلام الوارث فيتحقّق موضوع الإرث؛ لأنّ موضوعه هو موت المورّث حال إسلام الوارث، وهو يثبت بالأصل المذكور.

على موت المورّث عن وارث مسلم [١]، وبقاء حياة المورث إلى غرّة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورّث في حال إسلام الوارث [٢]. نعم [٣]، لمّا علم بإسلام الوارث في غرّة رمضان لم ينفكّ [٤] بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

---

[١] وهو ليس المستصحب، بل لازم للمستصحب الذي هو بقاء حياة المورث إلى غرّة رمضان، وحكم الإرث هنا ليس من آثار الملزوم الذي هو المستصحب، بل من آثار لازمه العقلي، وهو كون موت المورّث عن وارث مسلم، فيكون الأصل الجاري في المستصحب ـ أي حياة المورث ـ بالنسبة إلى لازمه ـ أي إثبات موت المورّث عن وارث مسلم ـ مثبتاً.

[٢] يعني أنّ كون موت المورّث عن وارث وإن كان لازماً لبقاء حياة المورث إلى غرّة رمضان، إلّا أنّه ليس الاستلزام بينهما كلّياً، أي دائميّاً كالاستلزام الموجود بين العلّة والمعلول، بل اللزوم بينهما اتّفاقي، وحكم الإرث ليس من آثار بقاء الحياة إلى غرّة رمضان، بل من آثار لازمه العقلي، وهو موت المورّث عن وارث مسلم، فيكون الأصل بالنسبة إلى لازمه مثبتاً.

[٣] هذا بيان لما ذكره من أنّ اللزوم بين بقاء الحياة إلى غرّة رمضان وبين موت المورّث حال إسلام الوارث اتّفاقيٌّ، أي منشأ اللزوم في المقام هو العلم بإسلام الوارث في غرّة رمضان، فإنّ بقاء حياة المورّث حال إسلام الوارث بعد العلم بكون إسلامه غرّة رمضان لا ينفكّ عن موته بعد الإسلام، فإنّ اللزوم بين بقاء الحياة إلى غرّة رمضان وبين موت المورّث حال إسلام وارثه مسبّب عن العلم بإسلام الوارث في غرّة رمضان، فلو لم يكن هذا العلم موجوداً لم يكن اللزوم بينهما موجوداً، ولذا قلنا إنّ اللزوم بينهما اتّفاقيٌّ.

[٤] جواب لقوله: «لمّا علم...».

إلّا أن يوجّه [١] بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه ـ كما يعلم [٢] من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع ـ ويكفي ثبوت الإسلام ـ حال الحياة المستصحبة ـ في [٣] تحقّق سبب الإرث

---

[١] ملخّص التوجيه هو: أنّ المقصود ليس إحراز موت المورّث حال إسلام الوارث كي يقال: إنّه لا يثبت باستصحاب بقاء الحياة؛ لأنّ الإرث ليس مترتّباً عليه، بل هو مترتّب على وجود الولد المسلم في حال حياة المورّث، فإنّ موضوعه مركّب من وجود الولد المسلم وحياة المورّث، والأوّل محرز بالوجدان والثاني يحرز بالاستصحاب، وهو استصحاب حياة الأب، فعلى هذا لا يكون استصحاب بقاء حياة الأب من قبيل الأصل المثبت؛ لأنّه يثبت به أحد جزئي الموضوع للحكم الشرعي والاستصحاب في مثله يجري بلاشبهة.

[٢] أي يعلم كون مقصودهم ما ذكرنا أخيراً ـ لا العمل بالأصل المثبت ـ من الفرع الذي ذكره المحقّق في الشرائع قبل هذا الفرع، حيث قال: «لو مات المسلم عن اثنين، كعمرو وبكر، فتصادقا على تقدّم إسلام أحدهما، كعمرو، على موت الأب، وادّعى الآخر مثله، فأنكر أخوه، فالقول قول المتّفق على تقدّم إسلامه، مع يمينه أنّه لا يعلم أنّ أخاه أسلم قبل موت أبيه، والوجه فيه هو أنّ موضوع الإرث مركّب من أمرين: وجود الولد المسلم، وحياة الأب، والأوّل محرز بالوجدان، والثاني محرز بالاستصحاب.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «يكفي...»، أي يكفي في تحقّق الإرث ثبوت الإسلام حال حياة المورّث ولو بالاستصحاب، فلو ثبت إسلام الولد بالوجدان، وحياة المورّث إلى غرّة رمضان الذي هو زمن وجود الولد المسلم بالاستصحاب، فعلم موته بالوجدان وكون ولده مسلماً عند الموت بالتعبّد، فيترتّب عليه حكمه الشرعي، وهو التوريث.

وحدوث [١] الوارثية بين الولد ووالده، حال الحياة [٢].

ومنها [٣]: ما ذكره جماعة ـ تبعاً للمحقّق ـ في كرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرّية وتأخّرها [٤]، فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له [٥]، معارض [٦] باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية.

---

[١] أي يكفي ثبوت الإسلام حال الحياة في حدوث الوارثية بين الولد ووالده.
وملخّص الكلام: أنّ سبب الإرث ليس موت المورّث عن وارث مسلم، بل إسلام الوارث في حال حياة مورّثه، فيثبت بالاستصحاب حينئذٍ نفس السبب لا لازمه.

[٢] ذكر رحمة الله ﷺ أنّ هذا القيد تكرار خالٍ عن الفائدة، وعدمه خير.

[٣] أي من الموارد التي عملوا فيها بالأصل المثبت ما لو وجد نجاسة في ماء كرّ.

[٤] أي لا يعلم أنّ النجاسة وقعت في الماء قبل كونه كرّاً كي يكون هذا الكرّ من قبيل الماء النجس التمّم بالكرّية أو وقعت بعد كونه كرّاً كي لا يكون الماء منفعلاً بالنجاسة المذكورة.

[٥] أي للانفعال ووجود المقتضى للانفعال هو الملاقاة للنجاسة، والمانع عنه هو وجود الكرّ، فاستصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة معناه استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين ملاقاة النجاسة للماء التي هي مقتضية له.

[٦] بصيغة اسم مفعول، وهو خبر لقوله: «بأن استصحاب»، أي أنّ العلماء حكموا بأنّ استصحاب عدم كرّية الماء قبل ملاقاته للنجس معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية، فإنّ مقتضى الاستصحاب الأوّل نجاسة الماء بالملاقاة، ومقتضى الاستصحاب الثاني عدم النجاسة، وهذه المعارضة بينهما إنّما تتمّ على القول بحجّية الأصل المثبت، فإنّ أصالة عدم

ولا يخفى أنّ الملاقاة معلومة [١]، فإن كان [٢] اللّازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها [٣] في زمان القلّة ـ وإلّا [٤] فالأصل عدم التأثير ـ لم يكن [٥] وجه

الكرّية قبل الملاقاة تثبت لازمها، وهو وقوع الملاقاة قبل الكرّية، فيترتّب عليه نجاسة الماء، وأصالة عدم الملاقاة قبل الكرّية تثبت أنّ الملاقاة حصلت بعد الكرية، ونتيجتها طهارة الماء. وأنت ترى أنّ التعارض بين الأصلين مبني على حجيّة الأصل المثبت؛ إذ لو لم يثبت الأصل الأوّل نجاسة الماء والأصل الثاني طهارته لا وجه للتعارض.

[١] بالعلم الوجداني.

[٢] من هنا شرع في بيان ردّ المعارضة.

[٣] أي وقوع النجاسة.

[٤] أي وإن لم يحرز وقوع النجاسة في الماء في زمان القلّة، فالأصل عدم تأثير الملاقاة في نجاسة الماء.

[٥] جواب لقوله: «فإن كان»، أي إن كان اللّازم فى الحكم بانفعال الماء إحراز وقوع النجاسة في الماء في زمان القلّة؛ إذ لو لم يحرز ذلك يحكم بالطهارة؛ لأصالة عدم تأثير النجاسة في الماء، لم يكن وجه للمعارضة؛ لأنّ أصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة لا يترتّب عليها أثر شرعي وهو تنجّس الماء كي تكون معارضة مع أصالة عدم الملاقاة قبل الكرّية؛ إذ المفروض أنّ اللّازم في الحكم بالنجاسة إحراز الملاقاة في زمان القلّة وأصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة لا تثبت وقوع الملاقاة حين القلّة، إلّا على القول بالأصل المثبت. هذا بناء على القول بكون إحراز القلّة شرطاً في انفعال الماء بالنجاسة، والمصنّف في العبارة اقتصر على بيان حكم ما لو كان إحراز القلّة شرطاً في الانفعال.

لمعارضة الاستصحاب الثاني [١] بالاستصحاب الأوّل [٢]؛ لأنّ [٣] أصالة

وأمّا لو لم يكن إحراز القلّة شرطاً في الانفعال، بل كانت الملاقاة مقتضية لانفعال الماء، والكرّية مانعة عنه، فحينئذٍ انّ أصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة وإن تثبت تنجّس الماء ولكن أصالة عدم الملاقاة قبل الكرّية لا تصلح أن تعارضها؛ إذ لا يترتّب عليه الطهارة إلّا من باب إثبات وقوع الملاقاة حين الكرّية، وهو لا يتمّ إلّا على القول بالأصل المثبت، والنتيجة أنّ التعارض بينهما مبنيّ على حجيّة الأصل المثبت، سواء قلنا: إنّ إحراز القلّة شرط في الحكم بانفعال الماء، أو قلنا: إنّ الملاقاة مقتضية له، والكرية مانعة عنه.

[١] وهو استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية.

[٢] وهو استصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة؛ لأنّ استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية الراجع إلى أصالة عدم تحقّق شرط الانفعال ـ وهي القلّة حين الملاقاة ـ وإن كان مثبتاً لطهارة الماء؛ لأصالة عدم تأثير الملاقاة في الانفعال بعد عدم إحراز شرطه، وهو كون الماء قليلاً حين الملاقاة، إلّا أنّه لا يعارضه استصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة، وذلك لأجل عدم ترتّب أثر شرعي عليه، وهو تنجّس الماء؛ لأنّ شرط تنجّس الماء وقوع الملاقاة حين القلّة، وهو لا يثبت باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٣] أي إنّما قلنا بعدم الوجه للمعارضة؛ لأنّ أصالة عدم الكرّية لا يترتّب عليها أثر شرعي، فإنّ النجاسة لا تترتّب على عدم الكرّية حين الملاقاة كي تجري أصالة عدم الكرّية، وتكون معارضة لأصالة عدم الملاقاة قبل الكرّية، بل تترتّب على وقوع الملاقاة حين القلّة، وأصالة عدم الكرّية حين الملاقاة لا تثبت وقوع الملاقاة حين القلّة، إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت

عدم الكرّية حين الملاقاة [١] لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرّية وفي زمان القلّة، حتّى يثبت النجاسة، إلّا [٢] من باب عدم انفكاك عدم الكرّية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلّة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام [٣]، فافهم [٤].

ومنها: ما في الشرائع والتحرير ـ تبعاً للمحكيّ عن المبسوط ـ: من أنّه لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ، وادّعى الولي [٥]

---

[١] والمراد من أصالة عدم الكرّية حين الملاقاة هي أصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة، وليست هي أصلاً في مقابل أصالة عدم الكرّية قبل الملاقاة، فقد ذكر الشيخ ﷺ أنّ استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له، وهو شاهد على ما ذكرناه، والشاهد الثاني أنّ في بعض النسخ ذكر «قبل الملاقاة» مكان «حين الملاقاة».

[٢] أي لا تثبت كون الملاقاة في زمان القلّة إلّا من باب الأصل المثبت.

[٣] كما أنّ استصحاب عدم الموت والحياة إلى حين إسلام الوارث لا يثبت وقوع الموت بعد إسلام الوارث إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت، كذلك استصحاب عدم الكرّية حين الملاقاة لا يثبت وقوع الملاقاة حين القلّة إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٤] لعلّه إشارة إلى أنّ القائل بالمعارضة يلتزم بحجيّة الأصل المثبت، فإنّه يرى الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ، فلا يرد الإشكال عليه.

ولعلّه إشارة إلى أنّ استصحاب بقاء حياة المورث لإثبات التوريث لا يتوقّف على حجيّة الأصل المثبت، بناء على التوجيه الذي قد تقدّم ذكره، وأشار إليه المصنّف بقوله: «إلّا أن يوجّه بأنّ المقصود...».

[٥] أي ولي المجنيّ عليه.

أنّه مات بالسراية [١]. فالاحتمالان [٢] فيه سواء. وكذا الملفوف في الكساء

---

[١] أي بسراية الجراحة.

[٢] أي احتمال شرب السمّ، واحتمال سراية الجراحة في المقام متساويان؛ لأنّ أصالة عدم الموت بشرب السمّ معارضة بأصالة عدم الموت بالسراية، والحكم بتساوي الاحتمالين مبني على القول بالأُصول المثبتة؛ إذ بناء عليه تكون أصالة عدم حصول الموت بشرب السمّ مثبتة للازمه، وهو حصول الموت بالسراية، ويترتّب عليه ضمان الجاني، ويترتّب على أصالة عدم السراية عدم الضمان، وهذا الأصل ليس بمثبت لأنّ عدم الضمان يترتّب على نفس المستصحب وهو عدم السراية لا على لازمه، بخلاف أصالة عدم حصول الموت بشرب السمّ، فإنّ الضمان لا يترتّب عليها إلّا على نحو الأصل المثبت؛ إذ المستصحب هنا عبارة عن عدم حصول الموت بشرب السمّ، وهو ليس موضوعاً للضمان، بل الموضوع له هو لازمه الاتّفاقي، وهو حصول الموت بالسراية، فإنّه بناءً على القول بحجّية الأصل المثبت تكون أصالة عدم حصول الموت بشرب السمّ مثبتةً لحصوله بالسراية، فتدلّ هي على الضمان، وأصالة عدم السراية تدلّ على عدم الضمان، فيقع التعارض بين الأصلين، وقد عرفت بوضوح أنّ التعارض بينهما مبني على حجيّة الأصل المثبت، وإلّا تعيّن العمل بأصالة عدم الموت بالسراية؛ فإنّ المستصحب هنا موضوع للحكم الشرعي، وهو عدم وجوب الدية عليه، ولا تعارضها أصالة عدم شرب السمّ؛ لعدم ترتّب أثر عليها؛ إذ وجوب الدية ليس مترتّباً على عدم شرب السمّ، بل مترتّب على لازمه الاتّفاقي، وهو الموت بالسراية فلا تكون أصالة عدم الشرب مثبتة للموت بالسراية، إلّا على القول بالأصل المثبت.

إذا قدّه [١] بنصفين، فادّعى الولي أنّه [٢] كان حيّاً، والجاني [٣] أنّه كان ميّتاً، فالاحتمالان [٤] متساويان. ثمّ حكى عن المبسوط التردّد [٥].

وفي الشرائع: رجّح قول الجاني؛ لأنّ الأصل عدم الضمان،

---

[١] أي إذا قطعه الجاني.

[٢] أي الملفوف في الكساء كان حيّاً، وقتل بالسيف.

[٣] أي ادّعى الجاني أنّ الملفوف كان ميّتاً، وقدّه بنصفين حال كونه ميّتاً.

[٤] أي احتمال كونه حيّاً قبل القدّ بنصفين، واحتمال كونه ميّتاً متساويان؛ لأنّ استصحاب الحياة إلى زمان القدّ معارض باستصحاب عدم القدّ إلى زمان الموت، فبقي الاحتمالان متساويين، والحكم بتعارضهما وتساوي الاحتمالين مبنيّ على حجيّة الأصل المثبت، وهي أصالة الحياة إلى زمان القدّ، فإنّ الحياة إلى زمن القدّ ليست موضوعاً لوجوب الدية أو القصاص، بل الموضوع له هو القتل، وهو لازم عقلي لبقاء الحياة إلى زمن القدّ، وإلّا فلا يجري استصحاب الحياة إلى زمن القدّ لأنّه لا يترتّب على الاستصحاب المذكور الحكم الشرعي، وهو حكم القتل، بل يترتّب عليه تحقّق القتل، وهو لازم عقلي للمستصحب، وموضوع لحكم القتل، فلو لم يكن الأصل المثبت حجّة لا يثبت القتل بالاستصحاب المذكور الذي هو موضوع للحكم الشرعي، أي لا يجري الأصل المذكور كي يقع التعارض بين الأصلين، ويكون الاحتمالان متساويين، بل يجري استصحاب عدم القدّ إلى زمان الموت، ويترتّب عليه عدم الضمان.

[٥] في تقديم قول الجاني أو الولي، ومنشأ التردّد هو تعارض الأصلين، وتساوي الاحتمالين، ولا يكون الأصلان متعارضين، والاحتمالان متساويين إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت، كما عرفت.

وفيه احتمال [١] آخر ضعيف.

وفي التحرير: أنّ الأصل عدم الضمان من جانبه [٢] واستمرار [٣] الحياة من جانب الملفوف، فيرجّح قول الجاني [٤]، وفيه نظر [٥]. والظاهر [٦] أنّ مراده النظر في عدم الضمان؛ من [٧] حيث أنّ بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمن القدّ سبب في الضمان،

---

[١] أي قال صاحب الشرائع وفي المقام احتمال آخر ضعيف، وهو ترجيح قول الولي باستصحاب بقاء الحياة إلى زمان القدّ المثبت لتحقّق القتل، الموجب للضمان، وهو كما ترى أصل مثبت.

[٢] أي من جانب الجاني، ونتيجة هذا الأصل عدم ضمان الجاني.

[٣] أي الأصل بقاء الحياة يجري في الملفوف، ويثبت تحقّق القتل بالنسبة إليه، ونتيجة هذا هو ضمان الجاني.

[٤] أي يرجّح أصل عدم الضمان على أصل بقاء الحياة.

[٥] هذا من كلام التحرير، أي في ترجيح قول الجاني نظر.

[٦] وهو كلام الشيخ، أي مراد صاحب التحرير هو الإشكال وعدم ضمان الجاني باستصحاب عدم الضمان لأنّ استصحاب بقاء الحياة سبب للضمان، ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور يلزمه عقلاً حصول القتل الذي هو سبب للضمان، فيستفاد من هذا الكلام أنّ الأصل المثبت حجّة عنده.

[٧] بيان لوجه النظر.

وملخّصه: أنّ استصحاب بقاء الحياة يوجب الضمان، ومعه لا تجري أصالة عدم الضمان؛ إذ الشكّ في الضمان مسبّب عن تحقّق القتل وعدمه، فبعد ثبوت القتل بأصالة بقاء الحياة لا يبقى موضوع لأصالة عدم الضمان كما سيتّضح.

فلا يجري أصالة عدمه [١] وهو [٢] الذي ضعّفه المحقّق، لكن قوّاه [٣] بعض محشّيه. والمستفاد من الكلّ [٤] نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب للضمان، لكنّه [٥] مقدّم على ما عداه عند العلّامة، وبعض من تأخّر عنه [٦]، ومكافئ [٧] لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح

---

[١] أي أصالة عدم الضمان؛ لأنّ الأصل الجاري في الحياة يثبت القتل، ومع ثبوته لا يشكّ في ثبوت الضمان كي تجري أصالة عدمه، فإنّ الأصل الجاري في بقاء الحياة أصل سببي حاكم على أصالة عدم الضمان.

[٢] يعني استصحاب بقاء الحياة هو الذي ضعّفه المحقّق بقوله المتقدّم: وفيه احتمال ضعيف.

[٣] أي قوّى استصحاب بقاء الحياة بعض محشّي الشرائع.

[٤] أي المستفاد من الأقوال المذكورة بتمامها اعتبار استصحاب الحياة الذي هو مثبت للقتل، وليس هو إلّا من باب حجيّة الأصل المثبت، غاية الأمر التزم بعضهم بتساوي الاحتمالين، وقد تقدّم أنّه لا يتمّ إلّا بالالتزام بالأصل المثبت.

وبعضهم تنظّر فيه وهو أيضاً لا يتمّ إلّا بالالتزام بحجّية الأصل المثبت، وإلّا لا وجه للتنظّر.

وبعضهم قوّى الضمان، وهو صريح في حجيّة الأصل المثبت؛ إذ الضمان إنّما يثبت بعد ثبوت القتل باستصحاب بقاء الحياة، ولا نعني من الأصل المثبت إلّا هذا.

[٥] أي لكن استصحاب بقاء الحياة مقدّم على استصحاب عدم الضمان.

[٦] كفخر المحقّقين في إيضاح الفوائد، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة.

[٧] أي يكون استصحاب بقاء الحياة مساوياً لأصالة عدم الضمان، ولا يترجّح أحدهما على الآخر فيتساقطان بالتعارض.

عند الشيخ في المبسوط، ويرجح [١] عليه أصالة عدم الضمان عند المحقّق والشهيد في المسالك.

ومنها: ما في التحرير -بعد هذا الفرع [٢]- ولو ادّعى الجاني في نقصان يد المجني عليه باصبع [٣]، احتمل تقديم قوله [٤] عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم [٥] قول المجني عليه؛ إذ الأصل السلامة [٦].

هذا [٧] إن ادّعى الجاني نفي السلامة أصلاً [٨]، وأمّا لو ادّعى [٩] زوالها طارياً، فالأقرب أنّ القول قول المجني عليه [١٠]، انتهى. ولا يخفى

---

[١] أي ترجح أصالة عدم الضمان على استصحاب بقاء الحياة وجميع هذه الأقوال مبنيّ على حجيّة الأصل المثبت عندهم.

[٢] وهو ما لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ...

[٣] كي لا يثبت عليه القصاص، بل يثبت الدية، وادّعى المجنيّ عليه أنّ يده كانت تامّة الأجزاء قبل الجناية كي يثبت له القصاص.

[٤] أي تقديم قول الجاني فإنّه موافق لأصالة عدم القصاص.

[٥] أي يحتمل تقديم قول المجنيّ عليه المدّعى سلامة يده؛ إذ قوله موافق لأصالة السلامة.

[٦] والمراد من هذا الأصل ليس هو الأصل العملي، بل هو أصل عقلائي يجري في الأشياء.

[٧] الذي ذكرناه من احتمال تقديم قول الجاني.

[٨] بأن ادّعى أنّه كان ناقص الاصبع ذاتاً وخلقة.

[٩] أي لو ادّعى الجاني زوال سلامة يد المجنيّ عليه بالعرض بعد كونها سالمة خلقة.

[١٠] لكون قوله موافقاً لأصالة عدم طروّ النقصان عليها، وأصالة عدم طروّ زوال

صراحته [١] في العمل بأصالة عدم زوال الاصبع في إثبات الجناية على اليد التامّة.

والظاهر أنّ مقابل الأقرب [٢] ما يظهر من الشيخ ﷺ في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجنيّ عليه في صحّة العضو المقطوع وعيبه، فإنّه [٣] قوّى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة ـ تبعاً للمبسوط والشرائع [٤] ـ في اختلاف الجاني والوليّ في موت المجنيّ عليه.

السلامة عليها.

[١] أي صراحة قول التحرير في حجيّة الأصل المثبت، حيث احتمل تقديم قول المجنيّ عليه في فرض نفي السلامة رأساً، وقد قدّم بقوله: «الأقرب قول المجنيّ عليه في فرض دعوى طروّ زوال السلامة»، وليس هذا التقديم إلّا بجريان أصالة عدم زوال الاصبع إلى حين الجناية، ووقوع الجناية على اليد التامّة، ومن الواضح أنّ ترتّب وقوع الجناية على اليد التامّة لا يثبت بأصالة عدم زوال الاصبع إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٢] أي في مقابل قول العلّامة ـ حيث قال في التحرير: «فالأقرب أنّ القول قول المجنيّ عليه» ـ ما يظهر من الشيخ حيث قوّى عدم ضمان الصحيح وليس هذا إلّا من باب أنّه يقول بعدم حجيّة الأصل المثبت.

[٣] أي الشيخ قال: إنّ الأقوى عدم ضمان الجاني العضو الصحيح، وليس ذلك إلّا لأجل عدم جريان أصالة عدم العيب في إثبات الجناية على اليد الصحيحة؛ لأنّه أصل مثبت.

[٤] أصل المسألة في الشرائع هكذا: لو قطع يدي رجل ورجليه خطأً، واختلفا فقال الوليّ: مات بعد الاندمال، وقال الجاني: مات بالسراية، فإن كان الزمان

بعد الاندمال [١] أو قبله. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين [٢] والشهيدين. لكن المعلوم منهم [٣] ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت. فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدّمة [٤] على [٥] ضرب اللفاف [٦] بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفّ لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقائه [٧] ملفوفاً أو خروجه، فهل تجد في نفسك رمي أحد من الأصحاب

قصيراً لا يحتمل الاندمال فالقول قول الجاني، وإن أمكن الاندمال فالقول قول الوليّ؛ لأنّ الاحتمالين متكافئان، والأصل وجوب الديتين. انتهى.

[١] أي بعد برء الجراحات، أي اختلف الوليّ والجاني في أنّ المجنيّ عليه مات بعد برء جراحاته كي يجب ديتان على الجاني: دية كاملة لليدين، ودية كاملة للرجلين.

أو أنّه مات قبل برء جراحاته وبسراية الجراحة؟ كي لا يجب عليه إلّا دية واحدة، وهي دية القتل خطأ، فالاحتمالان فيه سواء؛ لأنّ أصالة عدم الاندمال تثبت أنّ الموت كان بالسراية، وأصالة عدم الموت بالسراية تثبت أنّ الموت كان بعد الاندمال. ولا يخفى: أنّ جريان كلا الأصلين مبنيّ على حجيّة الأصل المثبت.

[٢] العلّامة والمحقّق.

[٣] أي المعلوم من العلماء المذكورين، ومن غيرهم.

[٤] كمسألة قدّ الملفوف بنصفين.

[٥] متعلّق بقوله: «تسالم».

[٦] لحاف يلتفّ به، أي إذا اتّفق الخصمان على أنّه ضرب اللحاف بالسيف.

[٧] أي بقاء زيد تحت اللحاف، أو خروجه عنه.

بالحكم [١] بأنّ الأصل بقاء لفّه، فيثبت القتل [٢]. إلّا أن يثبت الآخر [٣] خروجه [٤]، أو تجد [٥] فرقاً بين بقاء زيد على اللّف وبقائه على الحياة؛ لتوقّف [٦] تحقّق عنوان القتل عليهما، وكذا [٧] لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثمّ شكّ في بقائه [٨] فيه، فهل يحكم أحد

---

[١] الجارّ متعلّق بقوله: «رمي»، أي هل تقدر أن تنسب إلى أحد من الأصحاب أن يحكم باستصحاب بقائه في اللفّ؟

[٢] والحاصل أنّه لا يتمسّك أحد باستصحاب بقاء زيد تحت اللحاف إلى حين ضرب اللحاف بالسيف لإثبات وقوع القتل عليه، وليس هذا إلّا من باب أنّ الأصل المثبت غير حجّة عندهم.

[٣] الذي يدّعى خروج زيد عن اللّف.

[٤] أي خروج زيد عن اللّف.

[٥] أي هل تجد فرقاً بين بقاء زيد على اللّف وبقائه على الحياة، ومع عدم الفارق بينهما قد عملوا باستصحاب الحياة ولم يعملوا باستصحاب البقاء على اللّف.

[٦] أي إنّما قلنا بعدم الفرق بين استصحاب بقاء زيد على اللّف وبين استصحاب بقائه على الحياة لتوقّف تحقّق عنوان القتل على بقاء زيد على اللّف، وبقائه على الحياة، كما أنّ تحقّق عنوان القتل يتوقّف على بقاء حياته إلى حين قدّه بنصفين، كذلك يتوقّف على بقائه على اللّف إلى وقوع السيف عليه، فمع عدم الفرق بينهما قد عملوا باستصحاب الحياة والتزموا بحجّية الأصل المثبت، ولم يعملوا باستصحاب بقاء زيد على اللّف لتحقّق عنوان القتل، وهذا الفرق غير فارق.

[٧] هذا مورد ثان من الموارد التي لم يعمل العلماء فيها بالأصل المثبت.

[٨] أي في بقاء الماء في الحوض.

بطهارة [١] الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء ؟ وكذا [٢] لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرء [٣] حائل لأصابه ، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة [٤] عدم الحائل ؟ إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية [٥] التي يترتّب عليها الأحكام الشرعية . وكيف كان ، فالمتّبع هو الدليل [٦] . وقد عرفت أنّ الاستصحاب إن قلنا به [٧] من باب الظنّ النوعي ـ كما هو مذهب

---

[١] الجار متعلّق بقوله : « يحكم... » وقوله : « بثبوت » متعلّق بقوله : « بطهارة » ، وقوله : « بأصالة » متعلّق بقوله : « بثبوت » ، أي هل يحكم أحد أنّ الثوب النجس الواقع في الحوض صار طاهراً بأصالة بقاء الماء في الحوض المثبتة لانغسال الثوب ؟ إذ ترتّب انغسال الثوب بأصالة بقاء الماء في الحوض لازم عادي للمستصحب ، أعني بقاء الماء في الحوض ، والأصل لا يثبت لازمه العادي ، أعني انغسال الثوب الموجب للطهارة .

[٢] هذا مورد ثالث من الموارد التي لم يعمل العلماء فيها بالأصل المثبت .

[٣] أي لو لم يعرض حائل بين السهم المرمي وبين الصيد أو الشخص لأصاب السهم الصيد ، أو الشخص .

[٤] الجار متعلّق بقوله : « يحكم » ، أي هل يتمسّك أحد بأصالة عدم الحائل لإثبات لازمه العادي ، وهو قتل الصيد ، أو الشخص ، كلّا ثمّ كلّا .

[٥] التي هي من اللوازم العادية أو العقلية للمستصحب المترتّبة عليها الأحكام الشرعية .

[٦] الدالّ على حجيّة الاستصحاب ، فإن استفيد منه حجيّة اللوازم العادية أو العقلية فلنأخذ به ، وإلّا فلا .

[٧] أي إن قلنا باعتباره من باب أنّه يفيد الظنّ النوعي .

أكثر القدماء ـ فهو [١] كإحدى الامارات الاجتهادية يثبت به [٢] كلّ موضوع [٣] يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي. وأمّا على المختار من اعتباره [٤] من باب الأخبار، فلا يثبت به [٥] ما عدا الآثار الشرعية المترتّبة على نفس المستصحب. نعم هنا شيء: وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجية [٦] المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من [٧] الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في العرف الأحكام

---

[١] أي الاستصحاب.

[٢] أي يثبت بالاستصحاب المذكور.

[٣] سواء كان من اللوازم العادية أو العرفية أو العقلية، فإذا حصل الظنّ من المستصحب بالموضوع الذي هو لازم للمستصحب وجاز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي، كما يعمل في المستصحب به، يكون الاستصحاب مثبتاً له، وحجّة فيه، وخرج بالقيد الأخير، وهو جواز العمل بالظنّ الاستصحابي بعض الأمثلة المذكورة كتحقّق عنوان القتل، فإنّه لا يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابي.

[٤] أي من اعتبار الاستصحاب.

[٥] أي لا يثبت بالاستصحاب بناء على كونه حجّة من باب الأخبار إلّا الآثار الشرعية، وأمّا الآثار العقليةأو العادية المترتّبة على المستصحب فلا تثبت به، وإن ترتّب الحكم الشرعي على اللّازم العقلي أو العادي، كما حقّق في محلّه.

[٦] من اللوازم العادية أو العقلية.

[٧] خبر لقوله: «أنّ بعض الموضوعات»، أي بعض الوسائط بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية. وحاصله: أنّ ما تقدّم من عدم حجيّة الأُصول المثبتة إنّما هو إذا كانت الواسطة واضحة جلية بحيث يعدّ

الشرعية المترتّبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا [١] المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الواسطة عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر [٢]، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته [٣]،

الأثر الشرعي عند العرف من آثار هذه الواسطة دون المستصحب. وأمّا إذا كانت الواسطة خفيّة بحيث يعدّ الأثر من آثار المستصحب بالمسامحة العرفية دون الواسطة كان الأصل المثبت حجّة في هذا الفرض، ولا يرد عليه إشكال الأصل المثبت.

والسرّ فيه: هو أنّ الوجه في عدم حجيّة الأصل المثبت ـ فيما إذا كانت الواسطة جلية ـ هو عدم صدق نقض اليقين بالشكّ، مع عدم ترتّب الأثر على ذي الواسطة؛ إذ المفروض أنّه مترتّب على نفس الواسطة التي هي ليست بنفسها مورداً لتنزيل الشارع حتّى يترتّب عليها أثرها بهذا التنزيل، وهذا الوجه غير جار مع خفاء الواسطة، فإنّ الأثر يعدّ أثراً لذي الواسطة عند العرف فيصدق عليه نقض اليقين عرفاً؛ لكونه بمنزلة ما كان الأثر من آثار نفس المستصحب في الواقع.

[١] أي خفاء الوسائط يختلف باختلاف الأنظار العرفية، فإنّ بعض الوسائط جليّة عند أهل عرف، ونفس هذه الواسطة خفيّة عند أهل العرف الآخر.

[٢] أي مع جفاف المتلاقي الآخر الذي هو طاهر، كما في الثوب الطاهر الجافّ المنشور على الأرض النجسة، فيشكّ في بقاء رطوبة الأرض النجسة حين ملاقاته للأرض، فيحكم ببقائها بالاستصحاب، فيثبت به ملاقاة النجس الرطب للثوب الطاهر، ويحكم بكون الثوب متنجّساً.

[٣] أي بنجاسة المتلاقي الآخر الذي هو جاف.

مع أنّ تنجّسه [١] ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل [٢] من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره [٣] بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة [٤]، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثّر الثوب وتنجّسه بها [٥]، فهو [٦] أشبه

---

[١] أي تنجّس المتلاقي الجاف، كالثوب في المثال المتقدّم.

[٢] أي بل يكون تنجّس المتلاقي الآخر الجافّ من أحكام اللّازم العادي للمستصحب ـ الذي هو ملاقاته للنجس رطباً ـ وهو سراية رطوبة النجاسة إلى المتلاقي الجافّ.

[٣] أي تأثّر المتلاقي الآخر بسبب النجاسة بأن تكون النجاسة مؤثّرة في المتلاقي الآخر، وتسري إليه.

[٤] بسبب ملاقاته للأرض النجسة الرطبة.

[٥] أي تنجّس الثوب برطوبة النجس، أي استصحاب رطوبة النجس لا يثبت لازمه العادي، وهو تنجّس الثوب بالرطوبة المذكورة. وملخّص الكلام: أنّ تنجّس الثوب ليس من آثار المستصحب، وهي الملاقاة مع رطوبة النجس كي يترتّب على استصحاب بقائها، بل هو من آثار اللّازم العادي للمستصحب، وهو سراية رطوبة النجاسة إلى الثوب التي هي واسطة بين المستصحب والحكم الشرعي، فالتنجّس من أحكام الواسطة، لكن حيث أنّ الواسطة خفيّة في نظر العرف بحيث تكون النجاسة في نظره مترتّبة على مجرّد ملاقاة النجس رطباً، فيحكم بترتّب النجاسة على استصحاب رطوبة النجس، فيكون الاستصحاب مثبتاً للازمه العادي الذي هو واسطة بين الحكم الشرعي وبين المستصحب.

[٦] أي مثال استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين أشبه مثال...، كما أنّ الطهارة في مسألة استصحاب بقاء الماء في الحوض لا تكون مترتّبة على

مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به. وحكى في الذكرى عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة [١] عن النجاسة إليه [٢]، بعدم [٣] الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه [٤]. فيحتمل أن يكون [٥] لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب

المستصحب ـ وهو بقاء الماء في الحوض ـ بل تكون مترتّبة على لازمه العادي، وهو انغسال الثوب، كذلك نجاسة المتلاقي الآخر في المقام لا تكون مترتّبة على المستصحب، وهو بقاء رطوبة النجس من المتلاقيّين، بل هي مترتّبة على لازمه العادي ـ أعني به سراية النجاسة إلى المتلاقي الآخر ـ ولا فرق بينهما إلّا بأن يقال: إنّ الواسطة في مثال بقاء الماء في الحوض جليّة، فلا يكون الأصل المثبت حجّة فيه، وفي مثال بقاء رطوبة النجس في المتلاقيين خفية يكون الأصل المثبت حجّة فيه، فتأمّل.

[١] حشرة من ذي الجناحين كثيراً ما تتغذّى بالأوساخ، فتنقل الجراثيم والأمراض إلى غيرها، يطلق الذباب على الزنابير، والنحل، والبعوض.

[٢] أي إلى الثوب بأن طارت عن النجاسة، ووقعت على الثوب الطاهر.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «تعليل الحكم»، أي علّل المحقّق الحكم بطهارة الثوب المذكور بعدم اليقين ببقاء رطوبة النجاسة في الذبابة عند وقوعها على الثوب؛ لاحتمال أن تكون جافّة حين وقوعها عليه.

[٤] أي رضي المحقّق بهذا التعليل.

[٥] أي أن يكون الحكم بالطهارة لأجل أنّ استصحاب بقاء رطوبة الذباب لا يثبت لازمه العادي، وهو وصول الرطوبة إلى الثوب الذي هو موضوع للتنجّس، فإذا لم يجر الاستصحاب فيصل المجال إلى قاعدة الطهارة المقتضية لطهارة الثوب، وعلى هذا الاحتمال لا يكون الاستصحاب حجّة.

كما ذكرنا. ويحتمل [١] أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً [٢] عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض، كما يظهر [٣] عن المحقّق، حيث عارض [٤] استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث باستصحاب اشتغال ذمّته بالعبادة.

---

[١] أي يحتمل أن يكون الحكم بالطهارة لأجل معارضة استصحاب الرطوبة الذي هو أصل سببي باستصحاب طهارة الثوب الذي هو أصل مسبّبي؛ إذ مقتضى استصحاب الرطوبة سراية النجاسة إلى الثوب فيثبت به تنجّس الثوب، ومقتضى استصحاب بقاء الطهارة الثابتة قبل طيران الذبابة طهارته، فيقع التعارض بين الاستصحابين. فبعد تعارض الأصل السببي والمسبّبي يتساقطان، ويصل المجال إلى قاعدة الطهارة، ويحكم بطهارة الثوب بالقاعدة المذكورة.

[٢] أي التعارض المذكور إنّما هو مع الإغماض عن حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي، وأمّا إذا لم يغمض عنها كان استصحاب رطوبة الأرض النجسة المثبت لتنجّس الثوب حاكماً على استصحاب طهارة الثوب، ورافعاً لموضوعه، ولا تعارض بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، كما سيأتي تحقيقه في باب التعادل والترجيح إن شاء الله.

[٣] أي يظهر عن المحقّق الإغماض عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض.

[٤] أي اعتقد المحقّق بوقوع التعارض بين استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث وبين استصحاب اشتغال ذمّته بالعبادة، مع أنّ استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث حاكم على استصحاب اشتغال الذمّة. وتوضيحه: أنّ من توضّأ بالماء المشكوك النجاسة الذي كان طاهراً سابقاً، وصلّى مع هذا الوضوء فيشكّ في تنجّس بدنه، واشتغال ذمّته؛ إذ يحتمل أن يكون الماء نجساً فيكون بدنه

ومنها [١]: أصالة عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ [٢] المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتّب عليه [٣] أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإنّ مجرّد عدم [٤] الهلال في يوم لا يثبت آخريّته، ولا أوّليّة غده للشهر

متنجّساً بملاقاته للماء النجس، ويكون وضوؤه باطلاً، فتكون ذمّته مشغولة بالصلاة. قال المحقّق: إنّ مقتضى استصحاب طهارة الماء أنّ الماء طاهر فيكون بدن الشاكّ في الحدث طاهراً، ومقتضى استصحاب اشتغال ذمّته بالتكليف هو إعادة عبادته، فيقع التعارض بينهما، فإنّ الشكّ في بقاء اشتغال ذمّته وإن كان مسبّباً عن الشكّ في طهارة الماء ـ فإذا أُحرزت طهارة الماء بالأصل السببي لا يبقى شكّ في فراغ ذمّته كي يجري الأصل في بقاء اشتغال ذمّته ويكون الأصل المذكور معارضاً مع استصحاب بقاء الطهارة ـ إلّا أنّ المحقّق أغمض عن الحكومة المذكورة، والتزم بوقوع التعارض بينهما.

[١] أي من بعض الموارد التي يكون الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي خفية.

[٢] أي فيما إذا شكّ في أنّ هذا اليوم آخر رمضان أو أوّل شوّال، فإنّ استصحاب عدم دخول شوّال يثبت أنّ العيد هو في الغد لا في يوم الشكّ.

[٣] أي على الغد.

[٤] أي مجرّد إثبات عدم الهلال في يوم الشكّ باستصحاب عدم دخول هلال شوّال لا يثبت آخريّة يوم الشكّ، أي بأنّه آخر رمضان، وكذا لا يثبت أنّ غد يوم الشكّ أوّل شوّال؛ لأنّ ثبوت آخريّة يوم الشكّ وأوّليّة غده من الآثار العقلية لأصالة عدم دخول هلال شوّال، فلا يكون الأصل المذكور مثبتاً لآثاره العقلية، فلا يترتّب أحكام العيد على الغد بعنوان أنّه عيد لما قد عرفت من أنّ الأصل لا يثبت الحكم الشرعي المترتّب على ما هو لازم للمستصحب،

اللّاحق، لكنّ العرف لا يفهمون [١] من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوّال، إلّا ترتيب أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر وأوّلية غده لشهر آخر، فالأوّل [٢] عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر [٣] ما اتّصل

وإن شئت فقل إنّ أحكام العيد مترتّبة على الواسطة العقلية، أعني أوّليّة الغد لشهر الشوّال، وهي لا تثبت بالأصل المذكور.

[١] أي العرف لا يفرّقون بين عدم انقضاء رمضان وبين آخريّة يوم الشكّ لرمضان، وكذا لا يفرّقون بين عدم دخول شوّال وبين أنّ الغد أوّله، فإنّ الآثار التي يجب ترتيبها على عدم انقضاء رمضان تترتّب عندهم على آخريّة رمضان أيضاً، وكذا الآثار المترتّبة على عدم دخول شوّال مترتّبة عندهم على أوّليّة الغد لشهر شوّال، فإنّ الأحكام المترتّبة على الواسطة مترتّبة على نفس المستصحب عندهم، فإنّها خفيّة بحيث لا يراها العرف واسطة.

[٢] وهذا جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: أنّا لا نسلّم ما ذكرت من أنّ العرف لا يفرّقون بين عدم دخول شهر شوّال وبين كون الغد أوّله، فإنّ الواسطة هنا جليّة؛ لأنّ أوليّة الغد شوّال عبارة عن خروج الهلال من المحاق بحيث يمكن رؤيته، وهذا يغاير عرفاً عدم دخول هلال لشوّال، وكذا آخريّة هذا اليوم عبارة عن وقوع الهلال في المحاق بحيث لا يمكن رؤيته، وهذا يغاير عند العرف عدم انقضاء رمضان.

وملخّص جوابه: أنّ أوّلية الغد لشوّال ليس بالمعنى المذكور، بل هو عند العرف عبارة عن زمان لم يسبق بمثله، وهذا المعنى عند العرف لا يغاير عدم دخول هلال شوّال فإنّه يراهما أمراً واحداً.

[٣] أي آخرية رمضان عند العرف عبارة عن الزمان الذي اتّصل بزمان حكم بكونه أوّل شهر شوّال، فالزمان المتّصل بالزمان الذي حكم بكونه أوّل شوّال هو آخر

بزمان حكم بكونه أوّل الشهر الآخر. وكيف كان، فالمعيار [١] خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعدّ آثاره [٢] آثاراً لنفس المستصحب.

وربّما يتمسّك [٣] في بعض موارد الأُصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره [٤] هناك [٥]، مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند

الشهر، فبأصالة عدم انقضاء رمضان يثبت أنّ اليوم المشكوك هو آخر رمضان، ويترتّب عليه وجوب الصوم؛ لأنّ العرف يرى أنّ الحكم مترتّب على المستصحب، وهو عدم انقضاء رمضان لا على الواسطة، وهو آخر رمضان، وذلك لأجل خفاء الواسطة.

[١] أي المعيار في حجيّة الأصل المثبت وعدمها هو خفاء الواسطة وعدمه، فإذا كانت الواسطة خفية بحيث يعدّ الآثار المترتّبة على الواسطة آثاراً لنفس المستصحب في نظر العرف يكون الأصل المثبت حجّة، ويثبت به اللّازم العادي والعقلي للمستصحب، وأمّا إذا كانت الواسطة جليّة بحيث يعدّ الآثار الشرعية للواسطة لا للمستصحب، فلا يكون الأصل المثبت حجّة.

[٢] أي يكون خفاء الواسطة التي هي أمر عادي بحيث يعدّ آثار الواسطة التي هي أمر عادي أو عقلي آثاراً لنفس المستصحب.

[٣] نسب ذلك القول إلى صاحب الفصول، حيث قال: أمّا التعويل على أصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء إليها في الوضوء والغسل، وعلى أصالة عدم خروج رطوبة لزجة كالوذي بعد البول في إزالة عينه بالصبّ، مع كون الأصل في المقامين مثبتاً لأمر عادي فليس لأدلّة الاستصحاب بل لقضاء السيرة والحرج به.

[٤] أي على اعتبار بعض موارد الأُصول المثبتة.

[٥] أي في بعض الموارد.

الشكّ في وجوده [١] على محلّ الغسل أو المسح، لإثبات [٢] غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في [٣] الوضوء والغسل. وفيه نظر [٤].

---

[١] أي في وجود الحاجب.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «إجراء...»، أي إجراء أصالة عدم الحاجب لإثبات غسل البشرة.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «غسل».

[٤] لعلّه إشارة إلى منع الإجماع والسيرة الكاشفة، والتمسّك بالأصل المثبت في بعض الموارد إنّما هو لأجل ما ذكرناه من خفاء الواسطة.

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ: هو عدم حجيّة الأُصول المثبتة إلّا في موارد يكون الواسطة خفيّة، بحيث يرى العرف أنّ الآثار آثار لذي الواسطة. وملخّص ما ذكره ﷺ في وجه عدم حجيّة الأصل المثبت هو أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن ليس إلّا بمعنى جعل آثاره الشرعية لا الآثار العقلية أو العادية، فإنّها غير قابلة للجعل الشرعي، ولا الآثار الشرعية المترتّبة على الآثار العقلية أو العادية؛ لأنّها ليست آثاراً لنفس المتيقّن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتّى تترتّب هي عليه.

أقول: قد وقع الكلام بين القوم في أنّ الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب، ويترتّب عليه آثاره الشرعية، هل يثبت به لوازم المستصحب، عادية كانت أو عقلية، أم لا؟ فإذا شككنا في حياة زيد واستصحبنا حياته، فكما يثبت بالاستصحاب حياته، ويترتّب عليها آثارها الشرعية من حرمة التصرّف في أمواله وحرمة العقد على زوجته فهل يثبت به نموّ زبد، ونبات لحيته، ويترتّب عليهما أثر النموّ أو نبات اللحية لو كان لهما أثر؟ وهذا البحث هو المعروف بالأصل المثبت.

والمشهور ذهبوا إلى عدم حجّيته ، وإن نقل شيخنا الأعظم ﷺ عن كثير من الفقهاء التمسّك به في مقامات كثيرة ، وقد أشار في المتن إلى جملة منها ، كما عرفت .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّه قد استدلّ على عدم حجيّة الأصل المثبت بوجوه :

الوجه الأوّل : ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ من أنّ الحجيّة لها معان :

الأوّل : أنّها بمعنى الالتزام بالمؤدّى في الامارات ، فيكون المجعول فيها هو جعل المؤدّى ، وبمعنى الالتزام بالمتيقّن في باب الاستصحاب ، فيكون المجعول فيها هو المتيقّن بقاء .

الثاني : أنّها بمعنى اعتبار الظنّ علماً في الامارات ، واعتبار بقاء اليقين السابق في اللّاحق في الاستصحاب .

الثالث : أنّها بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق المؤدّى في الامارات ، وجعل الحكم المماثل على طبق المتيقّن في الاستصحاب .

الرابع : أنّها بمعنى جعل الامارة منجّزة للواقع في الامارات ، وبمعنى جعل اليقين السابق منجّزاً في اللّاحق في الاستصحاب . ثمّ قال : إنّ الصحيح منها أحد المعنيين الأخيرين .

وقال ﷺ بعد ذلك : أنّه بناء على المعنيين الأوّلين ينبغي القول بحجّية الأصل المثبت دون الأخيرين .

أمّا على المعنى الأوّل : فلأنّ المفروض أنّها التزام بأنّ المؤدّى في الامارات والمتيقّن السابق في الاستصحاب هو الحكم الواقعي له ، ومن الواضح أنّ الالتزام بشيء إنّما يستلزم الالتزام بلوازمه ، فإنّ معنى قوله : « لا ينقض اليقين بالشكّ » هو وجوب الالتزام بأنّ المتيقّن السابق هو الواقع ، فيكون التعبّد بالالتزام بالمتيقّن السابق مستلزماً للتعبّد بالالتزام بلوازمه ، وإن لم يكن اللّازم متيقّناً في السابق .

وأمّا على المعنى الثاني: فلأنّ اعتبار الظنّ وصولاً تامّاً، واعتبار كون الشخص محرزاً للواقع في الامارات، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزاً للوازمه، كما أنّ اعتبار بقاء اليقين واعتبار كون الشخص متيقّناً بالواقع في اللّاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقّناً بلوازمه بقاءً، إلّا أنّهما غير تامّين.

أمّا على المعنى الثالث: فلأنّ جعل الحكم المماثل للمؤدّى في الامارات، أو جعل الحكم المماثل للمتيقّن في الاستصحاب ـ بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء العملي لليقين ـ يقتضي جعل الحكم المماثل كما ينطبق عليه التصديق العملي، وليس هو إلّا ما تعلّق به الخبر دون غيره، حيث لا خبر عنه ليكون له تصديق عملي، وكذا يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه إبقاء اليقين عملاً، وليس هو إلّا ما تعلّق به اليقين سابقاً دون لازمه الذي لم يتعلّق به اليقين ليكون له إبقاء اليقين عملاً.

وأمّا على المعنى الرابع: فإنّ جعل الخبر منجّزاً أو جعل اليقين السابق منجّزاً لما تعلّق به في اللّاحق، لا مساس له بغيره كي يكون منجزاً له بقاءً، وبعد ذلك اختار ﷺ أحد المعنيين الأخيرين حيث قال: إنّ الصحيح من المعاني أحد الأخيرين دون الأوّلين. ويترتّب على ما ذكره عدم حجيّة الأصل المثبت من دون فرق بين الأُصول والامارات.

وقال المحقّق العراقي ﷺ[1]: إنّ مرجع التنزيلات الواردة في أدلّة الأُصول والامارات إذا كان إلى جعل المماثل، أو الأثر الثابت للمنزل عليه لا مجال لتصحيح الأصل المثبت أصلاً، وذلك لا لقصور في إطلاق التنزيل، بل لعدم إمكان شموله لغير الآثار الشرعية؛ لأنّ الأثر المتمشّى من قِبل الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٧٧.

. . . . . .

التشريع لا يكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل والرفع التشريعيّين ، لا ما يلازمها من الأُمور العقلية أو العادية ؛ لعدم كون هذه الأُمور قابلة للجعل والرفع التشريعيّين . وأمّا إذا كان مرجع التنزيلات إلى الأمر بالبناء على أنّ المشكوك هو الواقع ، فيكون مرجع حرمة النقض في الاستصحاب إلى وجوب المعاملة مع اليقين السابق معاملة بقائه من حيث الجري العملي على طبقه ، إلى أن قال : وهذا هو الموافق للتحقيق ، خصوصاً على المختار من تعلّق النقض بنفس اليقين ، فبناءً على هذا يمكن تصحيح الأُصول المثبتة ، فإنّه من الممكن حينئذٍ التعبّد ببقاء الحياة وتوسّعها بلحاظ أثره الشرعي أو العقلي أو العادي ؛ لأنّ مرجع التعبّد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصورية للمتيقّن من حيث موضوعيّته للأثر بلحاظ الأعمال المترتّبة عليه ، فلا قصور في شمول التنزيل ، والتعبّد ببقاء المتيقّن لمطلق ما يترتّب من الأثر ولو بواسطة أمر عقلي أو عادي .

أقول : إنّ الحقّ عدم حجيّة الأصل المثبت حتّى على المعنيين الأوّلين ، وهما : كون الحجيّة بمعنى الالتزام بالمؤدّى في الامارات ، وبالمتيقّن في الاستصحاب ، وبمعنى الوصول والعلم .

أمّا على الأوّل : فلأن المستفاد من قوله : « لا ينقض » هو الالتزام بكون المتيقّن السابق باقياً في الآن اللّاحق ، فإنّ وجوب الالتزام بالمتيقّن لا يتكفّل سوى التعبّد في حدود اليقين السابق فلا يستفاد منه وجوب الالتزام باللّازم العقلي أو العادي للمستصحب ، فإنّ ما ذكره من أنّ الالتزام بشيء إنّما يستلزم الالتزام بلوازمه إنّما يكون تامّاً بحسب الكبرى ، ولكن لا ينطبق بالمقام ؛ إذ وجوب الالتزام بالمتيقّن ، أو بالمؤدّى هو حكم تعبّدي فلا بدّ من الاقتصار بمقدار ثبوت التعبّد ، والمقدار المستفاد من الأدلّة هو في حدود اليقين السابق لا أزيد .

. . . . . .

وأمّا على المعنى الثاني: فلأنّ المستفاد منه أنّ اليقين السابق جعل علماً في اللّاحق، فما ليس متعلّقاً لليقين والشكّ من اللوازم، لا يكون دليل الاستصحاب ناظراً إليه. وما ذكره من أنّ اعتبار بقاء اليقين في اللّاحق يستلزم اعتبار كونه متيقّناً بلوازمه غير تام؛ إذ لا تلازم بين جعل اليقين التعبّدي بشيء واليقين التعبّدي بلوازمه، وإنّما التلازم بين اليقين الحقيقي بشيء واليقين الحقيقي بلوازمه.

وأمّا ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ: من أنّه بناءً على أنّ المجعول في الاستصحاب هو الجري العملي، ووجوب المعاملة مع اليقين معاملة بقائه من حيث الجري العملي، يمكن تصحيح الأُصول المثبتة فايضاً غير تامّ، فإنّ مجرّد الجري العملي على طبق اليقين لا يستلزم التعبّد على طبق لوازم المستصحب أيضاً؛ إذ المفروض أنّ أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللّاحق لا تتمّ بالنسبة إلى اللوازم، فإنّ غاية ما يستفاد من أدلّة الاستصحاب هو وجوب المعاملة مع اليقين معاملة بقائه من حيث الجري العملي في المورد الذي تعلّق به اليقين لا أزيد منه، والمفروض أنّ اللوازم لم يتعلّق بها اليقين، فلا معنى للجري العملي بالنسبة إليها.

الوجه الثاني: أنّ الذي هو قابل للجعل من قِبل الشارع هي الآثار الشرعية المترتّبة على الموضوع؛ لأنّها هي التي أمرها بيد الشارع وضعاً ورفعاً لا الآثار العقلية والعادية؛ لأنّهما لا يقبلان الجعل أو الرفع التشريعي، ولا الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بتوسيط الأُمور العقلية أو العادية، كوجوب التصرّف المترتّب على النموّ بعنوان النذر؛ لأنّ الواسطة لا تكون قابلة للجعل كي تترتّب عليها الآثار الشرعية.

فتلخّص: أنّ إطلاق أدلّة الاستصحاب لا يشمل غير الآثار الشرعية.

ربّما يقال: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان الآثار المترتّبة على المستصحب هي الآثار

العقلية أو العادية ، وأمّا إذا ترتّب عليه الآثار الشرعية بتوسيط الأُمور العقلية أو العادية ، فلا محذور فيه ؛ إذ المحذور المذكور إنّما يأتي لو أُريد من جعل الآثار جعلها بتوسيط جعل الواسطة ، فحينئذٍ يمكن أن يقال : إنّ الواسطة ليست قابلة للجعل كي يجعل الآثار الشرعية بتوسيطها ، وأمّا لو أُريد جعلها بلا توسيط جعل الواسطة ، كما هو كذلك في المقام ، فهو أمر معقول ؛ فإنّه يمكن أن يجعل الشارع في استصحاب حياة زيد مطلق ما يترتّب عليه الآثار الشرعية أعمّ من كونها بلا واسطة أو معها ، فإنّ الجعل إنّما يتعلّق بالآثار الشرعية ، غايته أعمّ من أن يترتّب على المستصحب بلا واسطة أو معها .

وأورد عليه المحقّق العراقي ﷺ[1] : بأنّ المحذور العقلي في الجعل وإن كان مرتفعاً بالبيان المذكور ، إلّا أنّ أدلّة الاستصحاب منصرفة إلى خصوص الآثار المترتّبة على المستصحب بلا واسطة ، فلا تشمل الآثار المترتّبة على المتيقّن مع الواسطة .

ويجاب عنه : بأنّ الأدلّة لو كانت منصرفة عن الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب مع الواسطة يلزم منه عدم شمولها للآثار الشرعيّة مع الواسطة ، حتّى لو كانت الواسطة أثراً شرعيّاً ، كما لو نذر أن يصلّي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة ، ونذر أيضاً أن يتصدّق بماله على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة ، فإنّ وجوب التصدّق يترتّب على استصحاب بقاء حياة ولده بتوسيط الأثر الشرعي ، وهو وجوب صلاة الجمعة عليه ، مع أنّ الاستصحاب يجري في هذه الصورة بلا كلام ، وتترتّب عليه الآثار الشرعية مع الواسطة .

وأجاب عنه ﷺ : أنّه بناءً على أنّ مفاد « لا تنقض » هو جعل الحكم المماثل ، أو جعل الأثر الثابت للمنزل عليه للمنزل نظير قوله : « الطواف في البيت صلاة » ، يكون

---

(١) نهاية الأفكار ٤ : ١٨٠ .

استصحاب حياة زيد، مثلاً، هو جعل الأثر المترتّب على حياة زيد واقعاً على الحياة المستصحبة من وجوب إنفاق زوجته من ماله على عياله، وعدم جواز تقسيم ماله ونحوهما، أو جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي للمستصحب.

وعلى كلا التقديرين يكون المستصحب منزّلاً بمنزلة الحكم الواقعي في جميع آثاره، ومن آثاره أن يترتّب عليه حكم شرعي آخر، وإلّا لم تكن الآثار الأُول مماثلة للآثار الواقعيّة، أو منزلةً بمنزلة الحكم الواقعي، فإنّ مقتضى استصحاب حياة ولده هو جعل وجوب صلاة ركعتين يوم الجمعة وأنّه هو الوجوب الواقعي، وإذا ثبت الوجوب الواقعي يترتّب عليه وجوب التصدّق قهراً.

وإن شئت فقل: إنّ تنزيل الأثر المباشر بمنزلة الأثر الواقعي يستتبع قهراً لتنزيل آخر بالنسبة إلى الأثر المباشر، وهو وجوب الصلاة من حيث موضوعيّته لوجوب التصدّق. وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة أمراً عقليّاً أو عاديّاً، فإنّه لا يمكن شمول التنزيل للآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بتوسيط أمر عادي أو عقلي، إلّا على تقدير وقوع نفس الواسطة مورداً للتنزيل وقابلةً للجعل، والمفروض أنّه لا يعقل أن تقع مورداً، فمعه لا تشمله أدلّة التنزيل.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ المفروض في مورد سؤال السائل جعل الآثار بلا توسيط أمر عادي أو عقلي، بحيث لا يتعلّق الجعل بالواسطة، كي يقال إنّها غير قابلة له. والعجب منه ﷺ مع أنّه يلتزم بأنّ المحذور العقلي يرتفع بهذا البيان إلّا أنّ أدلّته منصرفة عنه، والمحذور هنا هو الانصراف، وهو لم يجب عنه.

وثانياً: أنّ مسلك جعل المماثل أو التنزيل غير تامّ، كما حقّق في محلّه.

وهنا جواب من المحقّق النائيني ﷺ[1]: وهو أنّ التعبّد بثبوت العلّة يلازم التعبّد

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٩.

بثبوت المعلول الشرعي، سواء لم يكن في البين إلّا علّة واحدة ومعلول شرعي واحد، أو كان في البين علل ومعلولات متعدّدة كلّها شرعية، فإنّ التعبّد بمبدأ السلسلة وأوّل العلل يقتضي التعبّد بجميع العلل والمعلولات إلى ما قبل الواسطة العقلية أو العادية دون ما بعدها، وأمّا التعبّد باللّازم فلا يلازم التعبّد بالملزوم ولا بالعكس.

هذا الكلام لعلّه يرجع إلى ما ذكره العراقي ﷺ، وما أوردنا عليه هناك يرد هنا عليه أيضاً.

والعمدة في الجواب ما ذكرناه.

الوجه الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷺ[1] من أنّه من التأمّل في الفرق بين الأُصول والامارات يتّضح عدم حجيّة مثبتات الأُصول، وقال: إنّ التحقيق في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الامارات عن الأُصول موضوعاً وحكماً.

أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأُمور:

الأمر الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من أنّ الجهل بالواقع والشكّ فيه مأخوذ في موضوع الأُصول مطلقاً، محرزة كانت أو غير محرزة، وهذا بخلاف الامارات، فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً في موضوعها، فإنّ موضوع الحجيّة في آية النبأ هو إتيان غير الفاسق بالنبأ، من دون اعتبار الجهل فيه، وفي الأخبار هو رواية الثقة بلا تقييد بالشكّ.

نعم، الشكّ في باب الامارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم[2] بأنّ الأدلّة الدالّة على حجيّة الامارات وإن كانت

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٧٧.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ١٥١.

مطلقة بحسب اللفظ، إلّا أنّها مقيّدة بالجهل بحسب اللّب.

أضف إليه: أنّ بعض أدلّة الامارات أيضاً أخذ الشكّ في موضوعها كآية السؤال.

وسيّدنا الأُستاذ[1] أيضاً ذكر هذا الايراد في كتابه آراؤنا إلّا أنّه في مجلس مذاكرته العلمية يقول بمقالة المحقّق النائيني.

أقول: إنّ المحقّق النائيني أيضاً يقبل أنّ الموضوع بحسب اللّب هو الجاهل، ولذا يقول لا يعقل التعبّد بالامارة مع انكشاف الواقع، ولكن يقول إنّه لم يؤخذ الشكّ في موضوع الأدلّة، وإنّما ورد الأدلّة في مورد الشكّ وهو يفصل بين الموضوع والمورد بحسب الأدلّة اللفظية، وليس نظره إلى مقام الثبوت، وكيفما كان فكلّما تأمّلت لم يظهر لي وجه دخالة هذا الفرق على تقدير تماميّته في المبحث، فإنّ الفرق المذكور لا يكون منشأ للتفصيل بين الأُصول والامارات في حجيّة مثبتاتهما.

الأمر الثاني: أنّ الامارات إنّما تكون كاشفة ناقصة عن الواقع بذاتها مع قطع النظر عن التعبّد بها، وإنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها، ولا يمكن إعطاء الكاشفيّة، لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز ناقص، وهذا بخلاف الأُصول، فليس فيها جهة كشف عن الواقع بذاتها.

والكشف الناقص من الامارات كالكشف التامّ في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناله يد الجعل، هو تتميم الكشف.

وفيه: أوّلاً: أنّ المجعول في الأُصول المحرزة أيضاً هي الطريقية والكاشفيّة.

وثانياً: أنّ ما ذكره ينتج أنّ المجعول في الامارات هي الكاشفيّة دون الأُصول،

---

(١) آراؤنا ٣: ٩٠.

ولا يستفاد منه التفصيل بين مثبتات الامارات والأُصول، ولذا سيأتي أنّ مثبتات الامارات أيضاً ليست بحجّة إلّا في موارد خاصّة، مع أنّ المجعول فيها الكاشفية.

الأمر الثالث: أنّ الشارع قد لاحظ في مقام اعتبار الامارات جهة كشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، وهذا بخلاف الأُصول العملية، فإنّ الشارع لم يلاحظ جهة كشفها عن الواقع، بل ألغى جهة كاشفيّتها، وإنّما جعلها مبيّنة للوظيفة العملية. هذا كلّه في امتياز الأُصول عن الامارات من حيث الموضوع.

وأمّا امتيازها عنها حكماً فهو أنّ المجعول في الامارات هي الجهة الثانية للقطع، وهي الكاشفيّة والطريقيّة والوسطية في الإثبات. وأمّا المجعول في الأُصول العملية هي الجهة الثالثة للقطع، وهو مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى، سواء كان الأُصول المحرزة أو غيرها، فإنّه ليس معنى كون الأصل محرزاً كونه طريقاً إلى المؤدّى بعنوان أنّه الواقع، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع.

والحاصل: أنّ الاحراز في باب الامارات غير الاحراز في باب الأُصول، فإنّ الاحراز في باب الامارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الاحراز في باب الأُصول فهو الاحراز العملي في مقام تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ. إذا عرفت أنّ المجعول في باب الامارات غير المجعول في باب الأُصول، فتعرف أنّ السرّ في كون مثبتات الامارات حجّة ولو بألف واسطة عقلية كانت أو عادية ليس كون الامارات حاكية عن لوازم المؤدّى وملزوماته؛ إذ ربّما لا يكون المخبر ملتفتاً للوازم كلامه.

والحاصل: أنّ الوجه في حجيّة مثبتات الامارات ليس ما توهّم من أنّ أدلّة حجيّة الامارات باطلاقها تدلّ على إثبات اللوازم والملزومات، وأدلّة حجيّة الأُصول لا تدلّ على ذلك.

بل الوجه فيه هو: أنّ الامارة إنّما تكون محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً، والشارع قد كمّل نقصها فصارت الامارات كالعلم ببركة التعبّد، فكما أنّ العلم يثبت جميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي من اللوازم والملزومات، والامارات أيضاً صارت كالعلم في كونها كاشفة للواقع، وبعد انكشاف المؤدّى يترتّب عليه جميع ما للمؤدّى من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات، واللوازم والملزومات، فظهر أنّ السرّ في اعتبار مثبتات الامارات هو أنّ المجعول فيها معنى يقتضي ذلك، وأمّا المجعول في الأُصول العملية فلمّا كان مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّى، أو ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعية، بلا أيّ واسطة، فلا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به، والمتعبّد به في الأُصول العملية مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى، والمؤدّى إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبّد به، وإن كان موضوعاً خارجيّاً فالمتعبّد به إنّما هو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي، فإنّ الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبّد، وأمّا اللوازم العقلية أو العادية فلا يمكن التعبّد بها؛ إذ هي ليست بأحكام شرعية ولا موضوعاً لها.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1]: بأنّ ما ذكره من الفرق بين الأُصول والامارات لا يتمّ في مثل الاستصحاب فإنّ المجعول في باب الاستصحاب أيضاً الطريقيّة، بل التحقيق أنّ الاستصحاب أيضاً من الامارات. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره من حجيّة مثبتات الامارات دون الأُصول ليس بتامّ، فإنّ الامارات أيضاً ليست مثبتاتها حجّة، إلّا في باب الاخبار، فإنّ السيرة قائمة من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم، ولو بوسائط كثيرة.

---

(١) مصباح الأُصول ٤: ٥٤.

وثالثاً: أنّ ما ذكره ـ من أنّ العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتّب جميع الآثار حتّى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقلية أو العادية ويكون العلم التعبّدي أيضاً مثله في هذه الجهة ـ غير تامّ، فإنّ ما ذكره إنّما يتمّ في العلم الوجداني؛ لأنّ العلم بالملزوم يتولّد منه العلم باللّازم بعد الالتفات إلى الملازمة فترتّب آثار اللّازم عليه ليس لأجل أنّه من لوازم المقطوع، بل هو متعلّق للقطع، وهذا بخلاف العلم التعبّدي. فلا يتولّد منه العلم باللّازم، والتعبّد أيضاً لا يشمله فلا وجه لثبوت اللّازم بثبوت الملزوم.

إذن فالأصل المثبت ليس حجّة لا في الامارات ولا في الأُصول، إلّا في باب الاخبار، كما عرفت.

الوجه الرابع: انّ إطلاق دليل الاستصحاب يتكفّل إلزام الشاكّ أن يعامل مع المتيقّن السابق معاملة البقاء بأن يفرض نفسه متيقّناً بالمشكوك، ولازم ذلك العمل بكلّ ما ينشأ من يقينه، سواء نشأ منه بلا واسطة، أو مع وسائط عقلية أو عادية، ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفاية» حيث قال: إنّ التعبّد بشيء تعبّد بلوازمه.

والجواب عنه: ما قد عرفت من كلام شيخنا الأعظم ﷺ بأنّ مقتضى دليل الاستصحاب العمل بما تعلّق يقينه به، لا العمل بلوازم ما تيقّن به، فإنّ مورد اليقين السابق هو ذو الواسطة، وهو لا ينفع في ترتّب أثر الواسطة.

إن قلت: أثر الواسطة أثر لذي الواسطة.

قلت: لم يرد دليل على ذلك في الأُمور التعبّدية، بل ما قام عليه دليل هو الاكتفاء بمورد التعبّد.

والحاصل: أنّ الذي يتكفّله دليل الاستصحاب هو التعبّد بالمتيقّن السابق، ولا يشمل ما كان من لوازم المتيقّن، وبالنتيجة لا يكون الأصل المثبت حجّة.

. . . . . .

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه لو أغمضنا عمّا ذكرنا من عدم حجيّة الأصل المثبت وقلنا بحجّيته في نفسه بمعنى: أنّه يترتّب عليه الآثار الشرعية المترتّبة على اللوازم العقلية أو العادية، فهل يكون ساقطاً عن الاعتبار بمعارضته مع استصحاب عدم تلك اللوازم، وقد ذكر شيخنا الأعظم ﷺ أنّه لا يكون معارضاً مع استصحاب عدم اللّازم؛ لأنّ استصحاب بقاء الملزوم يكون حاكماً على استصحاب عدم اللّازم، فإنّ استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجّيته يرفع الشكّ في اللّازم، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه.

أقول: إنّ في المسألة صوراً أربعة: ثلاثة منها ما حكى عن المحقّق العراقي، وواحدة منها ما ذكره الأُستاذ الأعظم. وإليك الصور بتوضيح منّا:

الصورة الأُولى: أن يكون معنى حجيّة الأصل المثبت حجيّة مثبتاته، سواء كانت في سلسلة معلولاته أو علله، فكما أنّ استصحاب العلّة والملزوم يثبت المعلول واللّازم، كذلك استصحاب عدم المعلول واللّازم يثبت عدم العلّة مثلاً، كما أنّ استصحاب بقاء حياة زيد يثبت نبات لحيته، كذلك استصحاب عدم نبات لحيته يثبت عدم حياته، وعلى هذا يحصل التوارد بين الاستصحابين ويقع التعارض بينهما، ولا وجه لحكومة استصحاب بقاء الملزوم على استصحاب عدم اللّازم.

الصورة الثانية: أن يكون معنى حجيّة الأصل المثبت إثباته لجميع معلولاته ولوازمه، دون الملزومات والعلل، بأن يثبت باستصحاب بقاء حياة زيد جميع لوازمه العقلية والعادية والشرعية، كنبات لحيته، وعدم جواز تقسيم أمواله، ولكن لا يثبت باستصحاب عدم اللّازم والمعلول عدم العلّة، وفي هذا الفرض يكون استصحاب بقاء الملزوم، وهو استصحاب حياة زيد حاكماً على استصحاب عدم

نبات لحيته ؛ لأنّه يرفع الشكّ في تحقّق ذلك اللّازم ، ولم يكن الاستصحاب مثبتاً للملزومات كي يكون استصحاب عدم اللّازم مثبتاً تعبّداً لعدم الملزوم ، فيتمّ ما ذكره شيخنا الأعظم على هذا الفرض .

الصورة الثالثة : أن يكون معنى حجيّة الأصل المثبت ترتّب جميع آثاره الشرعيه حتّى الآثار مع الواسطة ، فإنّ الآثار الشرعية المترتّبة على الوسائط أيضاً آثار للملزوم ؛ لأنّ أثر الأثر أثر ، وعلى هذا أيضاً لا يتمّ ما ذكره شيخنا الأعظم من الحكومة ؛ لأنّ اللّازم العقلي أو العادي ليس مورداً للتعبّد الجاري في الملزوم بالاستصحاب الجاري في الملزوم ، وحيث كان مسبوقاً بالعدم فيجري استصحاب عدم اللّازم ، ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية ، فيقع التعارض بين استصحاب الملزوم وبين استصحاب عدم اللّازم في خصوص هذه الآثار ، وهذه الصور ما نسب إلى المحقّق العراقي ، وبعضها مذكور في كلمات الأُستاذ الأعظم[1] .

الصورة الرابعة : وهي التي ذكرها الأُستاذ الأعظم ، وهو أن يكون حجيّة الاستصحاب من باب إفادته الظنّ ، وأنّ الظنّ بالملزوم يستلزم الظنّ باللّازم ، ومعه لا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم اللّازم فما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ تامّ على هذا المبنى أيضاً .

فتلخّص : أنّ ما ذهب إليه شيخنا الأعظم إنّما يتمّ في بعض صور الأصل المثبت ، كما عرفت لا في جميع صورها .

الأمر الثاني : أنّك قد عرفت في المتن أنّ شيخنا الأعظم ﷺ قد استثنى من حجيّة الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفيّة بحيث يعدّ الأثر أثراً لذي الواسطة عند العرف .

---

(١) مصباح الأُصول ٣ : ١٥٧ .

وزاد صاحب الكفاية[١] مورداً آخر لاعتبار الأصل المثبت، وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبّد عرفاً، أو كانت الواسطة بنحو يصحّ انتساب أثرها إلى ذي الواسطة، ومثل له في حاشيته على الرسائل بالعلّة والمعلول تارةً، وبالمتضايفين أُخرى، فإذا قام دليل على التعبّد بابوّة زيد لعمرو كما يثبت وجوب الإنفاق على زيد، كذلك يثبت وجوب إطاعة عمرو.

أقول: أمّا ما ذكره شيخنا الأعظم فنقول في جوابه: أنّ المسامحة العرفية في المقام لا تقبل، فإنّ العرف هو المرجع في تعيين الظاهر، ولا يرجع إليهم في تعيين المصداق بعد تعيين المفهوم.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من حجيّة الأصل المثبت فيما إذا لم يمكن التفكيك بين المستصحب ولازمه عرفاً، أو كانت الواسطة بنحو يعدّ أثرها أثراً للمستصحب لشدّة الملازمة بينهما، فأجاب عنه المحقّق الإصفهاني والأُستاذ الأعظم ﷺ أنّه صحيح من حيث الكبرى فإنّه لو ثبتت الملازمة في التعبّد في مورد فلا إشكال في الأخذ بها، إلّا أنّ الإشكال في الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد، وما ذكره من الملازمة في التعبّد في الملازمات وإن كان مسلماً إلّا أنّه خارج عن محلّ كلامنا؛ إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورد التعبّد ومتعلّقاً لليقين والشكّ، وأمّا المتضايفان فكلاهما موردان للتعبّد، فإنّه لا يمكن اليقين بابوّة زيد لعمرو بلا يقين ببنوّة عمرو لزيد، فيجري الاستصحاب في نفس اللّازم بلا حاجة إلى القول بالأصل المثبت، فهما خارجان عن محلّ الكلام.

وقد ظهر ممّا ذكرنا فساد ماذكره في العلّة والمعلول، فإنّه أيضاً خارج عن محلّ كلامنا؛ لعدم إمكان العلم بالعلّة التامّة بلا يقين لمعلولها، فتكون العلّة والمعلول

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣٢٧.

كلاهما موردين للتعبّد ، بلا حاجة إلى القول بالأصل المثبت .

هذا إن كان مراده العلّة التامّة ، وإن كان مراده العلّة الناقصة بأن يراد بالاستصحاب إثبات جزء العلّة مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان فبضمّ الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول كما في استصحاب عدم الحاجب فإنّه بضمّ صبّ الماء بالوجدان إلى الأصل المذكور يثبت وجود الغسل في الخارج ، فهو من أظهر أفراد الأصل المثبت .

الأمر الثالث : في الفروع التي تمسّك جماعة من القدماء فيها بالأصل المثبت ، وهي مذكورة في كلمات شيخنا الأعظم ﷺ وأيضاً ذكرها باقي الأُصوليّين في كتبهم ، ولكن ذكرها والبحث عنها خارج عن حوصلة الكتاب .

إلى هنا تمّ الجزء التاسع من كتاب تمهيد الوسائل ،

ويليه الجزء العاشر إن شاء الله

وآخر دعوانا الحمد لله ربّ العالمين

الاستدلال على المختار بوجوه: ٧
الأوّل: ظهور كلام جماعة في الاتّفاق عليه ٧
كلام صاحب المبادئ وجواب الشيخ عنه ٩
ظهور كلام جماعة في الاتّفاق عليه ١١
الثاني: الاستقراء ١٣
الثالث: الأخبار المستفيضة ١٧

صحيحة زرارة الأُولى ١٧
تقرير الاستدلال بها ١٨
مبنى الاستدلال على كون «اللّام» في «اليقين» للجنس ٢٣
كون «اللّام» في «اليقين» للاستغراق بثلاث قرائن ٣٠
التحقيق في الاستدلال على الصحيحة الأُولى ٣١
فقه الحديث ٣٣
في الاحتمالات المذكورة في قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» ٣٥
في تحقيق أنّ المراد من اليقين «في التعليل» هل اليقين المضاف إلى الوضوء أو اليقين المجرّد؟ ٥٠
الإشكالات الواردة على الاستدلال بالصحيحة مع جوابها ٥٣

صحيحة زرارة الثانية ٥٧
فقه الحديث ٥٩
مورد الاستدلال بالصحيحة ٦٢
الإشكالات على دلالة الصحيحة الثانية على الاستصحاب والجواب عنه ٧٤
التحقيق حول الاستدلال بالصحيحة الثانية ٧٥

صحيحة ثالثة لزرارة ٨٦
التأمّل في الاستدلال بالصحيحة ٨٧
المراد من اليقين في هذه الصحيحة ٩٠
المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأكثر ٩١
في ذكر الصوارف عن ظهور الصحيحة في الاستصحاب ٩٤
التحقيق حول الصحيحة الثالثة ١٠٢
عدم دلالة الصحيحة الثالثة على حجيّة الاستصحاب عند شيخنا الأعظم قدس سره ١٠٣
المناقشات الواردة على صاحب الكفاية ١٠٥
صحّة الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجيّة الاستصحاب عند المحقّق العراقي ١١٠
صحّة الاستدلال بالصحيحة على حجيّة الاستصحاب عند المحقّق الإصفهاني ١١٢

الاستدلال بموثّقة إسحاق بن عمّار والإشكال فيه ١١٩
التحقيق حول موثّقة إسحاق بن عمّار ١٢٢

الاستدلال برواية الخصال ورواية أُخرى ١٢٥
في أنّ رواية الخصال من أدلّة قاعدة اليقين لا الاستصحاب ١٢٨
إمكان الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب ١٣١

الفهرس ٥٦٩
التحقيق حول رواية الخصال ورواية أُخرى ١٣٧

في الاستدلال على الاستصحاب بمكاتبة عليّ بن محمّد القاساني ١٤٠
التحقيق حول مكاتبة القاساني ١٤٢

تأييد الأخبار المذكورة بالأخبار الواردة في موارد خاصّة كرواية عبدالله ابن سنان ١٤٧
التحقيق حول هذه الرواية ١٤٨

** الأخبار المؤيّدة موثّقة عمّار ١٢٩
معنى الموثّقة امّا الاستصحاب أو قاعدة الطهارة ١٥٦
عدم إمكان إرادة الاستصحاب وقاعدة الطهارة من الموثّقة ١٦٠
كلام النراقي في جواز إرادة كليهما منها وجواب الشيخ عنه ١٦٣
الظاهر إرادة القاعدة من الموثّقة ١٧١
التحقيق حول موثّقة عمّار ١٧٢

من الأخبار المؤيّدة قوله عليه السلام : «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» ١٨٠
التحقيق حول هذا الخبر ١٨٢

اختصاص الأخبار الخاصّة بمورد الشكّ في الرافع ١٨٣
تأمّل المحقّق الخوانساري في الاستدلال بالأخبار العامّة على حجيّة الاستصحاب مطلقاً ١٨٤
التحقيق في متعلّق النقض بأنّه اليقين أو أحكام اليقين ١٩٠
اختصاص الأخبار بمورد الشكّ في الرافع ١٩٦

التحقيق حول ما ذهب إليه الشيخ من التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع ١٩٧
في توضيح مراد الشيخ من المقتضي ١٩٨
ايراد صاحب الكفاية على الشيخ ٢٠٢
إشكالنا على شيخنا الأعظم والمحقّق النائيني في التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع ٢٠٤
القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي ٢٠٨
القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي ٢٠٩
القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ٢٢٦
في الأقسام الأربعة لاستصحاب الكلّي ٢٣٦
إشكال الأُستاذ الأعظم على صاحب الكفاية ٢٣٨
جوابنا عن المحقّق النائيني ٢٤٠
جوابنا عن شيخنا الأعظم وعن المحقّق العراقي ٢٤١
جوابنا عن سيّدنا الأُستاذ ٢٤١

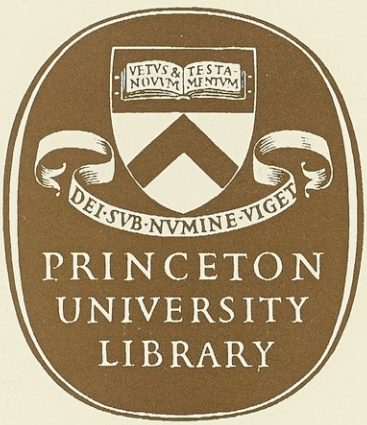
في الشبهة العبائية ٢٤٣
في جريان الاستصحاب في الفرد المردّد وعدمه ٢٥١
في القسم الثالث من الاستصحاب الكلّي ٢٦٠
ايراد سيّدنا الأُستاذ على استصحاب القسم الرابع وجوابنا عنه ٢٦٣
كلام الفاضل التوني ٢٦٤
كلام السيّد الشارح للوافية ٢٧٥
جواب الشيخ عن الفاضل التوني ٢٧٨
ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ٢٩٠
الحقّ ما ذهب إليه الفاضل التوني ٢٩٢

هل الميتة أمر وجودي أو أمر عدمي ٢٩٤
التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب ٢٩٦
جريان الاستصحاب في الزمان ٢٩٩
جريان الاستصحاب في الأُمور التدريجية غير القارّة ٣٠٩
جريان الاستصحاب في الزماني ٣١٩
التحقيق ٣٢١
جريان الاستصحاب في الزمان ٣٢٣
كلام سيّدنا الأُستاذ وجوابنا عنه ٣٢٦
تفصيل الشيخ بين ما إذا أخذ الزمان قيداً للفعل وبين ما إذا أخذ ظرفاً له ٣٢٨
كلام سيّدنا الأُستاذ في جريان الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة وجوابنا عنه ٣٢٩
ايراد المحقّق النائيني على الشيخ وجوابنا عنه ٣٣٠
كلام النراقي في تعارض الاستصحابين في الأحكام الكلّية ٣٣١
عدم وجود التعارض بين الاستصحابين في الموضوعات الخارجية ٣٤٢
إشكال الشيخ على التعارض الذي ذكره النراقي ٣٤٣
التحقيق ٣٦١
تقريب التعارض بين استصحاب المجعول وبين استصحاب عدم جعل الزائد عند الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ ٣٦٢
الإشكالات على النراقي والجواب عنها ٣٦٤
نتيجة البحث تماميّة التعارض بين الاستصحاب الجاري في المجعول وبين الاستصحاب الجاري في عدم جعل الزائد ٣٧٦
جريان التعارض بين الاستصحابين في بعض الشبهات الموضوعيّة أيضاً عند سيّدنا الأُستاذ والجواب عنه ٣٧٧
ايراد سيّدنا الأُستاذ على أُستاذه وجوابنا عنه ٣٨٠
جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وعدمه ٣٨٤

جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل وعدمه ٣٨٩
جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي في مورد الحكم العقلي وعدمه ٣٩٢
جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي وعدمه ٣٩٥
في عدم جريان الاستصحاب لإثبات صحّة عمل الناسي للجزء ٤٠٢
في اختصاص استصحاب حال العقل باستصحاب العدم وعدمه ٤٠٣
في عدم جريان استصحاب البراءة والاشتغال ٤٠٨
التحقيق في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى حكم العقل ٤١٦
ايراد المحقّق النائيني على الشيخ في إنكاره لاستصحاب الحكم الشرعي الثابت بالعقل ٤١٧
في معنى الحسن والقبح العقليّين ٤٢٠
في جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي بالحسن أو القبح ٤٢٢
في الاستصحاب التعليقي ٤٢٤
التحقيق في حجيّة الاستصحاب التعليقي وعدمها ٤٣٧
المثال المعروف للاستصحاب التعليقي (ماء الزبيب) غير تام ٤٣٨
ملخّص دليل المحقّق النائيني على عدم حجيّة الاستصحاب التعليقي ٤٤١
جريان الاستصحاب التعليقي عند المحقّق العراقي ٤٤٣
جوابنا على الإشكالات الواردة من العراقي على النائيني ٤٤٦
جوابنا عن الإشكال الوارد من السيّد الحكيم على النائيني ٤٤٨
في تعارض الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي ٤٥٠
إيراد سيّدنا الأُستاذ على صاحب الكفاية وعلى أُستاذه ٤٥٦
تفصيل المحقّق الإصفهاني في الاستصحاب التعليقي ٤٥٨
في استصحاب عدم النسخ ٤٦١
في الثمرات المترتّبة على استصحاب عدم النسخ ٤٨٢
التحقيق في استصحاب عدم النسخ ٤٩٦

في عدم حجيّة الأصل المثبت ٤٩٩
عمل جماعة من الأصحاب على الأصل المثبت في موارد ٥٢٧
التحقيق في الأصل المثبت ٥٥١
في أدلّة حجيّة الأصل المثبت ٥٥٢
في تفصيل المحقّق العراقي في حجيّة الأصل المثبت وجوابنا عنه ٥٥٣
كلام المحقّق النائيني في عدم حجيّة الأصل المثبت ٥٥٨
الفرق بين الامارات والأُصول ٥٥٨
في التنبيه على أُمور ٥٦٢
حجيّة الأصل المثبت عند الشيخ في مورد خفاء الواسطة ٥٦٤
حجيّة الأصل المثبت عند صاحب الكفاية قدس سره ٥٦٥

وفي هذا المقام لايسعني إلّا أن أتقدّم بجزيل الشكر
لكلّ من ساعدنا في تصحيح هذا الجزء من الكتاب ، وأُخصّ بالذِّكر منهم
صاحب الفضيلة حجّة الإسلام الشيخ أُسامة المزيدي حفظه الله تعالى ،
وأسأل الله تعالى أن يوفّقه ويجعله من العلماء العاملين


VETVS & NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 055203515