تمهيد الوسائل

في

شرح الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

تأليف

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

الجزء العاشر

Princeton University Library
32101 062598287



تمهيد الوسائل

الجزء العاشر

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

(RCPPQ)
2264
.1185
.804
Juz' 10



هوية الكتاب

اسم الكتاب: تمهيد الوسائل(الجزء العاشر)

المؤلف: الحاج الشيخ على المروجى القزوينى

الناشر: انتشارات بهمن آرا

عدد الصفحات: ۵۱۲

الطبعة: الاولى

سنة الطبع: ۱۴۲۶- ق ۱۳۸۴- هـ - ق

المطبعة: بهمن قم

عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

السعر: ۲۵۰۰ تومان

شابک: X-۰۶- ۸۸۵۹-۹۶۴

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

أمّا بعد ، فهذا الكتاب الذي بين يديك هو الجزء العاشر من كتابنا الذي جمعنا فيه بين التوضيح والتحقيق حول ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره 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

1503 PO # 265108

الأمر السابع [١]: لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً [٢] وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمن اللاحق [٣]

« الكلام في جريان أصالة تأخّر الحادث »

[١] من الأُمور التي قال المصنّف: « وينبغي التنبيه على أُمور ». وملخّص هذا الأمر هو البحث عن صورة الشكّ في تقدّم أحد الحادثين وتأخّره بعد العلم بتحقّق أصله، فتارة يلاحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان، كما إذا علم أنّ زيداً ميّت لا محالة، ولم يعلم أنّه مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة، وأُخرى يلاحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، ولم يعرف المتقدّم منهما عن المتأخّر.

[٢] أي في جميع الأزمنة اللاحقة، أي لا فرق بين أن يكون المستصحب مشكوك الارتفاع في جميع الزمان اللاحق أو في بعضه.

[٣] وحاصله أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللاحق بأن يكون المستصحب يقينيّ الحصول سابقاً، ومشكوك الارتفاع لاحقاً، سواء كان الشكّ في الارتفاع في جميع الزمان اللاحق بأن لا يحصل له العلم بارتفاع المستصحب أصلاً، أو يكون الشكّ في الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق بأن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمن اللاحق، وإن حصل

مع القطع بارتفاعه [١] بعد ذلك الجزء.

فإذا شكّ في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق [٢]، فلا يقدح في جريان استصحاب حياته علمنا [٣] بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه [٤]، وهذا [٥] هو الذي يعبّر عنه بأصالة تأخّر الحادث،

العلم بارتفاعه بعداً، كما إذا حصل العلم بارتفاع حياة زيد وموته يوم الجمعة، لكن يشكّ في حدوثه يوم الخميس أو في يوم الجمعة، فإنّ الشكّ في ارتفاع الحياة يكون في جزء من الزمان وهو يوم الخميس فقط، وحصل القطع بارتفاعها بعده وهو يوم الجمعة.

[١] أي بارتفاع المستصحب بعد جزء من الزمن اللاحق، كالقطع بارتفاع الحياة يوم الجمعة بعد الشكّ في ارتفاعها يوم الخميس.

[٢] كما إذا شكّ في بقاء حياته يوم الخميس.

[٣] فاعل لقوله: «فلا يقدح»، أي لا يضرّ علمنا بموت زيد بعد يوم الخميس في جريان استصحاب حياته يوم الخميس، فإن علمنا بموته يوم الجمعة لا يكون مانعاً من جريان استصحاب بقاء حياته يوم الخميس.

[٤] أي عدم علمنا بموته بعد ذلك، فإنّ الاستصحاب يجري على كلا التقديرين.

[٥] أي استصحاب حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق.

ربّما يقال: حيث إنّ المقصود الأصلي من إعمال هذا الأصل كان إثبات صفة التأخّر فسمّوه بأصالة تأخّر الحادث، ولكن كما سيأتي أنّ صفة التأخّر مع قطع النظر عن المضاف إليه لا تكون مجرى للاستصحاب؛ إذ تأخّر الحادث لا يكون معلوماً في زمان حتّى يستصحب فيما بعده، وإنّما المقصود منه استصحاب عدم ما علم بحدوثه في زمان لاحق، وشكّ في مبدء حدوثه، كما في الحقيقة الشرعيّة، فإنّ الصلاة، مثلاً، صارت حقيقة في الأركان المخصوصة ولكن يشكّ في مبدء صيرورتها كذلك، فإنّ استصحاب عدم

يريدون به [١]: أنّه إذا علم بوجود حادث في زمان وشكّ في وجوده قبل ذلك الزمان ، فيحكم باستصحاب عدمه [٢] قبل ذلك [٣] ، ويلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذلك الحادث [٤] فإذا شكّ في مبدء موت زيد [٥] مع القطع بكونه [٦] يوم الجمعة ميّتاً فحياته [٧] قبل الجمعة الثابتة [٨] بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدء موته يوم الجمعة [٩].

حدوث هذا المعنى للصلاة إلى زمن المتشرّعة لازمه العقلي تأخّر هذا المعنى عن زمن الشارع ، إذن فصفة التأخّر لازم عقلي للمستصحب ، لا أنّه هو المستصحب ، إلّا أنّ هذا المقدار من المناسبة يكفي أن يكون وجهاً للتسمية .

[١] أي بالاستصحاب المذكور .

[٢] أي عدم وجود الحادث .

[٣] أي قبل الزمان الذي علم بوجود حادث فيه ، وقد عرفت أنّه يحكم باستصحاب بقاء الحياة وعدم تحقّق الموت قبل يوم الجمعة الذي علم بتحقّق الموت فيه .

[٤] أي يلزم من استصحاب عدم وجود الحادث يوم الخميس ، مثلاً ، تأخّر حدوث ذلك الحادث كالموت عن يوم الخميس وحدوثه يوم الجمعة ، وهذا اللزوم عقلي .

[٥] بأنّه مات يوم الخميس أو يوم الجمعة .

[٦] أي بكون زيد .

[٧] أي حياة زيد .

[٨] أي حياته الثابتة بالاستصحاب .

[٩] إذ استصحاب الحياة يوم الخميس يثبت حياته في اليوم المذكور ، والحياة إذا ثبتت بالاستصحاب يوم الخميس فهي مستلزمة عقلاً لحدوث الموت يوم

وحيث تقدّم في الأمر السابق أنّه لا يثبت بالاستصحاب ـ بناءً على العمل به [١] من باب الاخبار ـ لوازمه [٢] العقليّة ، فلو ترتّب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة ـ لا على مجرّد حياته قبل الجمعة ـ حكم [٣] شرعي لم [٤] يترتّب على ذلك . نعم ، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ [٥]

الجمعة ؛ إذ بعد العلم بتحقّق الموت يوم الجمعة بالوجدان ، وتحقّق الحياة يوم الخميس بالاستصحاب يحكم العقل بأنّ مبدء حدوث الموت هو يوم الجمعة ، وهذا معنى اللزوم العقلي هنا .

[١] أي بناء على أنّ العمل بالاستصحاب .

[٢] فاعل لقوله : « لا يثبت » ، أي قد تقدّم أنّه بناء على حجّية الاستصحاب من باب الاخبار لا تثبت بالاستصحاب اللوازم العقليّة للمستصحب .

[٣] فاعل لقوله : « ترتّب » ، أي لو ترتّب حكم شرعي على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لم يثبت الحكم المذكور باستصحاب بقاء الحياة ، إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت ، وهو كما ترى .

نعم ، لو ترتّب حكم شرعي على مجرّد حياة زيد فإنّه يترتّب عليها باستصحاب بقاء حياته .

[٤] جواب لقوله : « فلو ترتّب ... » ، أي لم يترتّب الحكم الشرعي على استصحاب بقاء الحياة ، مثلاً : لو نذر أن يقرأ القرآن لمن مات يوم الجمعة ، فاستصحاب بقاء الحياة إلى يوم الجمعة لا يثبت وجوب الوفاء بالنذر ؛ إذ لا يثبت بالاستصحاب المذكور موته يوم الجمعة . نعم ، يثبت عدم جواز تقسيم أمواله يوم الخميس ، فإنّه حكم مترتّب على بقاء الحياة .

[٥] فإنّه على هذا المبنى يكون الأصل المثبت حجّة ، واستصحاب بقاء الحياة يوم الخميس يثبت حدوث الموت يوم الجمعة ، وكذا لو كان الواسطة خفيّة

أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفيّة ، جرى [١] فيه ما تقدّم ذكره [٢] .

وتحقيق المقام وتوضيحه : أنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان ، كالمثال المتقدّم [٣] .

فيقال : الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة ، فيترتّب عليه [٤] جميع أحكام [٥] ذلك العدم ، لا أحكام [٦]

بحيث يرى العرف أنّ الحكم الشرعي مترتّب على المستصحب لا على لازمه العقلي أو العادي ، كما إذا كان الأثر المترتّب على حدوث الموت في يوم الجمعة مترتّباً على عدم موته يوم الخميس في نظر العرف .

[١] جواب لقوله : « لو قلنا » .

[٢] من حجّية الاستصحاب على هذا المبنى ، ويثبت به اللوازم العقليّة للمستصحب .

[٣] هو ما علم بتحقّق الموت يوم الجمعة وشكّ في مبدء حدوثه بأنّه في هذا اليوم ، أو في يوم الخميس ، فإنّ الشكّ في تأخّر الحادث « الموت » وتقدّمه قد لوحظ بالنسبة إلى أجزاء الزمان السابق ، ومعناه الشكّ في أنّ الحادث متأخّر عن أجزاء الزمان السابق أم لا ؟ أي أنّ الموت متأخّر عن يوم الخميس أم لا ؟

وبعبارة أُخرى : أنّه يقصد من إجراء استصحاب عدم تحقّق الحادث في زمان سابق إثبات كون زمان وجوده هو الزمان المتأخّر ، ويلزمه عقلاً تأخّر وجود الحادث عن ذلك الزمان .

[٤] أي على عدم موت زيد .

[٥] أي جميع أحكام عدم الموت ، فيترتّب عليه وجوب النفقة يوم الخميس .

[٦] أي لا يترتّب أحكام حدوث الموت يوم الجمعة على استصحاب عدم موت

حدوثه يوم الجمعة؛ إذ [١] المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه. إلّا أن يقال [٢]: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم،

زيد يوم الخميس، فلا يجب عليه الوفاء بالنذر إذا نذر قراءة القرآن على من مات في يوم الجمعة.

[١] أي إنّما قلنا بعدم ترتّب أحكام حدوث الموت يوم الجمعة؛ لأنّ ما هو معلوم بالوجدان كون زيد ميّتاً يوم الجمعة، وأمّا حدوث موته ومبدؤه فليس بمعلوم بأنّه يوم الجمعة أو يوم الخميس واستصحاب عدم موته يوم الخميس لا يثبت حدوث الموت يوم الجمعة إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٢] **وملخّصه**: أنّ المقصود من جريان استصحاب العدم ليس إثبات الوجود الآخر كي يكون مثبتاً، بل المورد من الموارد التي يكون المستصحب فيها جزءاً من الموضوع، ويكون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان، فإنّ إجراء الاستصحاب في مثل المقام لإحراز الموضوع لا يكون مثبتاً؛ إذ الجزء الآخر محرز بالوجدان، والمقام من هذا القبيل؛ إذ حدوث الموت في يوم الجمعة مركّب من أمرين: تحقّق الموت يوم الجمعة، وهو محرز بالوجدان، وكون هذا الوجود مسبوقاً بالعدم، وهو محرز باستصحاب عدم تحقّق الموت إلى يوم الجمعة، فيثبت به حدوث الموت بلا استلزامه للتمسّك بالأصل المثبت؛ لأنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، فالوجود محرز بالوجدان، وكونه مسبوقاً بالعدم يثبت بالتعبّد. وإن شئت فقل: إنّ حدوث الموت يوم الجمعة يكون هو المستصحب، لا أنّه يكون ملازماً له. نعم الفرق بينهما باختلاف اللفظ، فتارة يقال على هذا المعنى حدوث الموت يوم الجمعة، وأُخرى الوجود المسبوق بالعدم بحكم الأصل، فلم يقصد من إجراء الأصل إثبات الوجود في زمان من الأزمنة حتّى يكون مثبتاً، بل أُريد منه نفس إثبات العدم إلى زمان القطع بانقلابه إلى الوجود،

وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً [١] ، وعلم بوجوده بعد ذلك [٢] ، فوجوده المطلق [٣] في الزمان اللاحق إذا انضمّ إلى عدمه قبل ذلك [٤] الثابت [٥] بالأصل تحقّق [٦] مفهوم الحدوث ، وقد عرفت [٧] حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل .

فإذن لا مانع من إثبات حدوث الموت يوم الجمعة بالأصل المذكور .

[١] كعدم تحقّق الموت سابقاً على الجمعة .

[٢] أي علم بوجود الموت بعد العلم بعدم الموت سابقاً .

[٣] أي الموت المتحقّق في يوم الجمعة ـ لا الموت المقيّد بكون حدوثه يوم الجمعة ـ المحرز بالوجدان إذا انضمّ إلى عدمه قبل يوم الجمعة المحرز بالأصل يتمّ معنى الحدوث .

[٤] أي قبل الزمان اللاحق كيوم الخميس .

[٥] صفة لقوله : « عدمه » ، أي العدم الذي ثبت بالاستصحاب .

[٦] جواب لقوله : « إذا انضمّ » ؛ لما عرفت من أنّ حقيقة الحدوث مركّبة من جزئين : أحدهما : أمر وجودي ، وهو الموت . وثانيهما : أمر عدمي ، وهو كونه مسبوقاً بالعدم ، والموت تحقّق يوم الجمعة بالوجدان ، والجزء الآخر الذي هو العدم ثبت بالأصل ، فبانضمام ما هو محرز بالوجدان إلى ما هو محرز بالأصل يتحقّق مفهوم الحدوث .

[٧] هذا إشكال من الشيخ على قوله : « إلّا أن يقال » .

وملخّصه : أنّ مجرّد كون الحدوث معناه هو الوجود المسبوق بالعدم لا يخرج الأصل المذكور عن كونه مثبتاً ؛ ضرورة أنّ إثبات المفهوم الثابت أحد جزئيه بالوجدان بإجراء الأصل في جزئه الآخر لا يخرج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة ، وأيضاً قد عرفت ـ في التنبيه السابق ـ عدم الفرق في فساد

وممّا ذكرنا [١] يعلم أنّه لو كان الحدث ممّا يعلم بارتفاعه بعد حدوثه [٢] فلا يترتّب عليه [٣] أحكام الوجود في الزمان المتأخّر أيضاً [٤]؛

الأصل المثبت بين كونه مثبتاً لتمام الموضوع الخارجي أو جزئه ، فإنّ الأصل كما لا يثبت تمام اللازم العادي ، كذلك لا يثبت به قيد وجودي أو عدمي.

أقول: إنّ الموضوع للحكم الشرعي لو كان مركّباً ممّا هو محرز بالوجدان ، وممّا هو محرز بالتعبّد ، فلا يكون داخلاً في الأصل المثبت ؛ إذ لا يثبت بالأصل لازم المستصحب أو قيده ، وإنّما يثبت به جزء الموضوع ، فيترتّب عليه حكمه الشرعي ترتّب الحكم على موضوعه.

[١] من أنّ أصالة تأخّر الحادث ، أي عدم موت زيد قبل الجمعة ، لا تترتّب عليها أحكام ثبوته يوم الجمعة.

[٢] كما إذا علم أنّ ماء الحوض في أحد اليومين ـ إمّا الجمعة ، وإمّا الخميس ـ صار كرّاً ، ثمّ صار قليلاً ، ووقع فيه ثوب نجس في أحد اليومين ، فلا يعلم أنّه وقع فيه في اليوم الذي صار فيه ماء الحوض كرّاً كي لا يكون الماء متنجّساً ، أو وقع فيه في اليوم الذي صار فيه قليلاً ؟ كي يتنجّس به ، فإنّ استصحاب تأخّر الحادث ـ أي الكريّة عن يوم الخميس ـ لا يثبت حدوث الكريّة يوم الجمعة كي يحكم بعدم كون الماء متنجّساً.

[٣] أي على استصحاب تأخّر الحادث.

[٤] كما أنّه لا يترتّب عليه أحكام الوجود في الزمان المتقدّم.

توضيح الفرق بين المقام ومسألة حدوث الموت يوم الخميس أو يوم الجمعة: هو أنّ أصالة تأخّر الحادث لا يترتّب عليها أثر الحدوث في الزمان المتأخّر ـ أي يوم الجمعة ـ أي لا يثبت الأصل المذكور أنّ الموت حدث يوم الجمعة ، لكن يترتّب أثر الوجود يوم الجمعة للعلم بوجوده ، وأمّا في المقام فلا يترتّب على تأخّر الحادث أثر أصلاً ، لا أثر الحدوث ، ولا أثر الوجود ،

لأنّ وجوده مساوق لحدوثه [١].

نعم ، يترتّب عليه [٢] أحكام وجوده المطلق في زمان ما من الزمانين ، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كرّاً قبل الخميس ، فعلم أنّه صار كرّاً بعده [٣] وارتفع كرّيّته بعد ذلك [٤] ، فنقول : الأصل عدم كرّيّته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك [٥] كرّيّته يوم الجمعة ، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع

فإذا علم إجمالاً بحدوث الكريّة يوم الخميس أو في يوم الجمعة ، وكذا علم إجمالاً بزوالها يوم الخميس أو الجمعة فلا يترتّب على أصالة تأخّر الحادث ـ أي على أصالة عدم تحقّق زوال الكريّة ـ حدوث الكريّة في يوم الجمعة ، ولا وجودها فيه ؛ إذ كما أنّ حدوثها يوم الجمعة مشكوك فلا يثبت بأصالة عدم الكريّة في يوم الخميس كذلك وجودها فيه مشكوك ، فلا يثبت في يوم الجمعة بأصالة عدم الكرية ؛ إذ لعلّ الحدوث والوجود حصلا يوم الخميس ، وارتفع الوجود في نفس اليوم.

[١] أي أنّ وجوده إنّما يكون بحدوثه ، كما أنّ حدوثه في الزمان المتأخّر مشكوك ، كذلك وجوده أيضاً مشكوك. فكما أنّ أصالة تأخّر الحادث لا تثبت حدوثه في الزمان المتأخّر كذلك لا تثبت وجوده فيه.

[٢] أي تترتّب على الحادث أحكام وجوده المطلق ، إمّا في يوم الخميس أو في يوم الجمعة ؛ للقطع بوجوده في زمان ما من اليومين ، لكن لا يترتّب عليه أحكام وجوده الخاصّ في خصوص يوم الخميس أو خصوص يوم الجمعة.

[٣] أي بعد تحقّق الخميس.

[٤] أي بعدما علمنا بكرّيّته ، كما إذا علمنا بكرّيّته في أحد اليومين ، إمّا الخميس وإمّا الجمعة ، ثمّ ارتفعت كرّيّته.

[٥] أي لا يثبت بالأصل المذكور لازمه العادي ، وهو كرّيّة الماء يوم الجمعة.

فيه [١] في أحد اليومين [٢]؛ لأصالة بقاء نجاسته [٣] وعدم أصل حاكم عليه [٤].

نعم، لو وقع [٥] فيه في كلّ من اليومين حكم بطهارته [٦]

نعم، يترتّب عليه أثر عدم الكرّيّة، فلو غسل ثوبه بالماء المذكور يوم الخميس يحكم ببقاء نجاسته.

[١] أي في الماء المذكور.

[٢] أي امّا في يوم الخميس أو في يوم الجمعة.

[٣] أي نجاسة الثوب.

[٤] أي على أصالة بقاء نجاسة الثوب، وينبغي أن يقول «عليها»، فإنّ الشكّ في نجاسة الثوب وإن كان مسبّباً عن الشكّ في الكريّة، إلّا أنّ أصالة عدم الكريّة لا تثبت كرّيّته يوم الجمعة، ولا أصل آخر مثبت للكريّة، فإذن فلا أصل حاكم في المقام على أصالة بقاء النجاسة.

[٥] أي لو وقع الثوب في الماء في كلّ من يوم الخميس ويوم الجمعة.

[٦] أي بطهارة الثوب؛ إذ المفروض أنّ الماء صار كرّاً في زمان، فإن صار كرّاً يوم الخميس يصير الثوب طاهراً؛ إذ المفروض أنّه صار مغسولاً بالكرّ، ووقوعه مرّة ثانية في الماء القليل يوم الجمعة لا يوجب انفعاله، وإن صار كرّاً يوم الجمعة فوقوع الثوب يوم الخميس فيه وإن لم يوجب طهارته، بل يكون الماء أيضاً متنجّساً بوقوع الثوب فيه، إلّا أنّ وقوعه فيه مرّة ثانية يوجب طهارته؛ لوقوعه في الكرّ.

ولا يخفى عليك أنّ كريّة الماء يوم الجمعة تكون من قبيل الماء القليل النجس المتمّم كرّاً بطاهر، فطهارة الثوب مبنيّة على طهارة الماء المنفعل المتمّم كرّاً بطاهر، أو كان المتمّم ماءاً جارياً أو كرّاً.

من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين [١].

---

[١] أي يكون المقام من قبيل ما لو انغسل ثوبه النجس بمائين يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما ، وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان ماءان كرّين ، فإنّ نجاسة الثوب تزول بأحد الغسلين ؛ إذ لو كان الكرّ الأوّل متنجّساً فيكون الثوب طاهراً بالغسل في الكرّ الثاني ، ولو كان الكرّ الثاني متنجّساً فيكون الثوب طاهراً بالغسل في الكرّ الأوّل ، فإنّ انغسال الثوب بأحد المائين يوجب طهارة الثوب قطعاً ، وإنّما يشكّ في نجاسته مرّة ثانية باعتبار احتمال كونه مغسولاً بالماء النجس بعد تغسيله بالماء الطاهر بأن كان الماء الذي غسل فيه ثانياً نجساً ، فحيث أنّه مشكوك فتجري قاعدة الطهارة فيه ، أو استصحابها بعد العلم بحصولها بسبب أحد الغسلين .

إن قلت : إنّ الحكم بطهارة الثوب مبنيّ على كون غسله بالماء الطاهر متأخّراً من غسله بالماء المتنجّس ، واستصحاب تأخّر غسله بالماء الطاهر معارض مع استصحاب تأخّر غسله بالماء المتنجّس ، ومع عدم إحراز غسله بالماء الطاهر متأخّراً لا يمكن الحكم بطهارة الثوب .

قلت : إنّ الأصل المحرز ـ بعد تعارض الأصلين المذكورين ـ استصحاب بقاء الطهارة في نفس الثوب الحاصلة بأحد الغسلين قطعاً ، أو قاعدة الطهارة في نفس الثوب ، حيث يشكّ في عروض النجاسة عليه بعد العلم بطهارته بأحد الغسلين .

ربّما يقال : يمكن تصوّر الحكم بطهارة الثوب النجس فيما لو انغسل بمائين مشتبهين قليلين أيضاً بعين البيان المذكور في انغساله بالكرّين المشتبهين ، ولكنّه يتمّ البيان المذكور لو انغسل الثوب النجس بمائين قليلين مشتبهين إذا وقع الماءان على الثوب ، وأمّا إذا وقع الثوب على المائين

وقد [١] يلاحظ تأخّر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين [٢] وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فأمّا أن يجهل تاريخهما [٣]، أو يعلم تاريخ أحدهما [٤]، فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخّر أحدهما المعيّن عن الآخر [٥]؛ لأنّ التأخّر في نفسه [٦] ليس مجرى

فلا يمكن الحكم بطهارة الثوب المغسول بهما؛ إذ لو كان الماء القليل الأوّل متنجّساً فنجاسة الثوب باقية، وإن كان طاهراً فيكون متنجّساً بملاقاته للثوب النجس، وهكذا الكلام في الماء الثاني.

[١] عطف على قوله: «وقد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله...»، أي إنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ...

[٢] أي كما إذا علم بموت الأب وإسلام الوارث، وشكّ في أنّ الأب مات قبل إسلام الوارث، أو الوارث أسلم قبل موت الأب، وأنت ترى أنّ تأخّر الحادث، وهو موت الأب، مثلاً: قد لوحظ بالقياس إلى حادث آخر كإسلام الوارث.

[٣] بأن لا يعلم أنّ موت الأب ـ مثلاً ـ وقع في أيّ زمن من الأزمنة، وكذا إسلام الوارث وقع في أيّ زمن فلا يعلم تاريخ شيء منهما.

[٤] بأن يعلم أنّ موت الأب وقع في غرّة رمضان، ولكن لم يعلم تاريخ إسلام الوارث بأنّه وقع قبل رمضان أو في غرّته أو بعده.

[٥] أي لا يحكم بأنّ الموت متأخّر عن إسلام الوارث كي لا يرث، وكذا لا يحكم بأنّ إسلام الوارث متأخّر عن موت الأب كي يرث منه.

[٦] أي من غير تعلّقه بحادثٍ.

وقال المحقّق البارفروشي في وجه عدم كون التأخّر مجرى الاستصحاب: أنّ التأخّر والتقدّم مثل الجهات الستّة فلا يكون مفاده معيّناً إلاّ بالمضاف إليه؛ لكونه لازم الاضافة، فإنّ الفوق ـ مثلاً ـ لا يفيد إلاّ مفهوم الفوقيّة، وأمّا كونه

الاستصحاب ؛ لعدم مسبوقيّته [١] باليقين . وأمّا أصالة عدم أحدهما [٢] في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل ، وحكمه التساقط مع ترتّب

فوق كذا وكذا لا يعلم إلّا بالاضافة ، وكذا التأخّر فهو خلاف التقدّم ، فلا يتميّز مؤدّاه إلّا بالمضاف إليه . فثبوت الحالة السابقة لمفهوم التأخّر واليقين بعدم تحقّق الحالة السابقة له إنّما هو بلحاظ إضافته إلى الحادث ، وأمّا نفس التأخّر بلا إضافة لا يفيد إلّا مفهومه ، وهو لم يكن مسبوقاً بالعدم ، وإنّما يتحقّق له حالة سابقة بعد تحقّق الاضافة كموت زيد في يوم الجمعة ، مثلاً ، فإنّ الحياة ثابتة في الأزمنة المتقدّمة على زمان العلم بتحقّق الموت ، فثبوت الحالة السابقة واليقين بعدم التأخّر إنّما يكون باعتبار إضافة التأخّر إلى الحياة .

وقال المحقّق الآشتياني : إنّ التحقيق عدم تعقّل جريان الاستصحاب في التأخّر والتقدّم والتقارن ، لا من طرف الوجود ، ولا من طرف العدم . أمّا في طرف الوجود ، وهو استصحاب التأخّر ، فلأنّ التأخّر من أنحاء الوجود وكيفيّاته ، ومن المعلوم ضرورة استحالة انقلاب الشيء عمّا هو عليه من الحالة ؛ إذ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه ، ومعه لا يعرض الشكّ عليه بقاءً كي يكون مجرى الاستصحاب ، وأمّا في طرف العدم وهو استصحاب عدم التأخّر فلأنّ استصحاب عدم الأمر القائم بموجود بعد القطع بالوجود إنّما يمكن فيما أمكن اتّصاف الشيء به في زمان وارتفاعه عنه ، وقد عرفت أنّ التأخّر يستحيل أن ينقلب عمّاهو عليه ، ومعه كيف يكون مجرى الاستصحاب.

[١] أي لا يكون التأخّر متيقّناً في زمان سابق كي يكون مشكوكاً في الزمن اللاحق ، ويكون مجرى للاستصحاب ؛ وذلك لما عرفت من عدم وجود حالة سابقة له .

[٢] كأصالة عدم تحقّق إسلام الوارث في زمان حدوث موت الأب ، وهي معارضة بأصالة عدم تحقّق موت الأب في زمان إسلام الوارث .

الأثر على كلّ واحد من الأصلين [١]، وسيجيئ تحقيقه إن شاء الله [٢].

وهل يحكم بتقارنهما [٣] في مقام يتصوّر التقارن [٤]؛ لأصالة عدم كلّ منهما [٥] قبل وجود الآخر ؟

وجهان: من [٦] كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كلّ منهما قبل

---

[١] أمّا إذا لم يترتّب أثر شرعي على أحد الأصلين بأن يكون مثبتاً، أو كان أحد المشتبهين خارجاً عن مورد الابتلاء يبقى الأصل الآخر بلا معارض.

[٢] أي في مبحث تعارض الاستصحابين.

[٣] أي هل يحكم بتقارن الحادثين بالأصل بعد عدم جواز الحكم بتأخّر الحادث فيما إذا كان التقارن موضوعاً للحكم الشرعي، كما إذا وقع إناء فتنجّس في الماء الذي صار كرّاً مقارناً لحصول كرّيّته، فأثره هو طهارة الإناء، كما لو نذر أن يتصدّق للمصلِّيَين المتقارنين، فثبت التقارن بأصالة تقدّم أو تأخّر أحدهما عن الآخر.

[٤] وذلك كما لو علم بحصول الكرّيّة للماء وبملاقاته للنجاسة بعد أن لم يكن كرّاً، ولا ملاقياً للنجاسة سابقاً، وجهل تاريخهما بأن وجد كرّ فيه نجاسة يعلم بعدم الكريّة للماء وبعدم وجود النجاسة فيه في زمان سابق، فإنّ في هذا المثال يحتمل تقدّم الكريّة، ويحتمل تقدّم الملاقاة ويحتمل التقارن، وأمّا ما لا يمكن فيه التقارن فذلك إمّا بالذات، كما لو علم بوجود الحدث والطهارة منه، ووقع الشكّ في المتقدّم منهما، وإمّا بالعرض كما لو شكّ في تقدّم إحدى الجمعتين على الأُخرى مع العلم الإجمالي بتقدّم إحداهما.

[٥] أي كلّ من الحادثين.

[٦] دليل على عدم جواز الحكم بتقارن الحادثين، أي التقارن بين الحادثين لازم عقلي لأصالة عدم كلّ من الحادثين قبل الحادث الآخر، فإنّه لا يثبت إلّا على

الآخر ، ومن [١] كونه من اللوازم الخفيّة حتّى كاد يتوهّم أنّه [٢] عبارة عن عدم تقدّم أحدهما على الآخر في الوجود . وإن [٣] كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلّا بأصالة عدم وجوده [٤] في تاريخ ذلك ، لا [٥] تأخّر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده [٦].

القول بحجّية الأصل المثبت .

[١] دليل على جواز الحكم بالتقارن ، أي من أنّ التقارن وإن كان لازماً عقليّاً لأصالة عدم كلّ من الحادثين قبل الآخر ، وواسطة بين المستصحب والحكم الشرعي ، إلّا أنّه واسطة خفيّة .

[٢] أي التقارن ، وملخّصه : أنّ التقارن واسطة خفيّة بحيث يتوهمّ أنّه ليس لازماً عقليّاً لعدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر ، بل هو نفس عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر .

[٣] عطف على قوله : « فإن جهل تاريخهما » ، أي كان أحد الحادثين معلوم التاريخ ، والحادث الآخر مجهول التاريخ بأن علم أنّ المورث مات في غرّة رمضان لكن لا يعلم تاريخ إسلام الوارث هل هو أسلم في غرّة رمضان أو قبلها أو بعدها ؟

[٤] أي بأصالة عدم وجود مجهول التاريخ في تاريخ معلوم التاريخ ، فلو كان لعدم وجوده مقارناً لمعلوم التاريخ أثر شرعي لترتّب عليه ، وأمّا في ناحية معلوم التاريخ فلا مجال للأصل لعدم الشكّ في وجوده ، ولا في زمانه كي يجري الأصل فيه .

[٥] أي لا يثبت ـ بأصالة عدم وجود مجهول التاريخ في تاريخ معلوم التاريخ ـ تأخّر وجود مجهول التاريخ عن معلوم التاريخ .

[٦] أي لا يثبت حدوث مجهول التاريخ بعد معلوم التاريخ ؛ لأنّه لازم عقلي

نعم ، يثبت ذلك [١] على القول بالأصل المثبت . فإذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض [٢] وجهل تاريخ صيرورته كرّاً [٣] ، فيقال : الأصل بقاء قلّته وعدم كرّيّته في زمان الملاقاة [٤] .

وإذا علم تاريخ الكريّة [٥] حكم أيضاً [٦] بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكريّة [٧] ،

للمستصحب ، فهو لا يثبت باستصحاب عدم وجود مجهول التاريخ في زمن معلوم التاريخ .

[١] أي حدوث مجهول التاريخ بعد معلوم التاريخ .

[٢] بأن كانت الملاقاة يوم الجمعة ، مثلاً .

[٣] بأن لا يعلم أنّه صار كرّاً قبل يوم الجمعة ، أو في نفس يوم الجمعة أو بعده .

[٤] أي يجري الأصل في الكريّة ؛ لكونها مجهول التاريخ ، ويثبت عدم كون الماء كرّاً في زمان الملاقاة ، ولا تجري أصالة عدم ملاقاة الثوب حين عدم كونه كرّاً لكونها معلومة التاريخ .

وملخّص الكلام : أنّه إذا علم إجمالاً بتحقّق الحادثين ـ الملاقاة والكريّة ـ ولم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، وكان الملاقاة معلومة التاريخ ، والكرية مجهولة التاريخ يجري أصالة عدم الكرية ، ولا يثبت بها حدوث الكرية بعد الملاقاة .

[٥] وجهل تاريخ الملاقاة .

[٦] كما حكم بأصالة عدم الكريّة في زمان الملاقاة فيما إذا كان الملاقاة معلومة التاريخ والكريّة مجهولة التاريخ ، كذلك حكم بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكريّة فيما إذا علم تاريخ الكريّة وجهل تاريخ الملاقاة .

[٧] ولا يحكم بحدوث الملاقاة بعد الكريّة .

وهكذا [١].

وربّما يتوهّم [٢]: جريان الأصل في طرف المعلوم [٣] أيضاً ، بأن يقال : الأصل عدم وجوده [٤] في الزمان الواقعي للآخر .

ويندفع : بأنّ نفس وجوده [٥] غير مشكوك في زمان ، وأمّا وجوده في زمان آخر فليس مسبوقاً بالعدم .

---

[١] أي هذا الذي ذكرناه في مثال الملاقاة والكرية يجري في جميع موارد الشكّ في تقدّم وتأخّر الحادثين .

[٢] المتوهّمون جماعة ، منهم صاحب الجواهر ، حيث توهّم جريان أصالة العدم في المعلوم أيضاً ومعارضتها مع أصالة العدم في المجهول .

[٣] أي معلوم التاريخ . فيكون صورة العلم بتاريخ أحدهما في حكم صورة الجهل بتاريخهما في تعارض الأصلين من الجانبين .

[٤] أي الأصل عدم وجود المعلوم تاريخه في الزمان الواقعي للمجهول تاريخه ؛ فإنّه وإن كان مجهولاً عندنا إلّا أنّه معيّن واقعاً وله زمان معيّن في الواقع ، والأصل أنّ معلوم التاريخ لا يوجد في الزمان الواقعي الذي وجد فيه مجهول التاريخ .

[٥] أي نفس وجود المعلوم تاريخه لا شكّ فيه في زمان كي يجري فيه الاستصحاب ؛ لأنّه قبل تاريخه معلوم العدم ، وفي زمانه مقطوع الوجود ، فلا شكّ في أصل وجوده حتّى يمكن استصحابه . هذا إن كان المستصحب أصل الوجود ، وأمّا إن كان المستصحب وجوده في زمان الآخر ، فإنّه وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه ليس له حالة سابقة بمعنى أنّه لم يكن زمان كان مجهول التاريخ موجوداً ، ولم يكن معلوم التاريخ موجوداً كي يستصحب عدم وجوده في الزمان الآخر ؛ لاحتمال تقدّم مجهول التاريخ عليه ، إلّا أن يتمسّك

ثمّ إنّه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران [١]:

أحدهما: جريان هذا الأصل [٢] في طرف مجهول التاريخ، وإثبات تأخّره عن معلوم التاريخ بذلك [٣]. وهو [٤] ظاهر المشهور، وقد صرّح بالعمل به [٥]: الشيخ [٦] وابن حمزة [٧] والمحقّق [٨] والعلّامة [٩] والشهيدان [١٠] وغيرهم في بعض الموارد، منها:

مسألة اتّفاق الوارثين على إسلام أحدهما [١١] في غرّة رمضان،

باستصحاب العدم الأزلي، بأن يقال: إنّ المجهول إذا لم يكن موجوداً لم يكن معلوم التاريخ أيضاً موجوداً في الأزل، والمعلوم تاريخه صار موجوداً في زمان فيشكّ في كون المعلوم تاريخه أيضاً موجوداً في ذلك الزمان المعلوم واقعاً، والأصل عدمه.

[١] بين إفراط وتفريط، والقول الأوّل إفراط، والقول الثاني تفريط، كما ستعرف.

[٢] أي استصحاب العدم.

[٣] أي بذلك الاستصحاب يثبت تأخّر مجهول التاريخ عن معلوم التاريخ، ويترتّب عليه أحكام التأخّر.

[٤] أي هذا القول.

[٥] أي بالأصل المذكور.

[٦] المبسوط ٨: ٢٧٣.

[٧] الوسيلة: ٢٢٥.

[٨] الشرائع ٤: ١٢٠.

[٩] التحرير ٢: ٣٠٠.

[١٠] الدروس ٢: ١٠٨، والمسالك ٢: ٣١٩.

[١١] أي أحد الوارثين: بأن اتّفقا على أنّ إسلام أحدهما كان في غرّة رمضان،

واختلافهما في موت المورث قبل الغرّة أو بعدها ، فإنّهم حكموا بأنّ القول قول مدّعي تأخّر الموت [١]. نعم ، ربّما يظهر من إطلاقهم التوقّف [٢] في بعض المقامات ـ من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما ـ عدم [٣] العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر ، كمسألة [٤] اشتباه تقدّم الطهارة أو الحدث [٥] ، ومسألة اشتباه الجمعتين [٦] ،

وإنّما اختلفا في موت المورث بأنّه مات قبل الغرّة أو بعدها ؟

[١] حكمهم بتقديم قول مدّعي تأخّر الموت إنّما يكون بأصالة عدم حدوث موت المورث إلى حين إسلام الوارث ، فيثبت به تأخّر الموت عن الإسلام ، فهذا شاهد على التزامهم بجريان الأصل في مجهول التاريخ ، وإثبات تأخّره عن معلوم التاريخ .

[٢] مفعول للإطلاق .

[٣] فاعل لقوله : « يظهر » ، أي يظهر من إطلاقهم التوقّف في العمل بالأصل في المجهول مع كون الحادث الآخر معلوماً ـ وتوضيحه : أنّهم أطلقوا الحكم بالتوقّف في بعض موارد توارد الحادثين ، ولم يتمسّكوا بالأصل من دون تفصيل بين معلوم التاريخ وبين مجهوله ، فإنّ إطلاق كلامهم يشمل صورتي الجهل بتاريخهما والجهل بتاريخ أحدهما ـ أنّهم متوقّفون في المقام أيضاً ، وهو ما كان أحد الحادثين معلوم التاريخ ، والآخر مجهول التاريخ .

[٤] مثال لبعض المقامات التي لم يفصلوا فيها بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بتاريخهما ، بل حكموا بالتوقّف في موارد توارد الحالتين على الإطلاق.

[٥] بأن علم بحدوث طهارة وحدث منه لكن شكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما ، فإنّهم حكموا فيه بالتوقّف على الإطلاق ولم يحكموا بالطهارة ولا بالحدث .

[٦] بأن انعقدت الجمعتان في أقلّ من فرسخ ، ولم يعلم أنّ أيّتهما مؤخّرة ،

واشتباه موت المتوارثين [١]، ومسألة اشتباه تقدّم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع [٢] على [٣] وقوع البيع أو تأخّره [٤] عنه، وغير ذلك [٥].

لكن الإنصاف: عدم الوثوق [٦] بهذا الإطلاق، بل هو [٧] إمّا محمول على صورة الجهل بتاريخهما، وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على [٨] ما صرّحوا به في مقام آخر.

فإنّهم لم يفرّقوا بين الجهل بتاريخهما والعلم بتاريخ أحدهما دون الآخر، بل حكموا بالتوقّف وعدم العمل بالأصل في المجهول مطلقاً.

[١] كما إذا علم موت الأب والابن ولم يعلم المتقدّم منهما.

[٢] بأن إذن المرتهن للراهن في بيعه العين المرهونة، ثمّ رجع عن إذنه ولم يعلم أنّ الرجوع كان متقدّماً على بيع الراهن، فيبطل البيع، أو البيع متقدّم على الرجوع فيصحّ بيعه، فإنّهم أطلقوا التوقّف وعدم العمل بالأصل في مجهول التاريخ، من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل بهما معاً.

[٣] الجارّ متعلّق بقوله: «تقدّم...».

[٤] أي: أو تأخّر رجوع المرتهن عن الإذن في البيع.

[٥] من المقامات التي أطلقوا الحكم بالتوقّف فيها، فلاحظ.

[٦] أي لا يحصل الاطمئنان بتحقّق الإطلاق في كلامهم.

[٧] أي إطلاق كلامهم، هذا إشارة إلى الجواب الأوّل.

[٨] الجار متعلّق بقوله: «أحالوا»، أي لم يبيّنوا صورة العلم بتاريخ أحدهما في المقام، بل أحالوها على مقام آخر، كمسألة إسلام الوارث في غرّة رمضان، والشكّ في تاريخ موت الأب، فإنّهم بيّنوا هناك جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ.

أو على [١] محامل أُخر . وكيف كان ، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت على الإسلام وتأخّره مع إطلاقهم في تلك الموارد ، من قبيل النصّ والظاهر [٢] . مع أنّ جماعة [٣] منهم نصّوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد ، كالشهيدين في الدروس [١] والمسالك [٢] في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على [٤] بيعه وتأخّره ،

---

[١] معطوف على قوله : « على صورة الجهل ... » ، أي امّا محمول على محامل أُخر ، بأن يقال : إنّ ما صرّحوا به في مقام آخر من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ يكون مقيّداً للإطلاق المذكور .

[٢] أي حكمهم في مورد الاختلاف في تقدّم الموت على الإسلام بأنّ القول قول مدّعي تأخّر الموت نصّ في جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، وإثبات تأخّره عن المعلوم تاريخه ، وإطلاقهم في الحكم بالتوقّف ظاهر في عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، والنصّ مقدّم على الظاهر فيؤخذ بالنصّ ويلتزم بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ، ويرفع اليد عن إطلاق حكمهم بالتوقّف .

[٣] هذا جواب ثانٍ من إطلاقهم التوقّف في بعض المقامات ، أي جماعة من العلماء صرّحوا بأنّ الإطلاق المذكور في كلامهم مقيّد بصورة الجهل بهما معاً ، فإنّ التوقّف في مسألة توارد الحادثين إنّما هو في هذه الصورة لا في صورة العلم بتاريخ أحدهما .

[٤] الجار متعلّق بقوله : « تقدّم » ، أي الاختلاف في تقدّم رجوع المرتهن على بيعه وتأخّر الرجوع عن بيعه .

---

(١) الدروس ٣ : ٤٠٩ .

(٢) المسالك ٤ : ٧٨ .

والعلّامة الطباطبائي [١] في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة [١]. هذا [٢] مع أنّه لا يخفى ـ على متتبّع موارد هذه المسألة [٣] وشبهها ممّا يرجع في حكمها إلى الأُصول ـ أنّ غفلة بعضهم، بل أكثرهم، عن مجاري الأُصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة [٤].

الثاني [٥]: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما [٦].

---

[١] أي لا يعلم أنّ المتقدّم هو الحدث أو الطهارة، فإنّ العلّامة أيضاً صرّح بأنّ التوقّف إنّما يكون في صورة الجهل بتاريخ الحادثين.

[٢] هذا إشارة إلى جواب ثالث.

[٣] أي مسألة توارد الحادثين وشبهها من المسائل التي يرجع فيها إلى الأُصول العمليّة.

[٤] حيث إنّهم حكموا في مسألة توارد الحادثين بالتوقّف، وغفلوا من أنّ الأصل يجري في بعض شقوق المسألة، فيكون حكمهم بالتوقّف في موارد الجهل بالحادثين مطلقاً غفلة عن جريان الأصل في صورة العلم بأحدهما.

[٥] أي القول الثاني، وهو تفريط منهم.

وملخّصه: عدم جريان أصالة عدم حدوث مجهول التاريخ وإن ترتّب الأثر الشرعي على نفس عدم حدوث مجهول التاريخ في زمان حدوث المعلوم تاريخه.

[٦] كما لا يجري الاستصحاب في صورة الجهل بتاريخ الحادثين، كذلك لا يجري في صورة جهل تاريخ أحدهما.

---

(١) الدرّة النجفيّة: ٢٣.

وقد صرّح به [١] بعض المعاصرين ـ تبعاً [٢] لبعض الأساطين ـ مستشهداً [٣] على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين ، مستدلاً [٤] على ذلك بأنّ [٥] التأخّر ليس أمراً مطابقاً للأصل ، وظاهر استدلاله [٦] إرادة ما ذكرنا : من عدم ترتيب

---

[١] أي بعدم العمل بالأصل . وملخّصه : أنّ صاحب الجواهر صرّح بعدم الفرق بين ما إذا كان تاريخ الحادثين مجهولاً أو كان تاريخ أحدهما مجهولاً في لزوم التوقّف وعدم جواز العمل بالأصل .

[٢] أي تبع صاحب الجواهر بعض الأساطين ، وهو صاحب مفتاح الكرامة ، وكاشف الغطاء .

[٣] أي استشهد بعض الأساطين على عدم جواز العمل بالأصل مطلقاً بأنّ الجماعة حكموا بالتوقّف في المسائل المذكورة من غير تفصيل بين مجهولي التاريخ وبين ما كان أحدهما معلوماً .

[٤] أي استدلّ صاحب مفتاح الكرامة على عدم جواز العمل بالأصل في مورد الجهل بتاريخ أحد الحادثين .

[٥] الجارّ متعلّق بقوله : « مستدلاً » ، أي استدلّ على عدم جواز العمل بالأصل بأنّ التأخّر ليس أمراً مسبوقاً بالعدم حتّى يجري أصالة تأخّر أحد الحادثين عن الآخر . ويقال : إنّ مجهول التاريخ متأخّر عن المعلوم تاريخه ، وحدوثه وإن كان مسبوقاً بالعدم إلّا أنّ أصالة عدم حدوثه لا يثبت صفة التأخّر ، إلّا على القول بالأصل المثبت .

[٦] أي ظاهر استدلال صاحب مفتاح الكرامة هو ما ذكرناه من أصالة عدم حدوث مجهول التاريخ في زمان معلوم التاريخ لا توجب أن يكون مجهول التاريخ متأخّراً عن المعلوم تاريخه ، ويترتّب عليها أحكام التأخّر ، ومقصوده من عدم

أحكام صفة التأخّر ، وكون [١] المجهول متحقّقاً بعد المعلوم . لكن [٢] ظاهر استشهاده [٣] بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة [٤] إرادة [٥] عدم ثمرة مترتّبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً .

كون التأخّر مطابقاً للأصل هو هذا المعنى ، أي الأصل المذكور لا يثبت صفة التأخّر ، ولا يترتّب عليه الحكم المترتّب على صفة المتأخّر ، وليس مقصوده منع جريان الأصل رأساً حتّى بالنسبة إلى إثبات عدم حدوث مجهول التاريخ في زمان المعلوم ، فإنّه لا ينفي الأصل بالنسبة إلى هذا ، بل هو أيضاً ملتزم بترتّب الأثر على عدم حدوث الحادث في زمان معلوم التاريخ .

[١] أي لا يثبت الأصل المذكور أنّ مجهول التاريخ متحقّق بعد معلوم التاريخ .

[٢] أي الذي يكون موافقاً لما ذكرناه هو استدلاله ، وأمّا استشهاده فلا يكون موافقاً لما ذكرناه ، بل المستفاد منه عدم جريان الأصل في توارد الحادثين مطلقاً ، سواء كانا مجهولين ، أو أحدهما معلوماً .

والحاصل : أنّ مفاد استدلاله مغاير لمفاد استشهاده ، فإنّ مفاد استدلاله أنّ الأصل لا يثبت صفة التأخّر ، وهذا موافق لما ذكره الماتن ، وأمّا مفاد استشهاده فالتوقّف مطلقاً ، والعلم بتاريخ أحدهما لا ينفع في توارد الحالتين .

[٣] أي استشهاد صاحب مفتاح الكرامة بعدم تفصيل الأصحاب بين مجهول التاريخ وبين ما إذا كان أحدهما معلوماً ، وحكمهم بالتوقّف فيه مطلقاً .

[٤] أي في المسائل المذكورة لتوارد الحادثين المتقدّمة ، كمسألة اشتباه تقدّم الطهارة والحدث واخواتها ، فلاحظ .

[٥] أي ظاهر استشهاد صاحب مفتاح الكرامة أنّه أراد عدم ثمرة مترتّبة على العلم بتاريخ أحدهما أي لا يجري الأصل في معلوم التاريخ أصلاً ، لا أنّه يجري ، ولا يثبت به صفة التأخّر ، فيكون استدلاله مغايراً لاستشهاده .

فإذا فرضنا [١] العلم بموت زيد في يوم الجمعة، وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان [٢]، فالأصل بقاء حياة ولده [٣]، فيحكم له [٤] بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل [٥] عدم الحكم بذلك، وكون حكمه [٦] حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما [٧]. وكيف كان، فإن أراد هذا القائل [٨]

---

[١] هذا بيان لظهور الثمرة بين التفصيل بين مجهولي التاريخ وبين ما كان تاريخ أحدهما معلوماً.

[٢] أي في يوم الجمعة.

[٣] يستصحب حياة ولده إلى زمان موت أبيه على مختار المصنّف.

[٤] أي يحكم للولد بأنّه يرث أباه؛ إذ استصحاب بقاء حياته يثبت كونه حيّاً حين موت أبيه، فيترتّب عليه كونه وارثاً له.

[٥] وهو صاحب مفتاح الكرامة القائل بعدم جريان الأصل في مجهول التاريخ، أي ظاهر هذا القائل عدم الحكم بإرث الولد من أبيه.

[٦] أي حكم الجهل بتاريخ حياة الولد مع العلم بتاريخ موت زيد في يوم الجمعة كحكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً، أي كحكم الجهل بتاريخهما في لزوم التوقّف، وعدم العمل بالاستصحاب.

[٧] كما إذا كان كلاهما ـ أي موت زيد وموت ولده ـ مجهولين من حيث التاريخ، لا يحكم بالتوارث بينهما، بل يجب التوقّف؛ وذلك لأجل عدم جريان الأصل فيهما، كذلك لا يحكم بالتوارث بينهما فيما إذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً وتاريخ الحادث الآخر مجهولاً.

[٨] وهو صاحب مفتاح الكرامة. والحاصل: إن أراد هذا القائل من عدم جواز العمل بالاستصحاب في مجهول التاريخ أنّه لا يترتّب عليه إثبات تأخّر مجهول التاريخ عن المعلوم تاريخه فالحقّ معه، ونحن أيضاً ننكر جريان

ترتيب آثار تأخّر ذلك الحادث ـ كما هو [١] ظاهر المشهور ـ فإنكاره [٢] في محلّه. وإن أراد عدم جواز التمسّك باستصحاب عدم ذلك الحادث [٣] ووجود ضدّه [٤] وترتيب [٥] جميع آثاره الشرعيّة في زمان الشكّ، فلا [٦] وجه لإنكاره؛ إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان [٧] وما [٨] لم يعلم. وأمّا ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة

الأصل بهذا المعنى.

[١] أي ترتيب...، أي ظاهر المشهور من إنكار جريان الأصل في مجهول التاريخ هو أنّ الأصل في مجهول التاريخ يجري ويترتّب عليه تأخّره عن المعلوم.

[٢] جواب لقوله: «فإن أراد...»، أي إنكار صاحب مفتاح الكرامة جريان الأصل في مجهول التاريخ بالمعنى المذكور في محلّه.

[٣] أي استصحاب عدم الموت الولد في المثال المذكور.

[٤] وهو حياة الولد، أي أن أراد صاحب مفتاح الكرامة عدم جواز التمسّك باستصحاب بقاء حياة الولد في زمان موت أبيه فيما لو كان تاريخ موت الولد مجهولاً وتاريخ موت زيد معلوماً.

[٥] أي إن أراد عدم جواز ترتيب جميع آثار استصحاب عدم الحادث عليه في زمان الشكّ، كوجوب النفقة المترتّب على استصحاب عدم موت الولد في زمان الشكّ في موته.

[٦] جواب لقوله: «وإن أراد».

[٧] كما نحن فيه، فإنّه يعلم بارتفاع حياة الولد في زمان لكن لا يعلم أنّه ارتفعت زمان حياة أبيه، أو بعده.

[٨] أي بين مستصحب لم يعلم ارتفاعه أصلاً، كما أنّ الاستصحاب يجري في الأوّل كذلك يجري في الثاني، كما عرفت. والحاصل: أنّه كما يستصحب

الجمعتين وأخواتها [١]، فقد عرفت ما فيه [٢]. فالحاصل: أنّ المعتبر في مورد الشكّ في تأخّر حادث عن آخر [٣] استصحاب [٤] عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

فإن كان زمان حدوثه [٥] معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب [٦] في زمان الحادث المعلوم [٧] لا غيرها [٨]، فإذا علم بتطهّره في الساعة الأُولى من النهار [٩]، وشكّ [١٠] في تحقّق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها،

حياة الولد فيما لو شكّ في أصل حياته كذلك تستصحب فيما علم موته، لكن نشكّ في حياته في زمان موت أبيه.

[١] من الأمثلة المتقدّمة في كلام صاحب مفتاح الكرامة.

[٢] من الحمل على صورة الجهل بتاريخهما، أو غيره من المحامل.

[٣] أي عن حادث آخر.

[٤] أي أنّ المعتبر استصحاب عدم موت الولد في زمان حياة أبيه، مثلاً، ويترتّب الحكم الشرعي على هذا العدم على تقدير ثبوت الحكم الشرعي له.

[٥] أي كان زمان حدوث الحادث الآخر معلوماً، كزمان موت الأب، فإنّه علم بكونه يوم الجمعة.

[٦] أي يجري استصحاب بقاء حياة الأب، ويترتّب عليها أحكام الحياة من وجوب النفقة على زوجته وكونه وارثاً.

[٧] كزمان موت الأب المعلوم تاريخه.

[٨] أي لا يجري أحكام حدوث الحادث متأخّراً.

[٩] بأن علم زيد بأنّه متوضّئ في الساعة الثامنة من نهار يوم الجمعة.

[١٠] أي شكّ بأنّ الحدث تحقّق في الساعة السابعة أو التاسعة بأن كان تاريخ الحدث مجهولاً.

فالأصل [١] عدم الحدث فيما قبل الساعة الأُولى، لكن لا يلزم من ذلك [٢] ارتفاع الطهارة المتحقّقة في الساعة الأُولى كما تخيّله [٣] بعض الفحول. وإن كان [٤] مجهولاً كان حكمه [٥] حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجئ توضيحه.

---

[١] أي يستصحب عدم الحدث إلى الساعة الثامنة، ويترتّب عليه الأحكام الشرعيّة المترتّبة على عدم الحدث.

[٢] أي لا يلزم من جريان أصالة عدم الحدث فيما قبل الساعة الأُولى ارتفاع الطهارة ـ التي هي متيقّنة الحصول في الساعة الثامنة ـ بعد الساعة المذكورة، أي استصحاب عدم الحدث فيما قبل الساعة لا يثبت تأخّر الحدث عن الساعة الثامنة، ووقوعه في الساعة التاسعة، وارتفاع الطهارة في الساعة التاسعة.

[٣] أي ارتفاع الطهارة في ما بعد الساعة الأُولى ووقوع الحدث متأخّراً عنها، والمتخيّل هو العلّامة الطباطبائي، فإنّه رتّب على الأصل المذكور وصف التأخّر أيضاً، وقال: إنّ الحدث واقع بعد الطهارة المعلومة الزمان فهي مرتفعة به.

[٤] عطف على قوله: «فإن كان زمان حدوثه معلوماً»، أي إن كان زمان حدوث الآخر أيضاً مجهولاً بأن كان كلاهما مجهولي التاريخ.

[٥] أي كان حكم الحادثين اللذين علم بحدوثهما، وشكّ في المتأخّر منهما حكم أحد حادثين علم إجمالاً بحدوث أحدهما، كما إذا علم بموت أحد ولم يعلم بأنّه زيد أو عمرو، فكما أنّ أصالة عدم موت زيد هنا معارضة بأصالة عدم موت عمرو كذلك فيما نحن فيه، فإنّ أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر معارضة بمثلها.

. . . . . .

« التحقيق »

أقول: إنّ الغرض من هذا التنبيه التحقيق في جريان الاستصحاب وعدمه فيما إذا كان الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر وتأخّره عنه بعد العلم بتحقّق أصله، فالكلام فيه يقع تارة فيما إذا لوحظ التأخّر والتقدّم بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وأُخرى فيما إذا لوحظا بالنسبة إلى حادث آخر.

أمّا الأوّل: فهو كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة، وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجري استصحاب عدم حدوث وجود زيد إلى يوم الجمعة، ويترتّب الأثر الشرعي على عدم حدوثه لو كان هو موضوعاً للأثر الشرعي. وهل يثبت بهذا الاستصحاب تأخّر وجوده عن يوم الخميس؟

والحقّ أنّه لا يثبت إلّا على القول بالأصل المثبت، وكذا لا يثبت باستصحاب عدم وجوده يوم الخميس أنّه حدث في يوم الجمعة؛ إذ الحدوث أمر بسيط، ووجود خاصّ، وهو الوجود المسبوق بالعدم، واستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس لا يثبته إلّا على القول بالأصل المثبت. نعم، لو كان الحدوث مركّباً من أمرين: أي الوجود يوم الجمعة، مثلاً، وعدم الوجود يوم الخميس لكان من قبيل ما أُحرز أحد جزئي الموضوع بالوجدان والجزء الآخر بالتعبّد، لكنّك قد عرفت أنّ الحدوث أمر بسيط.

وأمّا الثاني: وهو ما إذا كان الشكّ في تقدّم حادث وتأخّره بالنسبة إلى حادث آخر ـ بأن علم حدوث أمرين، وشكّ في تقدّم حدوث أحدهما على الآخر وتأخّره عنه ـ كما إذا علم بموت الوالد وبإسلام ولده، وشكّ في أنّ الإسلام كان قبل الموت كي يرث منه أو كان بعده كي لا يرث منه، فالشكّ إنّما هو في تأخّر الإسلام عن الموت وتقدّمه عليه، فالصور المتصوّرة هنا ثمان.

أقول: قبل الدخول في البحث عن الصور المذكورة لا بدّ من ذكر مقدّمة، وهي: أنّك قد عرفت آنفاً أنّ الموضوع للحكم الشرعي إذا كان بسيطاً، فلا يمكن إحرازه بالاستصحاب، فإنّ الحدوث، مثلاً، عبارة عن مجموع الوجود المسبوق بالعدم، فإذا علمنا بإسلام زيد وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة فإنّ استصحاب عدم حدوث إسلامه يوم الخميس لا يثبت حدوثه يوم الجمعة؛ إذ ترتّب عنوان الوجود المسبوق بالعدم على استصحاب عدم حدوثه يوم الخميس يكون ترتّباً عقليّاً.

نعم، لو كان الموضوع مركّباً من أمرين: كموضوع الإرث، فإنّه مركّب من موت الوالد، وحياة الولد حين موت الوالد، فإنّ أحد الجزئين ـ وهو موت الوالد ـ محرز بالوجدان، والجزء الآخر ـ وهو حياة الولد ـ يحرز بالاستصحاب، فيترتّب عليه جواز الإرث.

إن قلت: إنّ الوجود المسبوق بالعدم أيضاً مركّب من أمرين: أحدهما الوجود، والآخر المسبوق بالعدم، والفرق بينهما ـ بأنّه أمر بسيط، وهذا بخلاف موت الوالد وحياة الولد حين موته، فإنّه أمر مركّب ـ غير تامّ.

قلت: الفرق بينهما واضح، فإنّ الموضوع في الفرض الأوّل عبارة عن عنوان المجموع المركّب الذي لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزءين، وهذا بخلاف الموضوع في الفرض الثاني، فإنّه عبارة عن ذوات الجزئين، ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فيحرز إحدى الذاتين بالوجدان والأُخرى بالتعبّد. إذا عرفت ذلك فلنشرع إلى التحقيق حول الصور الثمان:

الصورة الأُولى: أن يكون الحادثان مجهولي التاريخ، ويكون الأثر مترتّباً على الوجود الخاصّ من التقدّم والتأخّر بمفاد كان التامّة، كما إذا كان موضوع الإرث تقدّم موت المورث على موت الوارث، ففي هذه الصورة إمّا يكون الأثر مترتّباً على تقدّم

أحد الحادثين فقط ولم يكن لتقدّم الحادث الآخر على هذا الحادث أثر ، وإمّا يكون الأثر مترتّباً على تقدّم كلّ من الحادثين على الآخر ، وعلى الأوّل فلا شبهة في جريان أصالة عدم التقدّم ، كاستصحاب عدم تقدّم موت المورّث على موت الوارث ، فيترتّب عليه عدم الإرث ، وكذا على الثاني لا مانع من جريان استصحاب عدم تقدّم كلّ من الحادثين على الآخر ، ولا يقع التعارض بين الأصلين ؛ وذلك لاحتمال التقارن بين الحادثين . نعم ، فيما إذا لم يكن فيه احتمال التقارن موجوداً ، كما إذا علم إجمالاً بتقدّم أحدهما على الآخر لا مجال للرجوع إلى أصالة عدم السبق لمعارضتها بأصالة عدم التأخّر .

هذا كلّه لو كان الأثر مختصّاً بالتقدّم ، وأمّا لو كان للتأخّر عن الآخر أيضاً أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التقدّم والتأخّر ، ولا يقع التعارض بين الاستصحابين ؛ لاحتمال التقارن . نعم عند العلم الإجمالي بتقدّم أحدهما يقع المعارضة بينهما .

الصورة الثانية : نفس الصورة الأُولى ، إلّا أنّ الأثر يترتّب على الوجود بمفاد كان الناقصة ، كما إذا فرض أنّ الإرث مترتّب على اتّصاف المورّث بالتقدّم على موت الوارث ، ففي هذه الصورة أيضاً لا شبهة في جريان استصحاب عدم اتّصاف هذا الحادث بالتقدّم على الحادث الآخر باستصحاب العدم الأزلي .

الصورة الثالثة : أن يترتّب الأثر على عدم أحدهما في زمان الآخر بمفاد ليس التامّة الذي يعبّر عنه بالعدم المحمولي ، كما إذا شككنا في تقدّم موت الوالد على إسلام الولد فإنّ استصحاب عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد يترتّب عليه عدم إرثه منه ، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد ، فإنّه لا يترتّب عليه أثر ؛ لأنّ الأثر مترتّب على الموت عن وارث مسلم ، والاستصحاب المذكور

لا يثبته إلّا بالأصل المثبت ، ففي هذه الصورة يجري الاستصحاب على مسلك شيخنا الأعظم ﷺ ؛ لعدم معارض له ، وناقش فيه صاحب الكفاية ﷺ بأنّه لم يكن زمان الشكّ في المقام متّصلاً بزمان اليقين ؛ لأنّ الحادثين في محلّ الكلام مسبوقان بالعدم ويشكّ في المتقدّم منهما مع العلم بحدوث كلّ منهما ، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، إلّا أنّك قد عرفت عدم قيام دليل على اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وإنّما الدليل قائم على اعتبار الاتّصال بين المتيقّن والمشكوك ، وتقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك فيه ، وهو حاصل في المقام .

الصورة الرابعة : أن يترتّب الأثر على عدم أحدهما في زمان الآخر بمفاد ليس الناقصة ـ الذي يعبّر عنه بالعدم النعتي ـ ولا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً ، خلافاً لصاحب الكفاية ، حيث قال : لا يقين بوجود هذا الحادث متّصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر ، ولكن قد حقّق في محلّه أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في القضيّة المعدولة ، فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع لها ، وأمّا القضيّة السالبة فإنّ صدقها غير متوقّف على وجود الموضوع سابقاً ؛ لأنّ مفادها سلب الربط ، وهو لا يحتاج إلى وجود الموضوع ، وهو إنّما يعتبر في ربط السلب ، كما هو كذلك في القضيّة المعدولة هذه الصور الأربع في مجهولي التاريخ .

الصورة الخامسة : ما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهوله ، وكان الأثر مترتّباً على الوجود الخاصّ من التقدّم أو التأخّر بمفاد كان التامّة ، فقد ظهر الحال في جريان الاستصحاب فيه في مجهول التاريخ ، فإنّه يجري مع احتمال التقارن ، ويسقط بالمعارض مع عدم احتماله ، كمورد العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر .

الصورة السادسة : ما إذا كان الأثر مترتّباً على الوجود النعتي ـ بمعنى الاتّصاف

بالتقدّم أو التأخّر ـ وقد ظهر الحال فيه ممّا ذكرنا سابقاً من جريان استصحاب العدم النعتي ، فإنّ عدم الاتّصاف له حالة سابقة ، خلافاً لصاحب الكفاية ، حيث قال : إنّ الاتّصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة ، وقد حقّقنا في محلّه أنّ ما ذكره يتمّ في الاتّصاف بالوجود بأن يستصحب اتّصافه بالوجود ، وأمّا عدم الاتّصاف فله حالة سابقة .

الصورة السابعة : أن يكون الأثر مترتّباً على العدم النعتي المعبّر عنه بمفاد ليس الناقصة ، وقد ظهر جريان الاستصحاب فيه ممّا ذكرناه آنفاً .

الصورة الثامنة : أن يكون الأثر مترتّباً على العدم المحمولي المعبّر عنه بمفاد ليس التامّة بأن يكون الأثر مترتّباً على أحدهما في زمان وجود الآخر ، كمسألة موت المورّث وإسلام الوارث ، فإنّ موضوع الإرث مركّب من وجود الإسلام وعدم الحياة ، ففصل شيخنا الأعظم وصاحب الكفاية والمحقّق النائيني بين معلوم التاريخ ومجهوله بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه في معلومه ، ولا كلام لنا معهم في مجهول التاريخ ؛ إذ الأمر كما ذكروه فإنّ عدمه سابقاً متيقّن فنشكّ في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر ، والأصل بقاؤه ، وإنّما كلامنا معهم في ملعوم التاريخ ، حيث أنكروا جريان الاستصحاب فيه ، وقد ذكر صاحب الكفاية لعدم جريانه وجهاً ، والشيخ والمحقّق النائيني ذكرا وجهاً آخر ، أمّا ما ذكره صاحب الكفاية فهو أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتّصال زمان اليقين بالشكّ ، فلا تشمل أدلّة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ، بل ولا موارد احتمال الانفصال ، أمّا موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح . ومثاله ما إذا علمنا بالطهارة ، ثمّ بالحدث ، ثمّ شككنا في الطهارة فإنّ زمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين بالطهارة ، ومعه لا مجال لجريان استصحاب الطهارة ؛ لأنّ اليقين

بالطهارة قد انتقض باليقين بالحدث ، بل يجري استصحاب الحدث . وأمّا موارد احتمال الانفصال فلأنّ التمسّك بأدلّة الاستصحاب فيها تمسّك بالعام أو المطلق في الشبهة المصداقيّة ، والمقام من هذا القبيل ، فإنّ الاتّصال غير محرز في المقام .

وتوضيحه : أنّا إذا علمنا بأنّ زيداً كان حيّاً يوم الجمعة ، وابنه كان حيّاً فيه ، وعلمنا بموت زيد يوم السبت ، وشككنا يوم الأحد في أنّ إسلام ابنه وقع ليلة السبت حتّى يرث أباه ، أو يوم الأحد حتّى لا يرثه ؛ لكونه كافراً حين موت أبيه ، فإن لوحظ الشكّ في حدوث الموت في عمود الزمان يكون زمان الشكّ متّصلاً بزمان اليقين ، فيجري استصحاب عدم تحقّق الموت ، ولكن لا أثر لهذا الاستصحاب ، فإنّ الأثر وهو الإرث مترتّب على عدم الموت في زمان وجود الإسلام ، ولا يكون مترتّباً على عدم الموت في عمود الزمان ، فلا بدّ من جريان الاستصحاب في عدم الموت في زمان وجود الإسلام ، وهو لا يجري ؛ إذ زمان وجود الإسلام مردّد بين ليلة السبت ويوم الأحد ، فإن كان حدوثه ليلة السبت فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين ، وإن كان حدوث الإسلام يوم الأحد فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين ؛ لأنّ زمان اليقين يوم الجمعة على الفرض ، وزمان الشكّ يوم الأحد ، فيوم السبت ـ الذي هو يوم اليقين بالموت ـ فاصل بين زمان اليقين وزمان الشكّ ، فحيث إنّ زمان حدوث الإسلام مردّد بين ما يكون الاتّصال موجوداً على تقدير وغير موجود على تقدير آخر ، فيكون احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين موجوداً ، ومعه يكون التمسّك بدليل حجّية الاستصحاب تمسّكاً به في الشبهة المصداقية .

وبعبارة ملخّصة : أنّ تاريخ الموت معلوم وهو يوم السبت ، وتاريخ حدوث الإسلام مردّد بين ليلة السبت وبين يوم الأحد ، فيرجع الشكّ في تاريخ حدوث الإسلام إلى أنّه وقع قبل موت المورث أو بعده ، فإنّ موت المورث إذا كان بعد إسلام الوارث يكون زمان الشكّ في الإسلام متّصلاً بزمان اليقين بعدمه ؛ إذ معنى كون

موت المورث بعد إسلام الوارث أنّه أسلم قبل يوم السبت ؛ إذ المفروض حصول العلم بموته يوم السبت فيكون حدوث إسلامه ليلة السبت ؛ إذ كان متيقّناً بعدم الإسلام يوم الجمعة ويشكّ في حدوثه ليلة السبت ، فأنت ترى أنّ زمان الشكّ متّصل بزمان اليقين .

وأمّا إذا كان موت المورث قبل إسلام الوارث ، فالمفروض أنّه مات يوم السبت ، ومعنى كون موت المورث قبل إسلام الوارث أنّ إسلامه كان يوم الأحد ، فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين بالإسلام بالعلم بالموت يوم السبت ، وحيث أنّه لا يعلم أنّ إسلامه كان ليلة السبت كي يكون الاتّصال موجوداً أو أنّه كان يوم الأحد كي لا يكون موجوداً فلا يمكن التمسّك بأدلّة الاستصحاب ؛ لأنّه إنّما يشمل الموارد التي أحرز فيها الاتّصال ، ومع الشكّ فيه يكون التمسّك بها التمسّك بالعموم أو المطلق في الشبهات المصداقيّة .

ولكن قد حقّق في محلّه أنّه لم يقم دليل على اعتبار اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ ، والمراد من اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين عدم تخلّل يقين آخر بين المتيقّن السابق والمشكوك اللاحق ، والذي يعتبر في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالمتيقّن السابق والشكّ الفعلي في البقاء ، سواء اتّصل زمان الشكّ باليقين أم لا ، وهو كذلك في المقام ، فإنّ اليقين الفعلي بعدم الموت يوم الجمعة موجود ، وكذا الشكّ في بقائه إلى زمان حدوث الإسلام ، فهذا المتيقّن مشكوك البقاء بلا تخلّل يقين آخر بينهما .

إن قلت : إنّا لا نسلّم عدم تخلّل يقين بينهما فإنّ اليقين بالموت قد تخلّل بينهما .

قلت : إنّ حدوث الموت يوم السبت وإن كان متيقّناً إلّا أنّ وجوده حين وجود الإسلام مشكوك فيه ، فالأصل عدم وجوده حين الإسلام ، ومقتضاه عدم الإرث .

واعلم أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه [١]، ويحكم بتقدّمه [٢]؛ لأنّ تأخّره [٣] لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه [٤]، وقد يسمّى ذلك [٥] بالاستصحاب القهقرى. مثاله: أنّه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشكّ في كونها كذلك قبل

«في حجّيّة الاستصحاب القهقرى بناءً على الأصل المثبت»

[١] كظهور صيغة الأمر في الوجوب في زماننا هذا، فإنّه يشكّ في مبدء هذا الظهور: بأنّه كان في زمن الشارع أو لم يكن فيه، وإنّما نقل إلى الوجوب بعده.

[٢] أي يحكم بتقدّم هذا الشيء الموجود في زمان بأنّه كان موجوداً في الزمان السابق أيضاً.

[٣] أي تأخّر هذا الشيء الموجود في زماننا وعدم تحقّقه في الزمان السابق مستلزم لحدوث حادث آخر قبله؛ وذلك كالحكم بتأخّر ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدم كونها ظاهرة في الوجوب سابقاً، فإنّه مستلزم لحدوث النقل قبله، والأصل عدم ثبوت النقل، ويثبت به كون الأمر ظاهراً في الوجوب في السابق أيضاً.

[٤] أي الأصل عدم حدوث حادث آخر قبل هذا الحادث الفعلي، وهو كون الأمر ظاهراً في الوجوب.

[٥] أي الأصل المذكور يسمّى بالاستصحاب القهقري، وإنّما سمّى بالقهقري؛ لأنّ الاستصحاب المصطلح يثبت ما كان متيقّناً سابقاً في الزمان اللّاحق عند الشكّ في بقائه، فيجرّ ما ثبت سابقاً إلى الزمان اللّاحق، وهذا بخلاف الاستصحاب القهقرى، فإنّه يثبت ما ثبت لاحقاً في الزمان السابق عند الشكّ في كون الموجود فعلاً موجوداً في الزمان السابق أيضاً، فيجرّ ما ثبت لاحقاً إلى الزمان السابق.

ذلك [١] حتّى تحمل خطابات الشارع على ذلك [٢] فيقال مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة في ذلك الزمان [٣]، بل قبله [٤]؛ إذ لو كان في ذلك الزمان [٥] حقيقة في غيره [٦] لزم النقل [٧] وتعدّد الوضع، والأصل عدمه [٨].

وهذا [٩] إنّما يصحّ بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً

---

[١] أي قبل عرفنا كعرف الشارع.

[٢] أي على الوجوب.

[٣] أي في زمان خطابات الشارع. وملخّص الكلام: إذا ثبت ظهور الصيغة في الوجوب وشكّ في كونها ظاهرة فيه في خطابات الشارع أيضاً أم كانت ظاهرة فيها في غير الوجوب، ونقلت عنه إلى الوجوب في الأزمنة المتأخّرة، فيقال إنّ مقتضى أصالة عدم النقل هو كون الصيغة ظاهرة في الوجوب في خطابات الشارع أيضاً.

[٤] أي قبل زمان خطابات الشارع.

[٥] أي في زمان خطابات الشارع وقبله.

[٦] أي في غير الوجوب.

[٧] أي لزم نقل صيغة الأمر من معنى غير الوجوب كالندب إلى الوجوب، ولازم ذلك أن يكون وضع صيغة الأمر متعدّداً تارة للندب وأُخرى للوجوب.

[٨] أي الأصل عدم النقل وعدم تعدّد الوضع.

[٩] أي الأصل عدم النقل إنّما يصحّ التمسّك به بناءً على حجّية الأصل المثبت؛ إذ إثبات كون الأمر في زمان خطابات الشارع أيضاً حقيقة في الوجوب لازم عقلي لأصالة عدم النقل وعدم تعدّد الوضع، فإنّ استصحاب عدم نقل صيغة الأمر عن معناها الحقيقي إلى زماننا هذا يستلزم عقلاً أنّ ما هو المعنى

أنّه [١] متّفق عليه في الأُصول اللفظيّة ، وموارده [٢] صورة الشكّ في وحدة المعنى وتعدّده . أمّا إذا علم التعدّد [٣] وشكّ في مبدء حدوث الوضع المعلوم في زماننا هذا ، فمقتضى الأصل عدم ثبوته [٤] قبل الزمان المعلوم ؛ ولذا [٥] اتّفقوا [٦] في مسألة الحقيقة الشرعيّة على أنّ الأصل فيها عدم الثبوت .

الحقيقي لصيغة الأمر في زماننا هذا هو ما وضع له اللفظ في الزمان السابق .

[١] أي أنّ الأصل المثبت يكون حجّة باتّفاق العلماء عند الكلام في الأُصول اللفظيّة وإن لم يكن حجّة في غيرها .

[٢] أي مورد الأصل المذكور هو فيما إذا شكّ في أنّ اللفظ له معنى واحد أو متعدّد ، كما مرّ في صيغة الأمر .

[٣] وهو كما في الصلاة ، فإنّا نعلم أنّها في اللغة بمعنى الدعاء ، وفي الاصطلاح بمعنى العبادة الخاصّة ، لكن نشكّ في أنّ وضع الصلاة للعبادة الخاصّة هل حدث في زمن الشارع أو بعده ؟ فإنّ الاستصحاب القهقري لا يجري في المقام ، بل المرجع هو أصالة عدم ثبوت كون الصلاة حقيقة في العبادة المخصوصة في زمن الشارع .

[٤] أي عدم ثبوت حدوث الوضع في زمان الشارع .

[٥] أي لأجل أنّه إذا علم تعدّد المعنى وشكّ في مبدء حدوث الوضع المعلوم في زماننا لا يجري الاستصحاب القهقري المثبت لمبدء الوضع المعلوم في زماننا بأنّه كان سابقاً ؛ لما عرفت من أنّ مورده صورة الشكّ في وحدة المعنى وتعدّده ، بل يكون مقتضى الأصل عدم ثبوت مبدء حدوث الوضع المعلوم في زماننا في زمان الشكّ فيه ، وهو زمان الشارع .

[٦] أي اتّفق العلماء ـ في مسألة أنّ الصلاة مثلاً موضوعة للأعمال المخصوصة

الأمر الثامن [١]: قد يستصحب صحّة العبادة عند الشكّ [٢] في طروّ مفسد [٣]،

في زمن الشارع أو أنّها كانت مستعملة في معناها اللغوي في ذاك الزمان، وهو الدعاء، ونقلت عنه إلى الأعمال المخصوصة في عصر المتشرّعة ـ على أنّ الأصل في هذه المسألة عدم ثبوت الوضع للعبادة الخاصّة في زمن الشارع، وهو الأصل العملي المراد منه الاستصحاب، ولم يتمسّكوا بالأصل اللفظي وهو الاستصحاب القهقري لإثبات أنّ المعنى المستعمل فيه للصلاة هو المعنى المستعمل فيه في عصر الشارع، والسرّ في عدم تمسّكهم بالاستصحاب القهقري في المسألة أنّها من مصاديق صورة العلم بتعدّد المعنى، والشكّ في مبدء حدوث وضع المعلوم في زماننا، وقد عرفت أنّ هذه الصورة خارجة عن مورد الاستصحاب القهقري.

[١] من الأُمور التي قال المصنّف وينبغي التنبيه على أُمور، والغرض من هذا التنبيه هو التحقيق في جريان استصحاب الصحّة فيما إذا شكّ فيه في صحّة العبادة وفسادها.

[٢] ومن الواضح أنّ مراده ﷺ من الشكّ في صحّة العبادة هو الشكّ في أثنائها؛ إذ لو كان الشكّ بعدها تجري قاعدة الفراغ لما ستعرف أنّها مصحّحة للعبادة التي شكّ في صحّتها بعد الفراغ وهي حاكمة على استصحاب الصحّة. هذا كلّه بناءاً على عدم جريان قاعدة الفراغ فيما إذا شكّ في صحّة العمل في أثنائه، وأمّا بناءاً على ما حقّقناه في محلّه أنّ مجرى قاعدة الفراغ الشكّ في صحّة الموجود، سواء كان الشكّ في أثناء العمل أو بعده، فلا مجال لاستصحاب الصحّة.

[٣] سواء كان الشكّ في وجود مفسد أو في مفسدية الموجود، والشكّ في

كفقد ما يشكّ في اعتبار وجوده في العبادة [١]، أو وجود ما يشكّ في اعتبار عدمه [٢]. وقد اشتهر التمسّك بها [٣] بين الأصحاب، كالشيخ [٤] والحلّي [٥]

عروض مفسد قد يكون لأجل الشكّ في انتفاء جزء العبادة أو شرطها، **وقد** يكون لأجل الشكّ في وجود المانع لها، **وقد** يكون لأجل الشكّ في عروض ما ينقطع به الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الصلاة، **وقد** يكون لأجل الشكّ في مفسديّة الموجود، وقد فصّل شيخنا الأعظم ﷺ بين الوجوه المذكورة، حيث إنّه التزم بعدم جريان استصحاب الصحّة فيما إذا كان الشكّ في ترك جزء أو شرط أو في وجود مانع وبجريانه فيما إذا كان الشكّ في انقطاع الهيئة الاتّصاليّة.

[١] هذا إشارة إلى ما كان الشكّ في طروّ مفسد للعبادة وهو عبارة عن ترك ما يحتمل جزئيّته، كالإقامة، أو ما يحتمل شرطيّته، كعدم الالتفات في أثناء العبادة إلى الأُمور الدنيويّة.

[٢] أي كوجود ما يشكّ في كونه مانعاً من صحّة العبادة، كالتيمّم حال الصلاة، فإنّه يكون منشأً للشكّ في صحّة العبادة؛ إذ يشكّ في أنّه هل يعتبر عدم التيمّم حال الصلاة أم لا؟ فكلّما يكون عدمه شرطاً فوجوده مانع، فالشكّ في اعتبار عدم شيء يرجع إلى الشكّ في مانعيّة وجوده.

[٣] والإتيان بضمير المؤنّث باعتبار أصالة الصحّة، وكان الأنسب أن يأتي بضمير المذكّر؛ لأنّ مرجعه استصحاب الصحّة، وكيفما كان فالأمر سهل، أي أنّ التمسّك باستصحاب الصحّة هو المشهور بين الأصحاب.

[٤] الخلاف ٣: ١٥٠.

[٥] السرائر ١: ٢٢٠.

والمحقّق [١] والعلّامة [٢] وغيرهم . وتحقيقه وتوضيح جريانه [٣]: أنّه لا شكّ ولا ريب في أنّ المراد بالصحّة المستصحبة ليس صحّة مجموع العمل [٤]؛ لأنّ المفروض التمسّك به [٥] عند الشكّ في الأثناء .

وأمّا صحّة الأجزاء السابقة فالمراد بها [٦]: إمّا موافقتها للأمر المتعلّق بها ، وإمّا ترتيب الأثر عليها [٧]؛ أمّا موافقتها للأمر المتعلّق ، فالمفروض أنّها متيقّنة ، سواء فسد العمل أم لا [٨]؛ لأنّ فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلّق بها عن كونها [٩] كذلك ؛ ضرورة

---

[١] المعتبر ١: ٥٤.

[٢] تذكرة الفقهاء ١: ٢٤.

[٣] أي تحقيق استصحاب صحّة العبادة ، وتوضيح مورد جريانه بأنّه في أيّ مورد يجري وفي أي مورد لا يجري .

[٤] إذ المفروض أنّ محلّ الكلام هو مورد الشكّ في صحّة العبادة في أثناء العمل ، ولم يحصل وجود الكلّ حتّى يستصحب صحّته .

[٥] أي باستصحاب الصحّة عند الشكّ في أثناء العمل .

[٦] الضمير في قوله : « بها » راجع إلى « صحّة ... » ، وفي قوله : « موافقتها » راجع إلى الأجزاء . هذا هو المصطلح عند المتكلّمين ، فإنّ الصحّة عندهم هي موافقة أجزاء العمل للأمر المتعلّق بها ، أي مطابقة المأتي به للمأمور به .

[٧] أي على الأجزاء السابقة ، وسيأتي معنى ترتيب الأثر عليها .

[٨] إذ المفروض أنّه أتى بالأجزاء السابقة بحيث يوافق الأمر الضمني المتعلّق بها . وعروض المفسد عليها في أثناء العمل لا يخرج الأجزاء المأتي بها عن كونها موافقة للأمر بعد كونها موافقة له قبل عروض المفسد .

[٩] أي عن كون الأجزاء على طبق الأمر .

عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه [١]. وأمّا ترتّب الأثر [٢]، فليس الثابت منه [٣] ـ للجزء من حيث أنّه جزء ـ إلّا كونه بحيث لو ضمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم [٤] الكلّ، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضمّ باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الأثر [٥] موجود في الجزء دائماً، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقية أم قطع بعدمه [٦]،

---

[١] فإنّ الأجزاء بعد كونها مطابقة للأمر المتعلّق بها لا تخرج عن كونها موافقة بسبب طروّ المفسد في أثناء العمل؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه.

[٢] على الأجزاء السابقة. ومن هنا شرع في بيان الصحّة بالمعنى الثاني. وملخّص كلامه: أنّ الصحّة إمّا بمعنى موافقة ما أتى به من الأجزاء للأمر المتعلّق بها، فهي قطعيّة، وإمّا بمعنى ترتّب الأثر على الأجزاء السابقة المعبّر عنها بالصحّة التأهليّة، فهي أيضاً قطعيّة.

[٣] أي من الأثر.

[٤] أي تحقّق الكلّ من ضمّ بعض الأجزاء إلى الآخر.

[٥] وهو أنّه لو ضمّ إليه الأجزاء السابقة لتحقّق الكلّ.

[٦] أي بعدم ضمّ الأجزاء الباقية إلى الأجزاء السابقة؛ ضرورة عدم توقّف الشرطيّة على الشرط، بل القضيّة الشرطيّة صادقة مع امتناع طرفيها. وبعبارة واضحة: الصحّة بهذا المعنى تسمّى بالصحّة التأهّليّة، بمعنى كونها قابلة لانضمام باقي الأجزاء إليها بحيث لو انضمّ إليها باقي الأجزاء مع شرائطها لتحقّق الكلّ الذي هو المأمور به، والصحّة بهذا المعنى لا تكون محتملة الارتفاع، بل هي باقية قطعاً فلا موضوع لاستصحابها. وهذا بخلاف فساد الأجزاء السابقة، فإنّه لو انضمّ إليها باقي الأجزاء لم يتحقّق الكلّ،

أم نشكّ في ذلك [١]. فإذا شكّ في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء [٢]، فالقطع ببقاء صحّة تلك الأجزاء [٣] لا ينفع في تحقّق الكلّ مع وصف هذا الشكّ [٤]، فضلاً [٥] عن استصحاب الصحّة. مع ما عرفت: من أنّه ليس الشكّ في [٦] بقاء صحّة تلك الأجزاء، بأي معنى اعتبر من معاني الصحّة [٧]. ومن هنا [٨]،

ولم يترتّب عليه الأثر.

[١] أي في ضمّ الأجزاء الباقية.

[٢] كما هو المفروض في المقام، فإنّ الشكّ في فساد العبادة ليس من جهة الشكّ في أنّ الأجزاء السابقة موافقة للأمر أم لا، بل هو من جهة الشكّ في طروّ مانع، مثلاً.

[٣] أي الأجزاء السابقة.

[٤] أي مع وصف الشكّ في صحّة الأجزاء من جهة وجود مانع، أو فقد جزء في حال الشكّ؛ إذ القطع ببقاء صحّة الأجزاء السابقة لا ينفي عدم طروّ المفسد من جهة وجود المانع، أو فقد الشرط، أو الجزء فعلاً.

وإن شئت فقل: إنّ الصحّة التأهّليّة لا تنافي الفساد الفعلي.

[٥] أي القطع ببقاء صحّة الأجزاء السابقة إذا لم ينفع في تحقّق الكلّ، فاستصحاب الصحّة لا ينفع فيه بطريق أوْلى.

[٦] أي لا يشكّ في بقاء صحّة الأجزاء السابقة كي يحتاج إلى الاستصحاب، بل هو أمر مقطوع به.

[٧] أي سواء كان معناها موافقة الأجزاء السابقة للأمر المتعلّق بها، أو كان معناها ترتيب الأثر على الأجزاء السابقة.

[٨] من أنّ استصحاب الصحّة لا يجري في المقام لعدم الشكّ في الصحّة التأهليّة.

ردّ هذا الاستصحاب [١] جماعة [٢] من المعاصرين ممّن يرى حجّية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسّك [٣]. بيانه [٤]: أنّه قد يكون الشكّ في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر [٥]، أو وجود [٦] أمر مانع، وهذا [٧] هو الذي لا يعتنى في نفيه [٨] باستصحاب الصحّة؛ لما عرفت: من أنّ فقد بعض ما يعتبر من الأُمور اللّاحقة لا يقدح في صحّة الأجزاء السابقة [٩].

---

[١] أي استصحاب الصحّة.

[٢] فاعل لقوله: «ردّ»، فإنّهم مع التزامهم بحجّية الاستصحاب في جميع الموارد حتّى في مثبتاته أنكروا استصحاب الصحّة، وليس ذلك إلّا من جهة عدم تماميّة أحد ركني الاستصحاب، وهو الشكّ في البقاء؛ لما عرفت من أنّ الصحّة بكلا معنييها أمر مقطوع به، فلا مجال للاستصحاب.

[٣] أي التمسّك باستصحاب الصحّة بأن يقال: إنّ استصحاب الصحّة لا يجري فيما إذا كان الشكّ في الصحّة من جهة فقد الشرط أو الجزء أو من جهة وجود المانع، ويجري فيما إذا كان الشكّ فيها من جهة انقطاع الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الصلاة.

[٤] أي بيان التفصيل.

[٥] كفقد ما يحتمل كونه جزءاً للعبادة كالإقامة، أو شرطاً لها كالخضوع في الصلاة.

[٦] أي الشكّ في فساد العبادة قد يكون من جهة احتمال وجود أمر مانع عن صحّة الصلاة، كما إذا احتمل زيادة ركن عمداً في صلاته.

[٧] أي هذا القسم من الشكّ في فساد العبادة.

[٨] أي في نفي الشكّ في الصحّة.

[٩] فيكون فقد ما يحتمل اعتباره غير قادح في صحّة الأجزاء السابقة بطريق أوْلى.

وقد يكون [١] من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الصلاة، فإنّا [٢] استكشفنا ـ من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع [٣] ـ أنّ [٤] للصلاة هيئة اتّصاليّة ينافيها توسّط بعض الأشياء [٥] في خلال أجزائها الموجب [٦] لخروج الأجزاء اللّاحقة عن

والحاصل: أنّه لا شكّ في صحّة الأجزاء السابقة مع فقد بعض الأجزاء والشرائط؛ لما عرفت من أنّ الصحّة بكلا معنييها لا تنقلب إلى الفساد، وهي مقطوعة البقاء.

[١] أي قد يكون الشكّ في الفساد من جهة عروض القاطع للهيئة الاتّصاليّة، كالتبسّم الذي يحتمل كونه قاطعاً للصلاة.

[٢] كأنّه جواب عن سؤال مقدّر، وحاصل السؤال: هو أنّك من أين علمت أنّه يعتبر في الصلاة الهيئة الاتّصاليّة مضافاً إلى اعتبار الأجزاء والشرائط وعدم الموانع.

وملخّص الجواب: أنّا استكشفنا اعتبار الهيئة الاتّصاليّة في الصلاة عن بعض تعبيرات الشارع، حيث عبّر عن بعض ما يعتبر عدمه فيها بالقواطع، كالحدث والقهقهة والفعل الكثير، فيستفاد من هذا التعبير أنّ الصلاة يعتبر فيها هيئة اتّصاليّة أيضاً، ويقال لها: الجزء الصوري.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «التعبير».

[٤] أي استكشفنا أنّ للصلاة...

[٥] كالفعل الكثير، فإنّ وقوعه في وسط أجزاء الصلاة ينافي الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الصلاة.

[٦] صفة لقوله: «توسّط بعض الأشياء»، أي توسّط بعض الأشياء بين أجزاء الصلاة يكون موجباً لأن لا يكون الأجزاء اللّاحقة قابلة لأن تكون منضمّة إلى الأجزاء السابقة، والأجزاء السابقة قابلة لأنّ تكون منضمّاً إليها.

قابليّة الانضمام والأجزاء السابقة عن قابليّة الانضام إليها، فإذا شكّ في شيء من ذلك وجوداً [١] أو صفة [٢] جرى [٣] استصحاب صحّة الأجزاء -بمعنى [٤] بقائها على القابليّة المذكورة- فيتفرّع على ذلك [٥] عدم وجوب استينافها [٦]، أو استصحاب [٧] الاتّصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرّع عليه [٨] بقاء الأمر بالاتمام.

وإن شئت فقل: إنّ توسّط بعض الأشياء يقطع الارتباط بين الأجزاء السابقة واللّاحقة، بحيث لا يكون الأجزاء السابقة والأجزاء اللّاحقة قابلتين للانضمام والاتّصال.

[١] أي إذا شكّ في وجود شيء من الأشياء التي تكون قاطعة للهيئة الاتّصالية، كالشكّ في طروّ القهقهة.

[٢] أي علمنا بتحقّق شيء، لكن لا نعلم أنّه من القواطع أم لا؟ كالشكّ في أنّ الضحك غير القهقهة من القواطع أم لا.

[٣] جواب لقوله: «فإذا شكّ».

[٤] أي معنى صحّة الأجزاء أنّها باقية على أن ينضمّ إليها الأجزاء اللّاحقة.

[٥] أي على استصحاب صحّة الأجزاء السابقة.

[٦] أي يتفرّع على استصحاب الصحّة عدم وجوب الإتيان بالأجزاء السابقة، بل يحكم بصحّتها، وضمّ الأجزاء الباقية إليها.

[٧] عطف على قوله: «جرى استصحاب الأجزاء»، أي جرى استصحاب بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة الانضمام، أو جرى استصحاب الاتّصال الذي لاحظه الشارع بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللّاحقة.

إن شئت فقل: جرى استصحاب الهيئة عند الشكّ في انقطاعها.

[٨] أي يتفرّع على استصحاب الاتّصال أنّ الأمر بإتمام الصلاة باقٍ، فيجب

وهذا الكلام [١] وإن كان قابلاً للنقض والإبرام، إلّا أنّ الأظهر بحسب المسامحة العرفيّة في كثير من الاستصحابات جريان [٢] الاستصحاب في المقام، وربّما يتمسّك في مطلق الشكّ [٣] في الفساد باستصحاب [٤] حرمة القطع ووجوب المضيّ.

عليه إتمامها.

[١] أي استصحاب القابليّة، واستصحاب الاتّصال. أمّا استصحاب القابلية فيمكن أن يقال: إنّها ليست حكماً شرعيّاً، وكذا الهيئة الاتّصاليّة، فإنّ ترتّب بقاء الأمر عليها عقلي لا شرعي.

والحاصل: يمكن الإشكال على الاستصحاب المذكور بأنّه مثبت، وقد تقدّم توضيح ذلك في مسألة البراءة في مقام بيان زيادة الجزء.

[٢] خبر لقوله: «إنّ الأظهر»، أي أنّ الأظهر جريان استصحاب الصحّة في المقام؛ لأنّ جريان كثير من الاستصحابات مبنيّ على التسامح العرفي وهو المعيار في باب الاستصحاب، بلا فرق بين المقام وغيره، فإنّ الواسطة في المقام وإن كانت عقليّة إلّا أنّها خفيّة، فإنّ المقصود من بقاء القابليّة عندهم ليس إلّا عدم وجوب الاستئناف، والمقصود من بقاء الهيئة هو بقاء الأمر بها، وهكذا، فتأمّل.

[٣] بلا تفصيل بين ما كان الشكّ في الصحّة من جهة فقد الجزء، أو الشرط، أو وجود المانع، وبين ما كان من جهة الشكّ في انقطاع الهيئة الاتّصاليّة.

[٤] الجارّ متعلّق بقوله: «يتمسّك» أي يتمسّك باستصحاب حرمة قطع الصلاة، مثلاً، عند الشكّ في فسادها، وباستصحاب وجوب المضيّ عليها، أي وجوب إتمامها بأن يقال: قبل طروّ ما يحتمل كونه مفسداً للعمل كان قطعه حراماً، والمضيّ عليه واجباً، فيستصحب حرمة القطع، ووجوب المضيّ بعد طروّ ما يحتمل كونه مفسداً له.

وفيه [١]: أنّ الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشكّ في الصحّة، وربّما يتمسّك في إثبات الصحّة في محلّ الشكّ، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [٢]، وقد بيّنا عدم دلالة الآية على المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشكّ في الشرطيّة، وكذلك [٣] التمسّك بما عداها من العمومات المقتضية للصحّة،

---

[١] وملخّص الجواب: أنّ شرط جريان الاستصحاب منتفٍ في المقام، وهو إحراز بقاء الموضوع، والموضوع غير محرز في المقام؛ إذ هو عبارة عن العمل الصحيح، والذي حرام قطعه شرعاً هو العمل الصحيح، ومع الشكّ في صحّته لا يحرز الموضوع كي يستصحب حرمة القطع، وكذا وجوب المضيّ موضوعه العمل الصحيح، ومع الشكّ في صحّته لا يكون الموضوع محرزاً كي يجري استصحاب وجوب المضيّ.

[٢] بتقريب أنّ المستفاد من الآية حرمة إبطال العمل وقطعه مطلقاً، سواء كان معلوم الصحّة أو مشكوكها.

[٣] كما أنّ التمسّك بالآية لإثبات الصحّة غير تامّ، كذلك التمسّك بغيرها من العمومات أيضاً، كإطلاقات الصلاة، غير تامّ.

أمّا على القول بكونها أسماء للصحيحة، فالموضوع غير محرز، فلا يمكن التمسّك بها في الشبهة المصداقيّة، وأمّا على القول بكونها أسامي للأعمّ فلا تكون العمومات في مقام البيان من هذه الجهة.

قال المحقّق الآشتياني: لا يخفى عليك أنّه لم يسبق من الأُستاذ العلّامة في أصالة البراءة التمسّك بما عدا الآية الشريفة في مسألتنا هذه، وإن سبق منه الاستدلال بها في غير المقام. وأورد عليه رحمت الله بأنّه لا يستفاد من كلام الشيخ أنّه ذكر التمسّك بما عدا الآية في أصالة البراءة.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ هو التفصيل بينما إذا كان الشكّ في الصحّة ناشئاً عن ترك ما يحتمل دخالته وجوداً على نحو الجزئيّة، أو الشرطيّة، أو عن إتيان ما يحتمل دخالته عدماً بأن يكون وجوده مانعاً بالقول بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ إذ صحّة الأجزاء السابقة هي عبارة عن الصحّة التأهّليّة، فهي باقية قطعاً، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها إلّا على نحو التعليق، بأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة لو كان قد انضمّ إليها سائر الأجزاء قبل حدوث هذا الشيء لحصل الامتثال، فالآن كما كان وبينما إذا كان الشكّ في الصحّة ناشئاً عن الشكّ في تحقّق القاطع الذي هو عبارة عمّا يوجب قطع الاتّصال ونقض الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الصلاة، مثلاً، فإذا شكّ في قاطعيّة شيء للصلاة فلا مانع من جريان الاستصحاب والحكم ببقائها، ويتفرّع عليه عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة.

والأُستاذ الأعظم وافق الشيخ في عدم جريان استصحاب الصحّة عند الشكّ في الجزء أو الشرط أو المانع، ولكن خالفه في جريان الاستصحاب في الشكّ في عروض القاطع للهيئة الاتّصاليّة، وأورد عليه بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه ﷺ قد منع جريان الاستصحاب عند الشكّ في المانع، ومع ذلك كيف يقول بجريانه عند الشكّ في القاطع، فإنّ القاطع ليس هو إلّا المانع بعينه، فإنّ الأُمور في الصلاة إمّا وجودية، كالقيام والركوع والسجود وغيرها، وإمّا عدميّة، كعدم القهقهة.

وما يعتبر عدمه يعبّر عنه بالمانع، ولم يعتبر سوى الأُمور الوجوديّة والعدميّة شيء في الصلاة يسمّى بالقاطع.

وما يقال في الفرق بينهما ـ بأنّ المانع عبارة عمّا اعتبر عدمه في حال الاشتغال بالأجزاء الوجوديّة فقط ، كالحركة ، فإنّ عدمها المعبّر عنه بالطمأنينة معتبر في حال الاشتغال بالقراءة والذكر ـ مثلاً ـ ولا بأس بها في الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء والقاطع عبارة عمّا يعتبر عدمه مطلقاً ، كالحدث والقهقهة ـ مجرّد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب .

أقول : إنّ هذا الذي ذكره ﷺ وإن كان موجوداً في بعض الكلمات ، إلّا أنّه ليس كذلك ، فإنّ المانع يمكن أن يعتبر الشارع عدمه في حال الاشتغال ، كذلك يمكن أن يعتبر عدمه مطلقاً ، سواء فيه حال الاشتغال ، أو الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء .

والفرق الدقيق بين المانع والقاطع هو أنّ المانع بنفسه يقدح في العبادة ولو بملاحظة دخل عدمه في صحّتها ، وأمّا القاطع فهو بنفسه لا يقدح في صحّة العبادة ، وإنّما شأنه الإخلال بما اعتبر فيها المعبّر عنه بالهيئة الاتّصاليّة ، كالسكوت الطويل ، فإنّه بنفسه ليس مبطلاً للصلاة ، وإنّما يكون مبطلاً لها باعتبار الإخلال بالهيئة الاتّصاليّة المعتبرة فيها ، فعلى هذا يمكن جريان الاستصحاب في بقاء الهيئة الاتّصاليّة ، ويترتّب عليه حرمة قطعها ، ووجوب إتمامها بناءاً على حرمة قطع العبادة .

نعم ، لو أجرى الاستصحاب في صحّة الأجزاء السابقة ، فالإشكال المذكور فيما تقدّم جارٍ هنا أيضاً من أنّ الصحّة الفعليّة منتفية قطعاً ؛ إذ المفروض هو في أثناء العبادة ، والصحّة التأهّلية موجودة قطعاً ، فلا موضوع للاستصحاب .

الثاني : إنّ الإشكال الذي ذكره الشيخ على جريان الاستصحاب عند الشكّ في المانع يجري هنا بعينه .

الثالث : إنّ القاطع من حيث إنّه اعتبر عدمه في الصلاة يكون مانعاً ، ولا يصحّ جريان الاستصحاب من هذه الناحية ، لاحظ تفصيل الإشكال الثاني و الثالث في كتاب مصباح الأُصول ٣ : ٢١٢ .

الأمر التاسع [١]: لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجيّة [٢] أو اللغويّة [٣] أو الأحكام الشرعيّة العمليّة [٤]، أُصوليّة [٥] كانت أو فرعيّة [٦]. وأمّا الشرعيّة الاعتقاديّة [٧]، فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه [٨]: إن كان من باب الأخبار فليس مؤدّاها [٩] إلّا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء

---

[١] من الأُمور التي قال المصنّف: «وينبغي التنبيه على أُمور».

[٢] كحياة زيد.

[٣] كاستصحاب عدم النقل، المثبت للحقيقة الشرعيّة.

[٤] التي يكون المقصود منها هو العمل، سواء كان متعلّقها نفس العمل، كالأحكام الفرعيّة، أو غيره.

[٥] كاستصحاب حكم المخصّص واستصحاب وجوب الفحص واستصحاب وجوب التقليد على المتجزئ؛ بناءً على كون الثالث من المسائل الأُصوليّة.

[٦] كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة. والحاصل: أنّ الاستصحاب يجري في جميع الموارد المذكورة.

[٧] التي يكون المقصود منها الالتزام القلبي، وعمل الجوانح من الاعتقاد والانقياد والتسليم.

[٨] أي لأنّ الاستصحاب إن كان حجّة من باب الأخبار.

[٩] أي ليس مؤدّى الأخبار إلّا حكم الشارع بأنّ الحكم الذي كان العمل به واجباً عند اليقين به وجب العمل به أيضاً عند الشكّ في بقائه، كما أنّه يجب نفقة الزوجة من مال الزوج عند اليقين بحياته، كذلك يجب نفقتها من ماله عند الشكّ في حياته.

على تقدير اليقين [١] به لا يمكن الحكم به عند الشكّ؛ لزوال [٢] الاعتقاد. فلا يعقل التكليف [٣]، وإن [٤] كان من باب الظنّ، فهو [٥] مبنيّ على اعتبار الظنّ في أُصول الدين، بل الظنّ [٦] غير حاصل فيما كان

---

[١] كالنبوّة، فإنّها يجب الاعتقاد بها عند اليقين، وأمّا عند الشكّ في نبوّة نبيّ فلا يمكن الحكم بوجوب الاعتقاد بها؛ لعدم كونه مقدوراً للشاكّ، فإنّ الاعتقاد ليس أمراً اختيارياً للشاكّ كي يحكم الشارع بوجوبه.

[٢] أي إنّما قلنا بعدم إمكان الحكم بوجوب الاعتقاد عند الشكّ؛ لزوال الاعتقاد الذي هو موضوع الحكم ومع انتفاء الموضوع لا يمكن بقاء الحكم، وليس الاعتقاد في اختيار المكلّف حتّى يكون الحكم به حكماً على إيجاده.

[٣] وذلك لانتفاء موضوعه. والحكم بإبقاء ما كان وجعل المشكوك في حكم المتيقّن إنّما يكون فيما إذا كان ذلك أمراً ممكناً للمكلّف، لا في مثل المقام الذي لا يمكن للشاكّ أن يجعل نفسه معتقداً لعدم كون الاعتقاد في اختياره؛ لأنّه من أوصاف النفس، وهي خارجة عن اختياره.

[٤] أي إن كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ.

[٥] أي الاستصحاب المفيد للظنّ جريانه في العقائد مبنيّ على أن يكون الظنّ حجّة في أُصول الدين، وهو أوّل الكلام. هذا هو الجواب الأوّل.

[٦] هذا هو الجواب الثاني. وملخّصه: أنّ المستصحب إذا كان من العقائد الثابتة بالعقل والنقل القطعي لا يتصوّر الشكّ في بقاء الحكم، بل امّا أن يحصل العلم بالبقاء أو الارتفاع، وعلى تقدير حصول الشكّ فيه فلا بدّ من أن يرجع الشكّ إلى الشكّ في الموضوع، ومع الشكّ في الموضوع لا يعقل الظنّ بالبقاء، وهكذا إذا كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعي القطعي كالإجماع، فإنّ الدليل القطعي لا يمكن الشكّ في مدلوله إلّا إذا فرض الشكّ في موضوعه،

المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي ؛ لأنّ [١] الشكّ إنّما ينشأ من تغيير بعض ما يحتمل مدخليّته ، وجوداً وعدماً ، في المستصحب.

نعم [٢] ، لو شكّ في نسخه أمكن دعوى الظنّ ، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة [٣] لا [٤] نسخ في تلك الشريعة.

ومعه لا يحصل الظنّ بالبقاء . وإليه يرجع ماذكره المصنّف بقوله : «لأنّ الشكّ».

[١] أي إنّما قلنا بعدم حصول الظنّ بالبقاء إذا كانت العقائد ثابتة بالعقل أو النقل القطعي ؛ لأنّ ما دام موضوع حكم العقل باقياً ، فالعقل حاكم بوجوب الاعتقاد بلا حاجة إلى الاستصحاب ، فإنّه أمر قطعي ، أي في هذه الصورة يقطع بالبقاء ولا يشكّ فيه كي يجري الاستصحاب ، ويفيد الظنّ بالبقاء . وإنّما الشكّ فيها إنّما ينشأ من تغيّر بعض القيود المعتبرة في المستصحب ، ومع الشكّ في الموضوع لا يظنّ بالبقاء ، سواء كان الدليل عليه ، عقليّاً أو نقليّاً قطعيّاً ، كما عرفت .

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الاعتقاديّة ، أي لو شكّ في نسخ حكم واحد من الأحكام الاعتقاديّة ، كما إذا شكّ في بقاء وجوب الاعتقاد بالمعاد .

[٣] بأن يكون أصل الشريعة معلوم البقاء ، وإنّما يشكّ في نسخ خصوص وجوب الاعتقاد بالمعاد ، مثلاً ، فإنّ استصحاب عدم النسخ يوجب الظنّ ببقاء الحكم ؛ إذ احتمال نسخ حكم مع بقاء أصل الشريعة احتمال ضعيف ، والاستصحاب الجاري فيه يوجب الظنّ بالبقاء .

[٤] أي لو كان احتمال النسخ ناشئاً من احتمال النسخ في تلك الشريعة مع العلم ببقاء أصل الشريعة ، فالاستصحاب يوجب الظنّ بالبقاء . أقول : لا حاجة إلى هذه الجملة .

أمّا الاحتمال [١] الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظنّ بعدمه [٢]؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع [٣]، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة؛ فإنّ الغالب بقاء الأحكام [٤]. وممّا ذكرنا [٥] يظهر أنّه لو شكّ في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسّك بالاستصحاب لإثبات بقائها [٦]،

---

[١] أي إمّا احتمال النسخ في حكم من أحكام العقائد الذي هو ناشئ من احتمال نسخ أصل الشريعة.

[٢] أي بعدم النسخ. والحاصل: أنّه لو كان احتمال النسخ ناشئاً من احتمال نسخ أصل الشريعة فاستصحاب عدم النسخ لا يوجب الظنّ ببقاء الحكم الذي كان معلوماً سابقاً.

[٣] إذن لا يكون استصحاب عدم النسخ بعد كون النسخ أمراً شائعاً موجباً للظنّ بعدم النسخ.

[٤] أي أحكام الشريعة ما دامت الشريعة باقية. ومخلّص الكلام: إنّما قلنا إنّ الاستصحاب فيما شكّ في نسخ أصل الشريعة لا يوجب الظنّ بعدم النسخ، وفيما يشكّ في نسخ حكم من أحكام الشريعة مع العلم ببقاء أصل الشريعة يوجب الظنّ بعدم النسخ؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع، ومع شيوعه لا يكون استصحاب عدم النسخ مفيداً للظنّ بخلاف نسخ حكم من أحكام الشريعة، فإنّه نادر ولم يقع إلّا قليلاً، فإنّ استصحاب عدم نسخه يفيد الظنّ بالبقاء وعدم النسخ.

[٥] من أنّ نسخ الشرائع شائع، ولا يفيد الاستصحاب الظنّ بالبقاء. هذا بناءً على كونه حجّة من باب الظنّ، وبناءً على كونه حجّة من باب الأخبار أيضاً لا يجري في الأُمور الاعتقاديّة.

[٦] أي بقاء الشريعة؛ لعدم إفادته الظنّ بالبقاء بناءً على كونه حجّة من باب الظنّ،

مع أنّه [١] لو سلّمنا حصول الظنّ فلا دليل على حجّيّته حينئذٍ [٢]؛ لعدم مساعدة العقل عليه [٣]، وإن [٤] انسدّ باب العلم؛ لإمكان [٥] الاحتياط إلّا فيما لا يمكن [٦]، والدليل النقلي الدالّ عليه [٧] لا يجدي؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللّاحقة. فعلم ممّا ذكرنا [٨] أنّ ما يحكى: من تمسّك

وعدم شمول أدلّة الاستصحاب لها، بناءً على كونه حجّة من باب الأخبار.

[١] هذا جواب ثالث عن الاستصحاب، بناءً على كونه حجّة من باب الظنّ.

[٢] أي حين الشكّ في نسخ حكم من الأحكام العقائديّة.

[٣] أي لا يكون العقل دليلاً على حجّيّة الظنّ المذكور وإن كان باب العلم منسدّاً.

[٤] كلمة «إن» وصليّة.

[٥] إنّما قلنا بعدم حكم العقل على حجّية الظنّ المذكور حتّى في باب الانسداد؛ وذلك لأجل أنّ الاحتياط في المقام أمر ممكن، بمقتضى العلم الإجمالي بحقّية إحدى الشريعتين.

ومع إمكان الاحتياط لا تكون مقدّمات الانسداد تامّة، فلا يحكم العقل بحجّية الظنّ المطلق.

[٦] وإذا لم يكن الاحتياط ممكناً في مورد؛ لكونه حرجيّاً أو مخلّاً بالنظام، يكون العقل حاكماً بحجّيّة الظنّ فيه على تقدير تماميّة باقي مقدّمات انسداد العلم في الأُصول.

[٧] أي الدليل النقلي الدالّ على الاستصحاب لا يجدي في المقام، ولا يثبت حجّية عدم النسخ؛ إذ الدليل النقلي إمّا من الشريعة السابقة أو اللّاحقة، والمفروض أنّ كلتيهما مشكوكتان، فالمشكوك لا يكون دليلاً على المشكوك، وإلّا يلزم الدور.

[٨] من أنّ الاستصحاب لا يجري في الاعتقادات.

بعض أهل الكتاب ـ في مناظرة بعض الفضلاء السادة [١] ـ باستصحاب [٢] شرعه، ممّا لا وجه له [٣]. إلّا أن يريد [٤] جعل البيّنة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإمّا لإبطال [٥] دعوى المدّعى؛ بناءً على أنّ مدّعى الدين الجديد كمدّعى النبوّة يحتاج

---

[١] قيل هو السيّد باقر القزويني، وقيل: هو السيّد حسين القزويني، وقيل: هو السيّد محسن القزويني، وقيل: هو العلّامة بحر العلوم، وكانت المناظرة في بلدة من بلاد العراق المسمّاة بذي الكفل، ونحن كنّا في أيام تشرّفنا بزيارة مولانا الحسين عليه السلام مشياً نازلين في هذه البلدة.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «من تمسّك».

[٣] خبر لقوله: «إنّ ما يحكى» أي لا وجه للتمسّك بالاستصحاب؛ لما عرفت من عدم حجّية الاستصحاب في باب الاعتقادات.

[٤] أي لا يريد الكتابي بقوله: «إنّ المسلمين قائلون بنبوّة نبيّنا، فنحن وهم متّفقون على نبوّته في أوّل الأمر، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه»، إثبات حقّيّة دينه باستصحاب نبوّة موسى عليه السلام، بل يريد أن يقول: إنّ المسلمين لا بدّ لهم من إقامة البيّنة على نسخ الشرائع السابقة، وأمّا غيرهم فلا يحتاجون إليها؛ لكونهم منكرين لنبوّة نبي الإسلام، وإنّما المسلمون يدّعونها، فلا بدّ لهم من إقامة برهان عليها؛ لأنّ المنكر قوله موافق للأصل، والبيّنة على المدّعي، وهم المسلمون، والكتابي إنّما يريد جعل إقامة البرهان على المسلمين؛ لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه؛ إذ موقف المنكر أسهل من موقف المدّعي، فإنّ المدّعي هو الذي لا بدّ أن يكلّف نفسه لإقامة البرهان، والكتابي بهذا البيان أراد أن يستريح من مشقّة إقامة البرهان، لا أنّه أراد إثبات حقيقة نبوّة نبيّه بالاستصحاب، كما عرفت.

[٥] أي جعل البيّنة على المسلمين إنّما لغرض أن يثبت أنّهم هم المدّعون،

إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد، كالنبيّ الجديد، دليل قطعيّ على عدمه [١] بحكم العادة، بل العقل [٢]، فغرض الكتابي إثبات حقيقة دينه بأسهل الوجهين [٣].

ثمّ إنّه قد أُجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:

منها: ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له [٤]: وهو أنّا نؤمن ونعترف بنبوّة كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلك [٥].

وأن يبطل دعواهم بعدم إمكانهم إقامة البيّنة، فإنّ مجرّد عدم القدرة على جعل البيّنة في أمثال المقام يكفي لبطلان الدعوى.

[١] أي على عدم الدين الجديد.

[٢] إذ لو كان الدين الجديد حقّاً لكان واجباً على الله فتح باب إقامة البرهان لمدّعيه، ولم يكن مدّعيه عاجزاً، فمن عجزه ينكشف عند العقل بطلان دعوى الدين الجديد، وأنّ مدّعيه كاذب.

[٣] لأنّ إثبات الكتابي دينه إمّا بتكلّف إقامة الدليل، وإمّا بجعل البيّنة على المسلمين، والثاني أسهل من الأوّل. وملخّص الكلام: أنّ غرض الكتابي ليس التمسّك بالاستصحاب على إثبات دينه، بل غرضه مجرّد بيان أنّ نبوّة موسى متّفقة عليها بين الطرفين، والمسلمون يدّعون نبوّة نبيّهم، واليهودي منكر لها، فعلى المدّعي إقامة البيّنة، وأمّا المنكر فقوله موافق للأصل.

[٤] أي الكتابي. الحاكي المحقّق القمّي في القوانين ٢: ٧٠.

[٥] أي لم يقرّ بنبوّة نبيّنا. والحاصل: أنّ نبوّة كلّ موسى وعيسى ليست متّفقاً عليها بيننا وبين اليهود، بل التي هي متّفق عليها نبوّة كلّ عيسى وموسى، اللذين اعترفا بنبوّة نبيّنا، فبعد اعترافهما بها لا يشكّ في ارتفاع نبوّتهما،

وهذا [١] مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق. وهذا الجواب [٢] بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلى المسلمين نسخها [٣]. وأمّا ما ذكره الإمام عليه السلام فلعلّه أراد به [٤] غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق، وسيأتي ما يمكن أن يؤوّل [٥] به.

ونبوّة نبيّنا كي يحتاج إلى الاستصحاب. وأمّا نبوّة النبيّ الذي لم يعترف هو بنبوّة نبيّنا فليست لها حالة سابقة متيقّنة كي يجري الاستصحاب فيها، بل إنّا ننكر نبوّة ذلك الشخص، ولا نشكّ في عدم نبوّته.

[١] أي هذا الجواب الذي أجاب به بعض الفضلاء.

[٢] أي هذا الجواب المأخوذ من كلام الإمام عليه السلام.

[٣] أي على المسلمين إثبات نسخ نبوّة موسى بن عمران، أو عيسى بن مريم. وحاصل جواب الكتابي عن السيّد المناظر هو أنّ عيسى بن مريم هو المعهود الذي لا يخفى على أحد حاله وشخصه، وكذلك موسى بن عمران هو المعلوم الذي لا يشتبه على أحد من المسلمين، ولا على أحد من أهل الكتاب أنّه جاء بدين، وأرسله الله نبيّاً، وهذا القدر مسلّم بين الطرفين، ولا يتفاوت في ثبوت رسالة هذا الشخص وإتيانه بدين، بين أن يقول بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله أم لا، فنحن نقول: إنّ دين هذا الرجل المعهود رسالته باقٍ بحكم الاستصحاب، فعليكم إبطاله.

[٤] أي أراد عليه السلام بما ذكره خلاف ظاهر كلامه، وفهم الجاثليق مراده عليه السلام بقرينة حاليّة معلومة بينهما.

[٥] من التأويل، أي ما يمكن أن يؤوّل به كلام الإمام عليه السلام.

ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين [١] من أنّ استصحاب النبوّة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوّة، بناءً [٢] على أصل فاسد تقدّم حكايته عنه [٣]، وهو أنّ الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وبعده [٤] يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه. وقد أوضحنا فساده [٥] بما لا مزيد عليه.

---

[١] وهو المحقّق النراقي في المناهج. توضيح كلامه: أنّ النبوّة من المناصب المجعولة شرعاً، وهي لم تكن مجعولة في زمان، وإنّما صارت مجعولة بعده، ويشكّ في سعة الجعل وضيقه، ومقتضى استصحاب عدم الجعل الزائد ـ على المقدار المتيقّن ـ عدم ثبوت نبوّة موسى وعيسى في زمان الشكّ، وهو يعارض استصحاب المجعول ـ أي النبوّة ـ فإنّ استصحاب المجعول دائماً معارض مع استصحاب عدم جعل الزائد، إذن فاستصحاب الكتابي ساقط بالمعارضة، ولا يثبت به النبوّة.

[٢] أي ما ذكره النراقي مبنيّ على أساس فاسد.

[٣] أي عن بعض المعاصرين، وهو النراقي.

[٤] أي بعد القدر المتيقّن ـ أعني به زمان الشكّ ـ يعارض استصحاب وجود الحكم الشرعي استصحاب عدمه، وهو الذي قد عبّرنا عنه بتعارض استصحاب المجعول واستصحاب عدم جعل الزائد.

أقول: إنّ ما ذكره النراقي متين، ونحن أيضاً بنينا على ذلك، وأنكرنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية الإلهيّة، كما قد عرفت.

[٥] أي أوضحنا فساد الأصل الذي بنى عليه النراقي مذهبه بمقدار لا يمكن الايضاح أزيد ممّا أوضحناه، وقلنا إنّ استصحاب المجعول يجري، ولا يعارضه استصحاب العدم، فلاحظ.

ومنها: ما ذكره في القوانين ـ بانياً [١] له على ما تقدّم منه في الأمر الأوّل: من أنّ الاستصحاب [٢] مشروط بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردّد بين حيوانين مختلفين [٣] في الاستعداد، بعد انقضاء مدّة استعداد أقلّهما استعداداً [٤] ـ قال: إنّ موضوع الاستصحاب لا بدّ أن يكون متعيّناً [٥]

---

[١] أي بنى القمّي ما ذكره على ما تقدّم منه في الأمر الأوّل من التنبيهات، عند التعرّض للقسم الثاني من الاستصحاب الكلّي.

[٢] أي حجّيّة الاستصحاب مشروطة بإحراز أنّ المستصحب في حدّ نفسه قابل للبقاء، وله استعداد لذلك.

[٣] بأن لا يعلم أنّه فيل أو بقّ.

[٤] إذ يمكن أن يكون الحيوان المتيقّن وجوده هو أقلّهما استعداداً، ومع هذا الاحتمال لا يحرز استعداد الحيوان للبقاء ـ بعد انقضاء مدّة يعلم أنّه لو كان بقّاً لمات ـ كي يستصحب بقاء الحيوان الكلّي.

[٥] إذ لو لم يكن معيّناً، وكان مردّداً بين الطويل والقصير، لم يعلم أنّ المستصحب قابل للبقاء أم لا؟ ومع عدم إحراز استعداده للبقاء لا يجري الاستصحاب.

وبعبارة واضحة: أنّ الاستصحاب تابع لموضوعه، وما لم يتعيّن الموضوع لم يجرِ فيه الاستصحاب، كما أنّ وجود الموضوع شرط في الاستصحاب، كذلك تعيّنه وتشخّصه أيضاً شرط فيه.

والوجه في اعتبار تشخّصه هو أنّ الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد، فإن كان الموضوع جزئيّاً معيّناً ثبت بالاستصحاب بقاؤه إلى أقصى مدّة يمكن بقاؤه فيها، وإن كان كلّيّاً كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع، وتردّدنا بين كونه من نوع ما يتعيّش قليلاً، كالنمل أو كثيراً، كالفرس،

حتّى يجري [١] على منواله، ولم يتعيّن هنا [٢] إلّا النبوّة في الجملة [٣]، وهي كلّي من حيث إنّها قابلة للنبوّة إلى آخر الأبد [٤]، بأن يقول الله جلّ ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيّي، وصاحب ديني إلى آخر الأبد»؛ ولأن [٥] يكون إلى زمان محمّد صلى الله عليه وآله بأن يقول له: «أنت نبيّي ودينك باقٍ إلى زمن محمّد صلى الله عليه وآله»؛ ولأن يكون غير مغيّى بغاية [٦]، بأن يقول: «أنت نبيّي» بدون أحد القيدين [٧]، فعلى الخصم أن يثبت [٨]: إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد،

فلا يثبت بالاستصحاب إلّا بقاء الحيوان إلى مدّة يعيش فيها النمل.

[١] أي يجري استصحاب على منوال الموضوع -أي على مقدار استعداد الموضوع للبقاء-.

[٢] أي من باب نبوّة موسى أو عيسى إلّا النبوّة في الجملة.

[٣] أي مطلق النبوّة، وعلى نحو الموجبة الجزئيّة -المردّد بين الأُمور الثلاثة: النبوّة المطلقة، والنبوّة المقيّدة، والنبوّة غير المقيّدة بأحد القيدين -المسمّاة بالإطلاق المقسمي.

[٤] هذا أحد أفراد مطلق النبوّة.

[٥] أي لأن يكون نبيّاً إلى زمان محمّد صلى الله عليه وآله، وهذا أيضاً أحد أفراد مطلق النبوّة.

[٦] ولا يخفى أنّ هذه الأقسام الثلاثة إنّما تتصوّر بحسب مقام الإثبات، وأمّا بحسب المقام الثبوت، فالنبوّة إمّا مطلقة، أو مقيّدة بعد كون الاهمال محالاً في الواقعيّات.

[٧] وهما إلى آخر الأبد، وإلى زمان محمّد صلى الله عليه وآله.

[٨] مضارع باب الإفعال، أي على الخصم أن يثبت أنّ الله ذكر لموسى: أنت نبيّي إلى آخر الأبد.

أو الإطلاق [١]، ولا سبيل إلى الأوّل [٢]، مع أنّه [٣] يخرج عن الاستصحاب. ولا [٤] إلى الثاني؛ لأنّ [٥] الإطلاق في معنى القيد، فلا بدّ من إثباته. ومن المعلوم [٦]

---

[١] بأن يثبت أنّ الله قال: «أنت نبيّي» من دون ذكر غاية له، فإن ذكره على الإطلاق أيضاً في حكم التصريح بامتداد نبوّته إلى الأبد؛ لأنّ المطلقات في الشريعة يستفاد منها الاستمرار بحكم الاستقراء.

[٢] أي إثبات التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد.

[٣] أي مع إثبات التصريح بالامتداد لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لأنّ مع وجود الدليل لا يصل المجال إلى الأصل. والأصل أصيل حيث لا دليل.

[٤] أي لا سبيل إلى إثبات أنّ اللفظ الوارد لبيان النبوّة غير مقيّد بأحد القيدين كي يجري فيها الاستصحاب.

[٥] أي إنّما قلنا بعدم السبيل إلى إثبات الإطلاق. مع أنّ مقتضى أصالة عدم التقييد ثبوت الإطلاق في النبوّة؛ لأنّ الإطلاق هنا في معنى القيد، ولا يمكن إثبات أنّ الكلام الوارد في بيان النبوّة ورد لبيان النبوّة المطلقة حتّى يجري الاستصحاب فيه؛ لأنّ أصالة عدم التقييد لا تعيّن أنّ الكلام الوارد لبيان النبوّة يبيّن النبوّة المطلقة؛ لأنّ مرجعه إلى تعيين الحادث بالأصل. إذن كأنّ النبوّة المؤبّدة، والنبوّة المؤقّتة يحتاج إثباتها إلى دليل اجتهادي، كذلك إثبات إطلاق النبوّة المطلقة أيضاً يحتاج إلى دليل اجتهادي، وحيث إنّه مفقود في المقام، فلا يجري الاستصحاب.

وملخّص الكلام: كما أنّ المؤبّدة أو الموقّتة قيد للنبوّة، كذلك المطلقة قيد لها؛ لا أنّها عبارة عن لحاظ النبوّة عاريةً عن القيدين.

[٦] أي إذا لم يثبت الإطلاق لا يجري الاستصحاب؛ لأنّ المتيقّن ثبوته سابقاً هو

أنّ مطلق النبوّة [١] غير النبوّة المطلقة ،

مطلق النبوّة ، وهو لا يكفي للاستصحاب ؛ لأنّ دليل اعتبار الاستصحاب ـ وهو غلبة الظنّ ـ يختصّ بالأحكام الشرعية ـ فيما كان اللفظ الوارد لبيانها غير مقيّد بأحد القيدين ـ أي المؤبّد والموقّت ـ بأن كان مطلقاً ، فلا بدّ من إثبات كون الدليل الدالّ على المستصحب مطلقاً ، بأن يدلّ على ثبوت النبوّة مطلقاً كي يجري فيه الاستصحاب .

[١] توضيحه : أنّ المراد من مطلق النبوّة هي النبوّة في الجملة . أعني ما لم يثبت له قيد ، وهي ـ أي النبوّة في الجملة ـ شاملة للمقيّدة بآخر الأبد ، وإليها يرجع الإطلاق الراجع إلى العموم ، وللمقيّدة بمدّة معيّنة ، ولغير المقيّدة بأحد القيدين .

والحاصل : أنّ النبوّة في الجملة كلّي له أفراد ثلاثة : النبوّة المستدامة ، والمقيّدة بمدّة معيّنة ، وغير المقيّدة بأحد القيدين . وأمّا النبوّة المطلقة ، فهي ليست بكلّي ، بل هي قسم من النبوّة في الجملة .

إن شئت فقل : إنّ الإطلاق في مطلق النبوّة مقسمي ، والإطلاق في النبوّة المطلقة قسمي .

إذا عرفت أنّ مطلق النبوّة له أفراد ثلاثة مختلفة بحسب الاستعداد للبقاء ، وأنّه يغاير النبوّة المطلقة التي هي ليست بكلّي . فنقول : إنّ الذي هو قابل لجريان الاستصحاب فيه هو الثاني دون الأوّل ؛ لإحراز الاستعداد للبقاء في الثاني ، فإنّ النبوّة المطلقة قابلة للبقاء ، وأمّا النبوّة في الجملة فلا يحرز استعدادها للبقاء ، فلا يجوز استصحاب النبوّة المردّدة بين فردين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّة أقلّهما استعداداً ؛ إذ لو كانت النبوّة موقّتة لانقضت بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله .

والذي يمكن استصحابه هو الثاني [١] دون الأوّل؛ إذ الكلّي [٢] لا يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده [٣]، انتهى موضع الحاجة.

وفيه:

أوّلاً: ما تقدّم [٤]، من عدم توقّف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره [٥] من أنّ الإطلاق غير ثابت؛ لأنّه في معنى القيد غير صحيح [٦]؛ لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل [٧].

---

[١] أي النبوّة المطلقة دون الأوّل، أي دون مطلق النبوّة، فإنّه لا يمكن استصحابه.

[٢] أي إنّما قلنا بعدم جريان الاستصحاب في مطلق النبوّة، أعني بها النبوّة في الجملة؛ لما عرفت من أنّها كلّي له أفراد ثلاثة مختلفة الاستعداد بقاءً، والكلّي لا يمكن استصحابه إلّا بمقدار أقلّها استعداداً، فبعد مجيء نبيّنا ارتفع أحد أفراد الكلّي المذكور قطعاً، ومعه لا يحرز استعداد المستصحب الكلّي للبقاء، فمع عدم إحرازه لا يجري الاستصحاب.

[٣] أي أفراد الكلّي.

[٤] أي في الأمر الأوّل من التنبيهات: من أنّ جريان الاستصحاب غير متوقّف على إحراز استعداد المستصحب للبقاء، بل هو يجري حتّى مع الشكّ في استعداده للبقاء.

وملخّص الكلام: أنّ الاستصحاب يجري بلا فرق بين الشكّ في المقتضى وبين الشكّ في الرافع.

[٥] أي ما ذكره القمّي.

[٦] خبر لقوله: «إنّ ما ذكره».

[٧] لأنّ الإطلاق هنا معناه عدم التقييد، والأصل يثبته عند الشكّ فيه، فلا مانع

نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام [١]. والحاصل: أنّ هنا [٢] في الواقع وفي نفس الأمر [٣] نبوّة مستدامة إلى آخر

من جريان أصالة عدم التقييد، فالإطلاق بهذا المعنى موافق لأصالة الإطلاق.

[١] لأنّ أصالة الإطلاق تدلّ على التعرية عن القيد، ولا يستفاد منها أنّ اللفظ الوارد لإثبات النبوّة يدلّ على دوامها واستمرارها إلى آخر الأبد، وعلى تقدير دلالته عليه ينفي موضوع الاستصحاب؛ لأنّ مع قيام الامارة على دوام النبوّة لا مجال لاستصحابها، كما عرفت.

إن شئت فقل: إنّ أصالة الإطلاق تدلّ على عدم التقييد، والدوام قيد يكون مخالفاً لها.

[٢] أي في نبوّة أنبياء السابق.

[٣] وهو أيضاً بمعنى الواقع.

وملخّص كلام القمّي هو: جريان الاستصحاب في النبوّة المؤبّدة وفي النبوّة المطلقة، إلّا أنّهما تحتاجان إلى دليل في مقام الإثبات، بأن يقوم دليل على أنّ نبوّة موسى أو عيسى كانت مؤبّدة أو كانت مطلقة، والكتابي عاجز عن إثباته.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ كلامه تامّ في النبوّة المؤبّدة، فإنّها محتاجة إلى الإثبات، وأمّا النبوّة المطلقة فهي مقتضى أصالة الإطلاق.

أقول: إنّ ما ذكره ـ من أصالة الإطلاق ـ إنّما يجري فيما إذا كان الدليل الدالّ على النبوّة المطلقة دليلاً لفظيّاً، فيتمسك بإطلاقه لإثبات النبوّة المطلقة. وأمّا إذا ثبت النبوّة العارية عن القيد بدليل غير لفظي فلا مجال لأصالة الإطلاق.

أضف إليه: أنّه على تقدير جريانها فهي بنفسها تدلّ على بقاء النبوّة

الأبد، ونبوّة مغيّاة إلى وقت خاصّ [١]، ولا ثالث لهما في الواقع [٢]. فالنبوّة المطلقة ـ بمعنى غير المقيّدة [٣] ـ ومطلق النبوّة [٤] سيّان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت [٥]،

عند الشكّ في بقائها، ولا يحتاج إلى الاستصحاب. وملخّص جواب شيخنا الأعظم ﷺ عن القمّي هو أنّه: إن كان كلامه ناظراً إلى الواقع والثبوت فهو لا يخلو عن أمرين؛ لعدم تعقّل أمر ثالث بالنسبة إليه؛ ضرورة استحالة الاهمال بالنسبة إلى الواقع، فالأمر بالنظر إلى الواقع دائماً مردّد بين الموقّت والدائم.

وإن كان كلامه ناظراً إلى عالم البيان والإثبات، ففيه: أنّ التثليث وإن كان صحيحاً بالنسبة إليه إلّا أنّه لا يتمّ القول بعدم إمكان إثبات الإطلاق ـ الذي هو عبارة عن عدم التقييد ـ بأصالة الإطلاق، فيثبت بها إطلاق الكلام الصادر لإثبات النبوّة، وعدم تقييده بالدوام، ولا بالموقّت، فإذا ثبت إطلاق النبوّة يجري الاستصحاب فيها عند الشكّ في نسخها.

[١] كمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله.

[٢] بأن لا تكون مؤبّدة ولا موقّتة.

[٣] التي هي من أقسام مطلق النبوّة، أي النبوّة في الجملة.

[٤] الذي هو مقسم للأقسام الثلاثة المتقدّمة في كلام القمّي.

[٥] أي كما أنّ مطلق النبوّة يتردّد أمرها بين الاستمرار والتوقيت ـ لأنّها إن كانت في ضمن فردها الموقّت فقد انقضت بانقضاء فردها الموقّت، كذلك النبوّة المطلقة بالمعنى المذكور يتردّد أمرها بين الاستمرار والتوقيت بانقضاء فردها الموقّت ـ، في مقام الثبوت والواقع؛ إذ كما يحتمل أن تكون مستمرة كذلك يحتمل أن تكون مقيّدة، ولا ثالث لهما في البين، فلا وجه للتفصيل بينهما.

فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما [١] دون الآخر، إلّا أن يريد [٢] ـ بقرينة ما ذكره بعد ذلك [٣]، من [٤] أنّ المراد من مطلقات كلّ شريعة بحكم الاستقراء الدوام [٥] والاستمرار إلى أن يثبت الرافع ـ أنّ [٦] المطلق في حكم الاستمرار،

---

[١] أي على النبوّة المطلقة دون الأُخرى، وهي النبوّة في الجملة المسمّاة بمطلق النبوّة؛ إذ بعد كون الأمر فيهما مردّداً بين الدوام والتوقيت بالنظر إلى الواقع دائماً لا يرجع التفصيل المذكور إلى محصّل.

[٢] أي إلّا أن يريد القمّي من التفصيل بين مطلق النبوّة وبين النبوّة المطلقة بعدم جريان الاستصحاب في الأوّل وبجريان الاستصحاب في الثاني...

[٣] أي بعد ذكر إجراء الاستصحاب في النبوّة المطلقة، وعدم إجرائه في مطلق النبوّة.

[٤] بيان لقوله: «ما ذكره بقرينة».

[٥] خبر لقوله: «من أنّ المراد»، أي المقصود من المطلقات ليس عدم التقييد كي يثبت بالأصل، بل المراد منها هو الدوام.

[٦] الجملة المذكورة مؤوّلة بالمصدر، كي يكون مفعولاً لقوله: «أن يريد»، أي إلّا أن يريد القمّي أنّ المطلق في حكم الاستمرار، فالنبوّة المطلقة هي النبوّة التي ثبت استمرارها إلى الأبد في حدّ نفسها، فالشكّ في بقائها شكّ في وجود الرافع، لا في وجود المقتضي. وأمّا مطلق النبوّة فالشكّ في بقائه شكّ في وجود المقتضي، فلا يجري الاستصحاب فيه. والقمّي في الحقيقة مفصّل بين الشكّ في وجود المقتضي، ويقول بعدم جريان الاستصحاب فيه، وبين الشكّ في وجود الرافع، فيقول بجريان الاستصحاب فيه، وعلى هذا يكون ما ذكره القمّي من التفصيل موافقاً لما تقدّم من الشيخ من التفصيل.

فالشكّ فيه [١] شكّ في الرافع [٢]، بخلاف مطلق النبوّة، فإنّ استعداده غير محرز عند الشكّ [٣]، فهو [٤] من قبيل الحيوان المردّد بين مختلفي الاستعداد [٥].

وثالثاً: أنّ ما ذكره [٦] منقوض [٧] بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة؛

---

[١] أي في المطلق، يعني به النبوّة المطلقة.

[٢] إذ بعد إحراز الاستمرار في النبوّة واستعدادها للبقاء بحكم الاستقراء يكون الشكّ في بقائها من جهة الشكّ في وجود الرافع.

[٣] لما عرفت من أنّه كلّي له أفراد ثلاثة مختلفة الاستعداد، فبعد انقضاء أحد أفراده يكون الشكّ فيه شكّاً في استعداده للبقاء، والقدر المحرز استعداده للبقاء مدّة استعداد أقلّ أفراده للبقاء، وأمّا أزيد منها فيكون الشكّ فيه شكّاً في استعداده للبقاء.

[٤] أي مطلق النبوّة.

[٥] كما لا يجوز الاستصحاب في الحيوان المردّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّة استعداد أقلّهما استعداداً؛ كما إذا كان الحيوان في الدار مردّداً بين الفيل والبقّ، فلا يجوز الاستصحاب بعد انقضاء مدّة لا يمكن أن يعيش البقّ فيها، كما إذا انقضى سنة، كذلك لا يجوز الاستصحاب في مطلق النبوّة بعد مجيء نبيّنا.

[٦] من اشتراط تعيّن المستصحب حتّى يجري الاستصحاب على مقدار استعداده.

[٧] توضيح النقض: أنّ الأحكام الشرعيّة فيما لم يعلم تقيّده بغاية معيّنة ولا إلى آخر الأبد، كلّيات قابلة للبقاء إلى آخر الأبد، وللبقاء إلى زمان معيّن، فلو كان ترديد الكلّي بين فردين أحدهما أقلّ استعداداً موجباً لعدم جريان

لجريان ما ذكر [١] في كثير منها، بل [٢] في أكثرها. وقد تفطن [٣] لورود هذا عليه، ودفعه [٤] بما لا يندفع، فقال [٥]: إنّ التتبّع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة ـ في غير [٦] ما ثبت في الشرع له حدّ ـ ليست [٧] بآنيّة، ولا محدودة إلى حدّ معيّن،

الاستصحاب فيه، لكان موجباً لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة أيضاً؛ لأنّ ملاك المنع المذكور بعينه موجود في الأحكام الشرعيّة أيضاً.

[١] من المنع لجريان الاستصحاب في نبوّة الأنبياء السابقة في كثير من الأحكام الشرعيّة، فإنّ كثيراً ما لا يكون استعدادها للبقاء محرزاً؛ إذ هي أيضاً فيما لم يكن دليل على استمراره إلى الأبد كلّيّة مردّدة في ضمن ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع.

[٢] ولا يخفى أنّه ترقّى من القوي إلى الضعيف، فإنّ معنى جريان ما ذكر في أكثر الأحكام عدم جريانه في كثير من الأحكام، بخلاف جريانه في كثير من الأحكام، فإنّ معناه عدم جريانه في قليل من الأحكام.

[٣] أي أنّ القمّي كان متوجّهاً بورود الإشكال النقضي عليه.

[٤] بصيغة الماضي، أي رفع النقض المذكور بجواب لا يندفع النقض به، فإنّ جوابه عن النقض غير تامّ.

[٥] أي قال القمّي في مقام دفع الإشكال.

[٦] أي الأحكام الشرعيّة التي لم تكن موقّتة بوقت خاصّ.

[٧] خبر لقوله: «بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة...»، أي قد ثبت بالاستقراء أنّ الأحكام الشرعيّة ليست بآنيّة الوجود بأن توجد وتنعدم فوراً، وكذا لا تكون محدودة بحدّ معيّن.

وأنّ [١] الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإنّ من تتبّع أكثر الموارد واستقرأها يحصل [٢] الظنّ القوي بأنّ مراده [٣] من تلك المطلقات هو الاستمرار، ويظهر من الخارج [٤] أنّه [٥] أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي، انتهى.

ولا يخفى ما فيه [٦]: أمّا أوّلاً: فلأنّ مورد النقض [٧] لا يختصّ بما شكّ

---

[١] أي الشارع اكتفى في حكمه بالأحكام المستمرّة بذكر المطلقات، فإنّ مطلقاته أُريد منها الاستمرار لا عدم القيد.

[٢] من باب التفعيل.

[٣] أي مراد الشارع من المطلقات الواردة في كلامه هو استمرار الحكم.

[٤] أي من دليل خارجي.

[٥] أي الشارع أراد الاستمرار من مطلقاته، فإنّ الدليل الدالّ على حدوث الطهارة بالوضوء يراد منه استمرار الطهارة إلى حدوث رافع من البول وغيره، فإنّ هذا رافع نقلي، أي يستفاد رافعيّته من النقل، والرافع العقلي كالموت.

[٦] أي لا يخفى ما في جوابه عن النقض الوارد عليه.

[٧] أي النقض الوارد على القمّي ـ وهو أنّه لو كان الشكّ في المقتضي والاستعداد مانعاً عن جريان الاستصحاب لكان مانعاً من جريانه في الأحكام الشرعيّة أيضاً، فإنّ الشكّ فيها غالباً شكّ في المقتضي ـ لا يكون مختصّاً بالأحكام الكلّيّة كي يجيب القمّي عنه: بأنّ الاستقراء أثبت أنّ الشارع أراد الاستمرار من مطلقاته الواردة في كلامه فيما لم يكن كلامه دالّاً على كون الحكم آنيّاً أو محدوداً بحدّ خاصّ، بل يجري في الشبهات الموضوعيّة أيضاً، كما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم لأجل تبدّل ما يحتمل دخالته في بقاء الحكم، كعنوان التغيّر المحتمل دخالته في النجاسة إذا تبدّل وزال، فإنّه يستصحب

في رفع الحكم الشرعي الكلّي، بل قد يكون الشكّ لتبدّل ما يحتمل مدخليّته في بقاء الحكم، كتغيّر [١] الماء للنجاسة.

وأمّا ثانياً [٢]: فلأنّ الشكّ في رفع الحكم الشرعي إنّما هو بحسب ظاهر

نجاسة الماء الزائل عنه التغيير بالنجاسة مع الشكّ في استعداد الماء المتغيّر للنجاسة، فالشكّ في استعداد المستصحب للبقاء لا يكون نافعاً في هذا المورد.

[١] فإنّ عنوان التغيّر يحتمل دخالته في النجاسة، فبعد زواله يشكّ في بقاء النجاسة.

مخلّص الكلام: إنّ ما ذكره القمّي ـ من أنّ الاستقراء يوجب الاطمئنان بأنّ المطلقات الصادرة من الشارع تفيد الاستمرار ـ إنّما يتمّ لو شكّ في البقاء لأجل الشكّ في الاستعداد للبقاء، ومورده هي الأحكام الشرعيّة، كجواز الرجوع في الهبة بعد التصرّف غير المغيّر في العين الموهوبة، وأمّا لو كان الشكّ في البقاء لأجل الشكّ في بقاء الموضوع فلا يتمّ ما ذكره؛ لعدم حصول الاطمئنان في مثله، كما إذا شكّ في جواز التقليد لأجل الشكّ في بقاء حياة المجتهد، فإنّ الشكّ فيه ليس من جهة احتمال كون الحكم آنيّاً جعله أو موقّتاً، حتّى يقال: إنّه يحكم بالاستمرار بمقتضى الاطمئنان الحاصل من الاستقراء في خطابات الشارع، بل الشكّ فيه من جهة الشبهة الموضوعيّة. إذن فما ذكره القمّي من الجواب على تقدير تماميّته أخصّ من المدّعى.

[٢] ملخّصه: سلّمنا أنّ مطلقات الشارع تفيد استمرار الأحكام ودوامها، والشكّ في رفع الأحكام شكّ في الرافع، لكن يكون شكّاً في الرافع صورة وبحسب ظاهر الدليل الدالّ على الاستمرار، وامّا بحسب الواقع فالشكّ في بقاء الأحكام يرجع إلى الشكّ في استعدادها للبقاء، واستعدادها للبقاء بحسب

دليله الظاهر في الاستمرار ـ بنفسه أو بمعونة القرائن [١] مثل الاستقراء الذي ذكره [٢] في المطلقات ـ لكن الحكم الشرعي الكلّي في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام [٣] استعداده، حتّى في النسخ [٤]،

لسان الدليل لا يكون دليلاً على استعدادها للبقاء ثبوتاً.

وبعبارة واضحة: أنّ الشكّ في الرافع إنّما يطلق بحسب لسان الدليل، فإنّ إطلاق الشكّ في الرافع في الأحكام الشرعيّة صوريّ، وإلّا فالشكّ فيها دائماً شكّ في المقتضى واستعدادها للبقاء.

[١] أي بحسب ظاهر الدليل الذي هو ظاهر في الاستمرار بمعونة القرائن، كالاستقراء، فإنّه يوجب ظهور الإطلاقات الصادرة من الشارع في الاستمرار.

[٢] أي ذكر القمّي الاستقراء قرينة على ظهور المطلقات الصادرة من الشارع في الاستمرار.

[٣] أي بانقضاء استعداده، أي الحكم الشرعي الكلّي في الحقيقة والواقع يرتفع بانقضاء استعداده للبقاء، ولا يكون ارتفاعه لأجل وجود الرافع بعد استعداده للبقاء، فإنّ صدور الحدث وإن كان رافعاً للطهارة بحسب ظاهر الدليل، ولكن بحسب الواقع يكون أمد الطهارة منقضياً عند صدور الحدث، فهو كاشف عن انقضاء استعدادها للبقاء، لا أنّه يرفعها مع استعدادها للبقاء، فإذن يكون الشكّ في وجود الرافع شكّاً في وجود الاستعداد للمستصحب، ومع ذلك يجري الاستصحاب فيه.

[٤] أي حتّى في النسخ، أيضاً يرتفع الحكم بانقضاء استعداده للبقاء، فإنّ الحكم بعد ورود الناسخ عليه لا استعداد له للبقاء؛ لما قد حقّق في محلّه من أنّ النسخ انتهاء أمد الحكم، وليس معناه رفع الحكم الثابت، إذن فيرجع الشكّ في النسخ إلى الشكّ في استعداد الحكم للبقاء.

فضلاً عن [١] نحو الخيار المردّد بين كونه على الفور والتراخي، والنسخ [٢] أيضاً رفع صوريّ، وحقيقته [٣] انتهاء استعداد الحكم، فالشكّ في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده [٤]،

---

[١] أي إذا كان الشكّ في النسخ شكّاً في استعداد الحكم للبقاء، مع أنّ ظاهره رفع الحكم الثابت، فيكون الشكّ في بقاء مثل الخيار ـ الذي لا يعلم بأنّه فوري أو على التراخيّ بعد عدم الأخذ به فوراً شكّاً في استعداده للبقاء بالأولويّة؛ لأنّ ظاهر الأدلّة الأوّلية هو استمرار الأحكام، ومع ذلك يكون الشكّ في النسخ شكّاً في الاستعداد للبقاء، وليست أدلّة الخيار ظاهرة في التراخي، فالشكّ في بقائه ـ بعد عدم الأخذ بالخيار فوراً ـ يكون شكّاً في الاستعداد بالأولويّة.

[٢] أي كما أنّ رفع الحكم الشرعي بسبب غير النسخ صوري، كذلك رفع الحكم في النسخ صوري.

[٣] أي حقيقة النسخ انتهاء أمد الحكم؛ إذ لو كان معناه الرفع واقعاً فهو يستلزم الندم أو الجهل، وكلاهما مستحيلان.

[٤] أي كما يكون الشكّ في بقاء الحيوان الذي يتردّد أمره بين الفرد الطويل عمره وبين الفرد القصير عمره من قبيل الشكّ في المقتضى، فلا يجري الاستصحاب فيه كذلك الشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً يكون من هذا القبيل، فلا يجري الاستصحاب فيه. **والحاصل:** أنّ ما ذكره القمّي ـ من أنّ جريان الاستصحاب يكون مختصّاً بما إذا أحرز استعداد المستصحب للبقاء ـ مستلزم لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة أصلاً؛ إذ يكون الشكّ في بقاء الأحكام الكلّيّة دائماً من جهة الشكّ في استعدادها للبقاء، وهو ﷺ لا يلتزم بذلك، فهذا يكشف عن بطلان ما ذهب إليه.

وأمّا ثالثاً [١]: فلأنّ ما ذكره ـ من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق ـ لو تمّ، يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسّك بالاستصحاب، فإنّ التحقيق: أنّ الشكّ في نفس الحكم [٢] المدلول عليه بدليل ظاهر [٣] ـ في نفسه أو بمعونة دليل خارجي ـ في الاستمرار [٤]، ليس [٥] مورداً للاستصحاب، لوجود [٦] الدليل الاجتهادي في مورد الشكّ، وهو ظنّ الاستمرار [٧]. نعم، هو [٨] من قبيل استصحاب حكم العامّ إلى أن يرد المخصّص،

---

[١] ملخّصه: أنّه لو تمّ ما ذكره وثبت بالاستقراء أنّ المطلقات في كلام الشارع تفيد الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق، فهذا الظنّ المستفاد من الإطلاق دليل اجتهادي يدلّ على استمرار الحكم، ومع وجوده لا يصل المجال إلى الاستصحاب؛ لأنّه أصيل حيث لا دليل.

[٢] أي في نفس الحكم الذي دلّ عليه دليل ظاهر في الاستمرار بنفسه، أو بقرينة خارجيّة، كالاستقراء.

[٣] صفة لقوله: «بدليل».

[٤] الجار متعلّق بقوله: «ظاهر».

[٥] خبر لقوله: «إنّ الشكّ».

[٦] أي إنّما قلنا إنّه ليس الشكّ في بقاء الحكم المذكور مورداً للاستصحاب؛ لوجود الدليل الاجتهادي...

[٧] ومع وجود قيام الظنّ المعتبر على استمرار الحكم لا يصل المجال إلى الاستصحاب، إذ الاستصحاب لا يكون حجّة مع وجود الظنّ المعتبر.

[٨] أي الاستصحاب الجاري في مورد الشكّ في بقاء الحكم الذي قام ظاهر الدليل على استمراره من قبيل استصحاب حكم العامّ عند الشكّ في تخصيصه إلى أن يرد المخصّص، وهو يرجع إلى أصالة العموم التي هي من الأُصول اللفظيّة.

وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي [١]، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه [٢] أورد على ما ذكره ـ من اقتضاء التتبّع بغلبة الاستمرار فيما ظاهره الإطلاق ـ بأنّ [٣] النبوّة أيضاً من تلك الأحكام. ثمّ أجاب [٤]: بأنّ غالب النبوّات محدودة، والذي ثبت علينا استمراره نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله.

ولا يخفى ما في هذا الجواب [٥]:

أمّا أوّلاً: فلأنّ نسخ أكثر النبوّات لا يستلزم تحديدها [٦]، فللخصم أن

---

[١] لأنّ المستصحب هو عموم العامّ، لا الحكم الشرعي، مضافاً إليه أنّه من الأُصول اللفظيّة، كما عرفت.

[٢] أي القمّي قدس سره قد أورد على ما ذكره من أنّ الغالب بحكم الاستقراء والتتبّع إرادة الاستمرار من الأدلّة التي ظاهرها الإطلاق.

[٣] الجار متعلّق بقوله: «أورد» حاصل إيراده على ما ذكره: بأنّ النبوّة أيضاً من تلك الأحكام المطلقة، فلو كانت المطلقات ظاهرة في الاستمرار ـ بقرينة غلبة إرادة الاستمرار من المطلقات ـ لكانت النبوّة أيضاً ظاهرة في الاستمرار؛ لأنّها من مصاديق المطلقات التي يظنّ باستمرارها بقرينة غلبة إرادة الاستمرار من المطلقات.

[٤] أي أجاب القمّي قدس سره. وملخّصه: أنّا لا نسلّم كون النبوّة من الأحكام المطلقة؛ إذ غالب النبوّات محدودة بحدّ خاصّ، إذن فلا يمكن قياس النبوّة بالأحكام المطلقة.

[٥] الصادر من القمّي.

[٦] أي تحديد النبوّات. وملخّص الجواب: أنّ غلبة النسخ لا تستلزم التحديد في النبوّات، بل هي باقية على ظهورها في الاستمرار، وخرج منه بالنسخ ما خرج وبقي الباقي على ظهوره في الاستمرار.

يدّعي ظهور أدلّتها [١] في أنفسها أو بمعونة الاستقراء في [٢] الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ [٣]، وبقي ما لم يثبت نسخه. وأمّا ثانياً: فلأنّ غلبة التحديد في النبوّات غير مجدية [٤]؛ للقطع بكون إحديها [٥] مستمرّة،

---

[١] أي أدلّة النبوّات بنفسها أو بمعونة القرينة، وهي الاستقراء، ظاهرة في الاستمرار.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «ظهور». أي أدلّة النبوّات ظاهرة في الاستمرار.

[٣] أي قد خرج من ظهور أدلّة النبوّات ما خرج بالنسخ، وبقي الباقي في ظهوره في الاستمرار. فلا يدلّ ورود التحديد والنسخ في النبوّات على تحديدها.

[٤] أي لا توجب الظنّ بلحوق الفرد المشكوك بالأعمّ الأغلب.

[٥] أي إحدى النبوّات استمرارها محلّ وفاق بين الكلّ، وإنّ الخلاف في تعيينها بأنّها نبوّة عيسى أو موسى عليهما السلام أو نبيّنا صلى الله عليه وآله.

وملخّص إشكاله الثاني على جواب القمّي هو: إنّا لو أغمضنا عن الإشكال الأوّل، وسلّمنا غلبة التحديد في النبوّات، إلّا أنّا نقول: إنّ كون النبوّات محدودةً غالباً، لا يثبت كون المشكوك أيضاً محدوداً، والغلبة الموجودة لا توجب الظنّ بلحوق الفرد المشكوك بالأفراد الغالبة في التحديد؛ لأنّها إنّما توجب ذلك فيما إذا كان هنا أفراد غالبة، وفرد نادر، وفرد ثالث مشكوك اللحوق بالغالب أو النادر، كما إذا كان أغلب أهل السوق من المسلمين، والنادر منهم من الكفّار، فشكّ في رجل في أنّه من المسلمين أو من الكفّار، فالغلبة توجب الظنّ بلحوقه بالمسلمين، وما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ المفروض أنّ هنا في الواقع أفراداً غالبة، وهي النبوّات المحدودة وفرداً نادراً، وهي النبوّة المستمرّة، ووقعت الشبهة في أنّ نبوّة موسى أو عيسى عليهما السلام هو الفرد النادر بالخصوص، أو هي من الأفراد الغالبة، والنادر هي نبوّة صاحب الشريعة الغرّاء والطريقة البيضاء، ولا ريب أنّ غلبة التحديد في النبوّات

فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر [١]، بل يشكّ في أنّه [٢] الفرد النادر أو النادر غيره،

لا تثبت أنّ المشكوك فيها من الأفراد الغالبة، وأنّ الفرد النادر غيرها. ولتوضيح المطلب نأخذ مثالاً، وهو: إذا علم بوجود شياه سوداء، مثلاً، في قطيع غنم أبيض، فمرّ القطيع على شخص في ليلة ظلماء واحداً بعد واحدا إلى أن يبقى منه ما يحتمل كونه آخر الشياه، فلا يمكن حصول الظنّ حينئذٍ بعد العلم بكون ما مرّ من الشياه كلّها بيضاء بكونه أيضاً أبيض بملاحظة غلبة البياض في القطيع، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلاحظ.

[١] أي ليست النبوّة التي وقع الكلام في استمرارها أمراً ثالثاً مردّداً بين أن يلحق بالغالب أو النادر، كي يقال: إنّه يحكم بالغالب بمقتضى قاعدة أنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، كما كان الأمر كذلك في قاعدة السوق، فإنّ المشكوك فيها رجل ثالث مردّد بين أن يلحق بأغلب أفراد السوق، وهم أهل الإسلام، وبين أن يلحق بالنادر منهم، وهم الكفّار، ففي مثل المقام يلحق الشيء بالأفراد الغالبة، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، كما سيأتي.

[٢] أي يشكّ في أنّ ما وقع الكلام في استمرار نبوّته هو الفرد النادر، فنبوّة موسى، مثلاً، هل هي الفرد النادر ـ أعني به النبوّة المستمرّة ـ أو أنّ الفرد النادر ـ أعني النبوّة المستمرّة ـ غير ما هو محلّ الكلام. وملخّص الكلام: ليس ما يشكّ في استمراره فرداً ثالثاً في مقابل الأفراد الغالبة والأفراد النادرة، كي يلحق بالأفراد الغالبة، بل يتردّد أمره بين لحوقه بالأفراد الغالبة بأن يكون من قبيل النبوّات المحدودة أو أن يكون عين النبوّة المستمرّة؛ إذ المفروض أنّ النبوّة المستمرّة هي نبوّة أحد الأنبياء، وهي ناسخة للكلّ، وليس لها أفراد كي لا ندري بأنّ المشكوك من أيّ الأفراد، بل لا ندري أنّ المشكوك هل يلحق بالغالب أو عين النادر، فقاعدة الإلحاق بالغلبة على تقدير تماميّتها في حدّ

فيكون [١] هذا ملحقاً بالغالب. والحاصل: أنّ هنا [٢] أفراداً غالبة [٣] وفرداً نادراً [٤]، وليس هنا [٥] مشكوك قابل اللحوق بأحدهما، بل الأمر [٦] يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير [٧] النادر، أو ما قبله [٨] الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه [٩] كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

نفسها لا تجري في مثل المقام.

[١] هذا الفعل منصوب بعد الفاء، ويكون جواب النفي في قوله: «فليس ما وقع الكلام...» لا أنّه مرفوع معطوف على قوله: «يشكّ»، أي ليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردّد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر كي يكون هذا الفرد المردّد ملحقاً بالغالب بحكم الغلبة.

[٢] أي في باب النبوّة.

[٣] وهي النبوّات المحدودة.

[٤] وهي النبوّة المستمرّة.

[٥] أي ليست في باب النبوّة نبوّة مردّدة بين أن تلحق بالنبوّات المحدودة التي هي أفراد غالبة، وبين أن تلحق بالنبوّة المستمرّة التي هي فرد نادر، كي يقال: إنّها تلحق بالنبوّة المحدودة من حيث إنّ الشيء المشكوك يلحق بالأعمّ الأغلب بحكم الغلبة المذكورة.

[٦] أي بل في المقام أفراد غالبة، وهي النبوّات المحدودة، وفرد نادر وهي النبوّة المستمرّة، ولا يعلم أنّ هذا الفرد المتنازع فيه هو الفرد النادر، أو من أفراد الغالب.

[٧] أي أخير ذكره، وهو إشارة إلى قوله: «فرداً نادراً».

[٨] أي ما قبل الأخير النادر، وهو إشارة إلى قوله: أفراد غالبة.

[٩] أي قد يثبت بأصالة عدم وجود فرد آخر غير هذا الفرد المشكوك أنّ هذا الفرد

ثمّ أورد [١] ﷺ على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة. وأجاب: بأنّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيّنا ﷺ لا ينفعهم [٢]، وربّما يورد عليه [٣]: أنّ الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة [٤]

المتنازع فيه هو الفرد النادر المغاير لسائر الأفراد.

وتوضيحه: إذا شككنا في نبوّة نبيّ في أنّها هي الفرد النادر، وهو النبوّة المستمرّة، أو أنّها من الأفراد الغالبة، ولو كانت من الأفراد الغالبة فلها أفراد أُخر، بخلاف ما لو كانت هو الفرد النادر، فليس له فرد آخر غير نفسه، فمرجع الشكّ في أنّها من الأفراد الغالبة أو هي الفرد النادر إلى أنّ لها فرداً غير هذا الفرد الموجود أم لا؟ فبأصالة عدم فرد آخر لها يثبت أنّ المشكوك هو النادر المغاير لسائر الأفراد.

[١] لما أجاب القمّي عن استصحاب النبوّات بأنّ الغالب تحديدها، فمعه لا يجري الاستصحاب، بل يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب أورد على نفسه بأنّ تحديد النبوّات يوجب عدم جريان الاستصحاب فيها لكن لا يمنع من جريان الاستصحاب في نفس الأحكام المطلقة الثابتة للشرائع السابقة، فيجري الاستصحاب فيها من دون حاجة إلى جريان الاستصحاب في النبوّة السابقة؛ إذ لا معنى لبقاء الشريعة السابقة مع عدم بقاء نبوّة النبيّ السابق.

[٢] إذ يعلم من اقتران الأحكام ببشارة مجيء نبيّنا ﷺ أنّ أحكامهم محدودة، وليست بمطلقة كي يجري فيها الاستصحاب.

[٣] أي على القمّي.

[٤] أي لا يسلّم اقتران أحكامهم ببشارة نبيّنا ﷺ حتّى تكون البشارة المذكورة موجبة لتحديد أحكامهم، ومانعة من جريان الاستصحاب فيها.

حتّى يضرّه [١] في التمسّك بالاستصحاب ولا ينفعه [٢]، ويمكن توجيه كلامه [٣]: بأنّ المراد أنّه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضيّة نبوّته مهملة غير دالّة إلّا على مطلق النبوّة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيّة تلك الأحكام لمدّة النبوّة، فإنّها [٤] تصير أيضاً حينئذٍ مهملة.

---

[١] أي حتّى يضر الكتابي اقتران أحكامه بالبشارة بأن يكون مانعاً من الإطلاق، ومن جريان الاستصحاب.

[٢] أي حتّى لا ينفع الكتابي إطلاق أحكامهم في جريان الاستصحاب.

[٣] أي توجيه جواب القمّي عن الإيراد على نفسه. وملخّصه: أنّه ليس مراد القمّي ممّا ذكره ـ من اقتران إطلاق الأحكام بالبشارة ـ هو تحقّق تقارن أحكامهم بالبشارة الذي هو مانع من استصحاب الأحكام؛ لأنّه لا يجوز الاستصحاب بعد مجيء من يدّعي كونه المبشّر بنبوّته حتّى يرد عليه بأنّ الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة كي تكون مانعة من جريان الاستصحاب، بل مراده أنّه كما أنّ إطلاق أدلّة الأحكام لا تنفع على تقدير اقترانها بالبشارة في حصول الظنّ بالاستمرار في زمان الشكّ، كذلك إطلاق أدلّة النبوّة لا ينفع في حصول الظنّ المذكور بعد فرض إهمال دليل ثبوت النبوّة، وعدم ثبوت إطلاقه؛ للعلم بتبعيّة الأحكام لتلك النبوّة، ومقتضى تبعيّة تلك الأحكام للنبوّة سراية الاهمال في دليل النبوّة إلى الإطلاق في أدلّة الأحكام؛ لأنّ الظنّ بالمسبّب مع عدم الظنّ بالسبب ممّا لا معنى له.

[٤] أي الأحكام أيضاً حين كون النبوّة مهملة تكون مهملة؛ لأنّها تابعة للنبوّة، فبعد كون الأصل مهملاً، فلا بدّ أن يكون الفرع أيضاً كذلك.

وملخّص التوجيه: هو أنّه يمكن منع جريان الاستصحاب في الأحكام السابقة حتّى مع القول بعدم تسليم اقتران أحكامهم بالبشارة؛ لأنّ الأحكام

ثمّ إنّه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور [١] بوجوه:

الأوّل: أنّ المقصود من التمسّك به [٢]: إن كان الاقتناع به [٣] في العمل عند الشكّ، فهو [٤] ـ مع مخالفته للمحكي عنه من قوله: «فعليكم كذا وكذا»

تابعة للنبوّة في الاهمال والإجمال، فمع كون النبوّة دائراً أمرها بين ما هو مستمرّ إلى الأبد وبين ما هو محدود بحدّ خاصّ، فلا يجري الاستصحاب فيها فلا يكون جارياً حتّى في الأحكام التي هي تابعة لها في الإجمال والاهمال.

[١] أي عن الاستصحاب الجاري في النبوّة السابقة.

[٢] أي بالاستصحاب.

[٣] أي إن كان مقصود الكتابي الاكتفاء بالاستصحاب في عمل نفسه عند الشكّ في بقاء النبوّة.

توضيحه: أنّ الدليل كما قيل إمّا إقناعيّ أو إسكاتي، أو إثباتي، أو إرشادي. والأوّل: ما يستدلّ به المستدلّ لإثبات عمل نفسه، وإن لم يكن بعض مقدّماته مسلّماً عند الخصم.

والثاني: ما اشتمل على مسلّمات الخصم، فيلزم بها الخصم بقبول المدّعى؛ لكونه مسلّماً عند الخصم، وإن لم تكن من المسلّمات عند المستدلّ، وقد يطلق عليه الدليل الإلزامي.

والثالث: ما يؤتى به لإثبات المطلوب، والدليل الذي أتى به لإثبات مطلوبه يكون مقبولاً عند الطرفين، وقد يطلق عليه الدليل البرهاني.

والرابع: ما يراد به إرشاد الغير وتعليمه لكيفيّة الاستدلال، كالأخبار المتضمّنة لاستدلال الأئمّة عليهم السلام بالآيات، وهي كثيرة.

[٤] أي الاقناع مع مخالفته لما حكي عن الكتابي، حيث قال للسيّد المناظر:

فإنّه [١] ظاهر في أنّ غرضه [٢] الاسكات والإلزام ـ فاسد [٣] جدّاً؛ لأنّ العمل به [٤] على تقدير تسليم جوازه [٥] غير جايز إلّا بعد الفحص والبحث، وحينئذٍ [٦] يحصل العلم بأحد الطرفين [٧] بناءً [٨] على ما ثبت:

«فعليكم إثبات نبوّة نبيّكم»، فإنّ الظاهر من هذه الجملة أنّ مقصود الكتابي ليس قناعته في مقام عمل نفسه بالاستصحاب، بل غرضه اسكات السيّد المناظر.

[١] أي قول الكتابي.

[٢] أي غرض الكتابي من التمسّك بالاستصحاب إسكات السيّد المناظر، والغلبة عليه.

[٣] خبر لقوله: «فهو» ومن هنا شرع في الجواب الثاني عن الوجه الأوّل الذي أُجيب به عن الاستصحاب.

[٤] أي العمل بالاستصحاب.

[٥] فيه إشارة إلى منع الجواز كما أشار إليه في أوّل هذا التنبيه من عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة.

[٦] أي حينما فحص عن النبوّة.

[٧] أي إمّا بنبوّة نبيّ سابق، وإمّا بعدمها، فلا يشكّ فيها كي يجري الاستصحاب.

[٨] أي حصول العلم بأحد الطرفين مبني على ما ثبت في محلّه من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة التي هي من المسائل الاعتقاديّة. والحاصل: أنّ هذا الجواب مركّب من مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الفحص شرط للعمل بالأُصول، فلا يجوز العمل به قبل الفحص.

الثانية: أنّه لا وجود للجاهل القاصر في أُصول الدين، فإنّ كلّ متتبّع

من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدلّ عليه [١] النصّ الدالّ على تعذيب الكفّار. والإجماع [٢] المدّعى على عدم معذوريّة الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة [٣]، خصوصاً [٤]

يحصل له العلم بها، كما تدلّ عليه الآية التي تدلّ على تعذيب الكفّار، فإنّ القصور لا يجامع العذاب.

[١] أي على انفتاح باب العلم في باب العقائد، وجه الدلالة هو أنّه لو لم يكن باب العلم بالعقائد منفتحاً لكان الجاهل بها قاصراً، ولا يكون القاصر معاقباً، فمن دلالة النصّ على تعذيب الكفّار نعلم أنّ باب العلم بالعقائد يكون منفتحاً، فيكون الجاهل بها مقصّراً، ولذا يعاقب الكفّار مطلقاً ولا يكون جهلهم عذراً لهم.

[٢] أي يدلّ على انفتاح باب العلم الإجماع المدّعى..، وجه الدلالة أنّه قام الإجماع على أنّ الجاهل بالعقائدغير معذور، فإنّه يعاقب، ولا شبهة في عدم عقاب الجاهل القاصر، فيعلم من قيام الإجماع على عدم معذوريّة الجاهل بلا تقييده بالقاصر عدم وجود الجاهل القاصر في باب العقائد، بل إذا وجد الجاهل فهو جاهل مقصّر، وهذا دليل على انفتاح باب العلم في العقائد؛ إذ لو كان باب العلم منسدّاً فيها لكان الجاهل القاصر موجوداً فيها أيضاً، كما أنّه موجود في المسائل الفرعيّة.

[٣] التي هي أهمّ المسائل الاعتقاديّة. وجه الخصوصيّة هو: أنّ مسألة النبوّة لها دلائل واضحة، وبراهين قاطعة، بحيث من كان عنده أدنى تأمّل يقطع بها من هذه الدلائل والبراهين، فإنّ الجاهل مع وجود هذه الدلائل والبراهين كيف يكون معذوراً.

[٤] وجه الخصوصيّة هو أنّ اليهودي المذكور كان مقيماً في بلدة ذي الكفل،

من مثل هذا الشخص [١] الناشئ في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسّك بالاستصحاب [٢]. وإن أراد به [٣] الاسكات والالزام، ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلاً اسكاتياً [٤]؛ لأنّه [٥] فرع الشكّ، وهو [٦] أمر وجداني ـ كالقطع ـ لا يلزم [٧] به أحد.

وهي كانت قريبة لعاصمة الإسلام، أعني بها النجف الأشرف، التي هي كانت مهد العلم، والاستدلال، ومنها انتشرت العلوم إلى سائر الحوزات العلميّة، فكيف يقال إنّه جاهل قاصر.

[١] أي من مثل هذا اليهودي الذي كان نشؤه في بلاد الإسلام.

[٢] لما عرفت من أنّ مسألة النبوّة من المسائل الواضحة، ولها دلائل قاطعة، فلا يشكّ فيها ذو مسكة كي يحتاج إلى الاستصحاب.

[٣] أي إن أراد الكتابي بالتمسّك بالاستصحاب إسكات المسلمين، وإلزامهم بقبول دينه نظراً إلى اعتراف المسلمين بحجّية الاستصحاب في شرعهم.

[٤] أي لا يوجب إلزام الخصم بقبول المدّعى.

[٥] أي الاستصحاب فرع الشكّ، فإنّه يجري في حقّ الشاكّ، وأمّا القاطع فلا يجري في حقّه الاستصحاب كي يوجب إلزامه.

[٦] أي الشكّ كالقطع في كونه أمراً وجدانيّاً، وليس قابلاً للإلزام بأن يقال إنّك لا بدّ أن تكون شاكّاً كي يجري في حقّك الاستصحاب، كما أنّ القطع لا يكون قابلاً للإلزام، كذلك الشكّ فإنّه إمّا أن يوجد وجداناً أو لا يوجد، ولا يعقل الإلزام بالشكّ؛ لأنّه ليس تحت اختيار المكلّف كي يلزم به.

[٧] أي الشكّ أمر وجداني لا يلزم به أحد؛ لعدم الإلزام بالشكّ، بأن يقال للمسلم: أنت ملزم بأن تكون شاكّاً كي يجري الاستصحاب في حقّك. وملخّص هذا الجواب هو: أنّه يشترط في الدليل الإلزامي أن يكون موضوعه

وإن أراد بيان أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال [١]، فهو [٢] غلط؛ لأنّ مدّعي البقاء في مثل المسألة [٣] ـ أيضاً ـ يحتاج إلى الاستدلال عليه [٤].

الثاني [٥]: أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسّك به؛ لأنّ ثبوته [٦] في شرعنا

متحقّقاً في حقّ من يلزم به، حتّى يمكن إلزامه به، ولا يكفي وجوده في حقّ الملزم بالكسر، والأمر في الاستصحاب في المقام ليس كذلك؛ لأنّا قاطعون بنسخ الشريعة السابقة، فلسنا شاكّين في بقائها حتّى يمكن إلزامنا ببقائها بمقتضى الاستصحاب، والإلزام بنفس الموضوع ـ أي الشكّ، بأن يقال له: لا بدّ أن تكون شاكّاً كي يجري في حقّك الاستصحاب ـ ممّا لا يعقل له معنى؛ لأنّ الشكّ من الأُمور الوجدانيّة غير القابلة للإلزام، كالقطع والظنّ.

[١] بأن كان مقصوده من التمسّك بالاستصحاب مجرّد رفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وجعل إقامة البرهان على المسلمين. وهذا بخلاف سابقه، فإنّ المقصود منه هو الاستدلال بالاستصحاب على بقاء الشريعة السابقة على المسلمين القائلين باعتبار الاستصحاب.

[٢] أي ما أراده غلط.

[٣] التي هي من أهمّ المسائل الاعتقاديّة التي لا يكفي استصحاب البقاء فيها.

[٤] أي على البقاء، فكما أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة يحتاج إلى الاستدلال، كذلك مدّعي بقاء الشريعة أيضاً يحتاج إلى الاستدلال.

[٥] أي الوجه الثاني من الوجوه التي أُجيب بها عن استصحاب الكتابي، وهذا الجواب قد تقدّم منه في صدر المبحث، فلاحظ.

[٦] أي ثبوت الاستصحاب في شرعنا، بأن يكون دليله أخبارنا.

مانع عن استصحاب النبوّة [١]، وثبوته [٢] في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك [٣] في شريعتهم أمكن التمسّك به [٤]؛ لصيرورته [٥] حكماً إلهيّاً غير منسوخ يجب تعبّد الفريقين به [٦].

وإن كان [٧] من باب الظنّ، فقد عرفت ـ في صدر المبحث [٨] ـ أنّ حصول الظنّ ببقاء الحكم الشرعي الكلّي ممنوع جدّاً، وعلى تقديره [٩]، فالعمل بهذا الظنّ في مسألة النبوّة ممنوع [١٠]، وإرجاع [١١] الظنّ بها إلى

---

[١] إذ الاعتراف بكون الاستصحاب معتبراً بالأخبار الواردة في شرعنا اعتراف بشرعنا، ومع الاعتراف به لا يكون شاكّاً فيه كي يجري فيه الاستصحاب.

[٢] أي ثبوت الاستصحاب.

[٣] أي لو ثبت اعتبار الاستصحاب في شريعتهم.

[٤] أي بالاستصحاب.

[٥] أي لكون الاستصحاب حكماً إلهيّاً؛ إذ بعد كونه ثابتاً في شريعتهم يجب التعبّد به بقاءً في شريعتنا أيضاً.

[٦] أي باستصحاب النبوّة.

[٧] أي إن كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ.

[٨] حيث قال: أمّا الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظنّ بعدمه؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع.

[٩] أي على تقدير حصول الظنّ ببقاء الحكم الشرعي من استصحاب بقائه.

[١٠] لعدم حجّية الظنّ في الأُصول الاعتقاديّة على تقدير حجّيته في الفروع.

[١١] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: إنّا سلّمنا عدم جواز العمل بالظنّ في مسألة النبوّة، إلّا أنّ الظنّ ببقاء النبوّة يرجع في الحقيقة إلى الظنّ ببقاء الأحكام الكلّية الثابتة في شريعتهم، فيكون هذا الظنّ كأصل بقاء الأحكام حجّة؛

الظنّ بالأحكام الكلّية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي؛ لمنع الدليل على العمل بالظنّ، عدا دليل الانسداد غير الجاري في المقام[١]، مع التمكّن من التوقّف والاحتياط في العمل. ونفي[٢] الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً[٣] بالنسبة إلى قليل من النّاس ممّن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث[٤].

ودعوى: قيام الدليل الخاصّ على اعتبار هذا الظنّ[٥]؛ بالتقريب الذي

لأنّه ظنّ بالفروع.

وحاصل الجواب: أنّ الظنّ ببقاء أحكامهم أيضاً لا دليل على حجّيته لانفتاح باب العلم بالنسبة إلى أحكامهم؛ إذ بناءً على انسداد باب العلم فيها يكون الاحتياط ممكناً بالجمع بين أحكام الشريعتين.

[١] الذي هو الشكّ في بقاءأحكام الشرائع السابقة؛ وذلك لإمكان الاحتياط فيها.

[٢] جواب عن سؤال مقدّر. وحاصله: أنّ الاحتياط بالجمع بين أحكام الشريعتين مستلزم للحرج، وهو منفي.

وملخّص الجواب: أنّ الحرج منفي في شريعتنا، وأمّا في الشريعة السابقة فلا دليل على نفيه:

[٣] أي لا دليل على نفي الحرج، خصوصاً أنّ الأفراد الذين يلزم في حقّهم الحرج قليلون جدّاً.

أقول: يستفاد من هذا الكلام أنّ الميزان في نفي الحرج هو الحرج النوعي لا الشخصي، وإلّا فلا فرق بين الأفراد من حيث القلّة والكثرة.

[٤] إذ أكثر النّاس يحصل لهم العلم بالنبوّة، وبقاء أحكامها بعد الفحص والتتبّع، والأفراد الذين لا يحصل لهم العلم حتّى بعد الفحص قليلون جدّاً.

[٥] الحاصل من الاستصحاب ببقاء الشريعة. وملخّص هذه الدعوى: أنّا لا نسلّم

ذكره بعض المعاصرين [١]: من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار [٢]، لكنّها [٣] في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معيّن، بل بمجيء [٤] النبيّ اللّاحق، ولا ريب أنّها تستصحب ما لم تثبت نبوّة اللّاحق، ولولا ذلك [٥] لأختلّ على الأمم السابقة نظام شرائعهم، من [٦] حيث تجويزهم في كلّ زمان ظهور [٧] نبيّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا [٨]

عدم قيام دليل على حجّية الظنّ الحاصل من الاستصحاب، فإنّ الدليل عليه لا ينحصر بالأخبار والانسداد حتّى يرد عليه الايراد المذكور، بل قام دليل خاصّ على اعتباره، وهو أنّه لو لم يكن الظنّ الحاصل من الاستصحاب ببقاء الشريعة السابقة حجّة لاختلّ نظام الشرائع على الأمم السابقة؛ إذ احتمال نسخ شرائعهم موجود في كلّ آن، فيحكم بالبقاء بالاستصحاب المذكور، ولولاه لم يكن دليل على الحكم ببقائها عند الشكّ فيه.

[١] وهو صاحب الفصول.

[٢] أي لم يثبت كونها أبديّة.

[٣] أي لكن شرائع الأنبياء بحسب ظاهر الأدلّة لم تكن محدودة بوقت خاصّ، فإنّ أدلّتها مطلقة.

[٤] أي محدودة بمجيء النبيّ اللّاحق.

[٥] أي استصحاب شرائع الأنبياء السلف ما لم تثبت نبوّة اللاحق.

[٦] إنّما قلنا باختلال نظام شرائعهم من حيث إنّهم معترفون باحتمال ظهور نبيّ في كلّ زمان، وهذا الاحتمال لا يندفع إلّا بالاستصحاب المذكور.

[٧] مفعول لقوله: «تجويزهم»، أي يجوّز الأمم السابقة، وتعترف بإمكان ظهور نبيّ.

[٨] أي مع وجود هذا الاحتمال لا يستقرّ للأمم السابقة البناء على بقاء أحكامهم،

يستقرّ لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة [١]: بأنّ استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلّا [٢] لزم كونهم شاكّين في حقّيّة شريعتهم، ونبوّة نبيّهم في أكثر الأوقات؛ لما تقدّم: من أنّ الاستصحاب بناءً على كونه من باب الظنّ [٣] لا يفيد الظنّ الشخصي في كلّ مورد [٤].

وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب، هي ترتيب الأعمال المترتّبة على الدين السابق، دون حقّيّة دينهم ونبوّة نبيّهم التي هي من أُصول الدين [٥]، فالأظهر أن يقال: إنّهم [٦] كانوا قاطعين بحقّيّة دينهم؛

فلا بدّ لهم من الدليل النافي للاحتمال المذكور، وهو ليس إلّا الاستصحاب.

[١] خبر لقوله: «دعوى».

[٢] أي لو كان استقرار الشرائع السابقة بالاستصحاب لكان لازمه أن يكون أهلها شاكّين في حقّيّة شريعتهم في أكثر الأوقات؛ إذ الاستصحاب لا يفيد القطع، ولا الظنّ لكلّ شخص في كلّ مورد، وإنّما يفيد الظنّ في بعض الأوقات.

[٣] إذ محلّ البحث التمسّك بالاستصحاب بناءً على كونه معتبراً من باب الظنّ، وأمّا بناءً على كونه معتبراً من باب الأخبار فقد تقدّم الجواب عنه.

[٤] لأنّ القائلين بالاستصحاب من باب الظنّ إنّما قائلون به من باب الظنّ النوعي لا الشخصي؛ لما قد حقّق في محلّه من أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ الشخصي في كلّ مورد.

[٥] أي بعد كون دليل الاستصحاب بناء العقلاء أنّ غاية ما يستفاد من بنائهم أنّهم يعملون بالأعمال التي يعمل بها في الدين السابق، ولم يثبت بناء منهم على إثبات حقّيّة دينهم بالاستصحاب.

[٦] أي اليهود.

من جهة بعض العلامات [١] التي أخبرهم بها النبيّ السابق.

نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد الظاهر [٢] كونهم شاكّين في دينهم مع بقائهم على الأعمال [٣]، وحينئذٍ [٤] فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقّيّة دينهم؛ لعدم الدليل لهم [٥] عليها، وإن [٦] كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر.

الثالث [٧]: إنّا لم نجزم بالمستصحب -وهي نبوّة موسى أو عيسى عليهما السلام-

---

[١] وكانت العلامات القطعيّة الدالّة على النبوّة موجودة في موسى، ولذا حصل لهم القطع بنبوّته.

[٢] مبتدأ، وخبره «كونهم»، أي الظاهر منهم أنّهم كانوا شاكّين في حقّيّة دينهم بعد ظهور النبيّ الجديد.

[٣] أي على الأعمال بالشرائع السابقة، أي مع كونهم شاكّين في دينهم يعملون به حتّى يظهر الحال.

[٤] أي حين كون اليهود أيضاً شاكّين في دينهم لا بدّ لهم أيضاً من إثبات حقّيّة دينهم، كما أنّ المسلمين لا بدّ لهم من ذلك.

[٥] أي لا دليل لليهود على حقّيّة دينهم.

[٦] كلمة «إنّ» وصليّة، أي وإن كان لليهود دليل على البقاء على أعمالهم السابقة في الظاهر وهو الاستصحاب، فإذا شكّوا في نسخ ما وجب عليهم سابقاً، فيحكم ببقاء وجوبه ظاهراً بمقتضى الاستصحاب، ولكن مجرّد جريان الاستصحاب لإثبات وجوب الاستمرار على أعمالهم السابقة الثابتة في الشريعة السابقة لا يكون دليلاً على حقّيّة دينهم، كما عرفت تفصيله.

[٧] أي الوجه الثالث من الوجوه التي أُجيب بها عن استصحاب الكتابي.

إلّا بإخبار نبيّنا ﷺ ونصّ القرآن، وحينئذٍ [١] فلا معنى للاستصحاب.

ودعوى: أنّ النبوّة [٢] موقوفة على صدق نبيّنا ﷺ، لا [٣] على نبوّته.

مدفوعة: بأنّا لم نعرف صدقه [٤] إلّا من حيث نبوّته.

والحاصل: أنّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه [٥]؛ لا من جهة النصّ عليه [٦] في هذه الشريعة.

---

[١] أي حينما كان الجزم بالمستصحب -وهي نبوّة موسى وعيسى- متوقّفاً على إخبار نبيّنا، فلا معنى لاستصحاب النبوّة السابقة؛ ومع الشكّ في نبوّته لا يبقى لنا علم بنبوّتهما حتّى تستصحب، ومع تسليم نبوّته لا معنى للاستصحاب؛ إذ يحصل العلم بنبوّتهما بسبب إخباره بعد تسليم نبوّته.

[٢] أي نبوّة موسى وعيسى عليهما السلام.

[٣] أي نبوّة موسى وعيسى عليهما السلام غير متوقّفة على نبوّة نبيّنا ﷺ كي يقال: مع الشكّ في نبوّته لا يبقى لنا علم بنبوّتهما حتّى تستصحب، ومع تسليم نبوّته لا معنى للاستصحاب.

[٤] أي صدق نبيّنا.

وحاصله: أنّ العلم بنبوّة موسى وعيسى عليهما السلام متوقّف على صدق نبيّنا، والعلم بصدق نبيّنا متوقّف على نبوّة نبيّنا، فنبوّة موسى وعيسى متوقّفة على نبوّة نبيّنا.

[٥] أي على المستصحب.

[٦] أي على المستصحب، أي النصّ الوارد في هذه الشريعة لا يصلح أن يكون دليلاً على استصحاب النبوّة السابقة كي تستصحب عند الشكّ في بقائها؛ إذ مع الشكّ في هذه الشريعة لا يبقى دليل على وجود المستصحب سابقاً كي يجري فيه الاستصحاب، ومع العلم بحقّيّة هذه الشريعة لا مجال لاستصحاب

وهو [١] مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام؛ لإمكان معارضة قول النصارى [٢] بتكذيب اليهود.

الرابع [٣]: أنّ مرجع النبوّة المستصحبة ليس إلّا إلى وجوب التديّن بجميع ما جاء به ذلك النبيّ [٤]، وإلّا فأصل صفة النبوّة أمر قائم بنفس النبيّ لا معنى لاستصحابه [٥]؛

النبوّة السابقة؛ إذ مع العلم بهذه الشريعة يحصل العلم بارتفاع المستصحب.

وملخّص الكلام: أنّ الاستصحاب في النبوّة السابقة متوقّف على ثبوت المستصحب في الزمان السابق بتسالم المسلمين وغيرهم عليه، وإذا كان الدالّ على وجود المستصحب أي النبوّة السابقة هو النصّ الوارد في هذه الشريعة، فلا يجري الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّه لا معنى للاستصحاب إذا حصل الجزم بالمستصحب من نصّ القرآن وغيره.

[١] أي ثبوت المستصحب ـ وهي النبوّة السابقة ـ بالتسالم مشكل.

[٢] أي قول النصارى بنبوّة عيسى عليه السلام يكون معارضاً بتكذيب اليهود نبوّة عيسى عليه السلام، وقولهم بنبوّة موسى عليه السلام، ومع وجود هذا الاختلاف بينهم كيف يقال: إنّ النبوّة السابقة حصلت بالتسالم بين الفرق كلّهم.

والحاصل: أنّ استصحاب نبوّة عيسى عليه السلام يكون معارضاً مع استصحاب نبوّة موسى عليه السلام.

[٣] أي الوجه الرابع من الوجوه التي أُجيب بها عن استصحاب الكتابي.

[٤] أي معنى استصحاب النبوّة السابقة هو وجوب التديّن، والالتزام بأحكام النبيّ السابق الذي أتى بها، وليس معناه استصحاب صفة النبوّة؛ إذ هي ليست قابلة للاستصحاب.

[٥] أي استصحاب الأمر القائم بنفس النبيّ.

لعدم قابليّته [١] للارتفاع أبداً. ولا ريب [٢] إنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار [٣] بنبوّة نبيّنا ﷺ، كما يشهد به [٤] الاهتمام بشأنه [٥] في قوله تعالى ـ حكاية عن عيسى عليه السلام ـ ﴿إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾،

---

[١] أي لعدم قابليّة الأمر القائم بنفس النبيّ للارتفاع؛ لأنّه باقٍ ببقاء النفس الناطقة في جميع العوالم. قال صاحب الأوثق: أنّ هذه العبارة يحتمل فيها معنيان:

أحدهما: أنّ صفة النبيّ قائمة بشخص النبيّ، فعدم النبوّة بعد موت النبيّ إنّما هو لعدم تحقّق موضوعها، لا لارتفاعها حتّى تكون قابلة للشكّ في الارتفاع والبقاء بعد الموت كي تكون مورداً للاستصحاب.

وثانيهما: أنّ صفة النبوّة قائمة بالنفس الناطقة التي لا زوال لها، فتكون صفتها أيضاً دائميّة، فلا تكون مورداً للاستصحاب.

[٢] حاصل هذا الجواب: أنّه إذا كان مرجع استصحاب النبوّة السابقة هو وجوب الالتزام بالأحكام التي جاء بها النبيّ فمن أعظم الأحكام التي جاء بها النبيّ المذكور هو الإخبار بنبوّة نبيّنا، فيجب علينا وعلى الأُمم السابقة الالتزام بالإخبار المذكور أيضاً، فالالتزام بهذا الخبر يوجب تحديد باقي الأحكام التي جاء بها النبيّ السابق، فالواجب علينا هو الالتزام بالأحكام المغيّاة بمجيء نبيّنا، والالتزام بأحكام الشرائع السابقة ـ باستصحاب بقائها ـ لا يضرنا، بل نحن ملتزمون بها بلا حاجة إلى الاستصحاب.

[٣] اسم مؤخّر لقوله: «بأنّ من أعظم...».

[٤] أي بأنّ الإخبار بنبوّة نبيّنا ﷺ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق.

[٥] أي بشأن الأخبار بنبوّة نبيّنا، فإنّ الآية الشريفة حكت إخبار عيسى عليه السلام بنبوّة نبيّنا اهتماماً بشأنه، وأنّه من أعظم ما جاء به عيسى.

فيكون كلّ ما جاء [١] به من الأحكام فهو في الحقيقة مغيّى بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله، فدين عيسى عليه السلام المختصّ به [٢] عبارة عن مجموع أحكام مغيّاة إجمالاً بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أنّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين [٣] لا يضرّ المسلمين فضلاً عن استصحابه [٤]، فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة [٥] المغيّاة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له [٦]، وإن أراد هذه الجملة [٧] فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيّاة لا رفع حقيقة [٨].

---

[١] أي كلّ ما جاء عيسى عليه السلام به ينتهي أمده بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله؛ لأنّه كما جاء بالأحكام كذلك جاء بالإخبار عن مجيء نبيّ بعده، فيكون إخباره هذا تحديداً لأحكامه، وبياناً أنّ أمد أحكامه ينتهي بمجيء نبيّ بعده.

[٢] أي الدين المختصّ بعيسى عبارة عن مجموع أحكام مغيّاة إجمالاً -إنّما قال إجمالاً؛ لأنّ الإخبار المذكور -وهو الإخبار عن مجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله يكون غاية إجماليّة لكلّ واحد من الأحكام، ولم يكن كلّ واحد منها مغيّىً بهذه الغاية كي تكون غاية تفصيليّة- بخلاف الدين المشترك بينه وبين نبيّنا صلى الله عليه وآله، فإنّه يكون مؤبّداً.

[٣] الذي هو عبارة عن مجموع أحكام مغيّاة بمجيء نبيّنا.

[٤] أي استصحاب الدين لا يضرّهم بالأولويّة؛ إذ بعد مجيء نبيّنا يقطع بانتفاء أمد دينهم، ومعه كيف يثبت الاستصحاب، بقاءه.

[٥] أي غير مجموع الأحكام المغيّاة بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله.

[٦] أي لدين الكتابي.

[٧] أي إن أراد الكتابي من دينه مجموع الأحكام المغيّاة بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله.

[٨] أي لا يكون دين الإسلام رافعاً لدينهم، بل بظهوره ينتهي أمده ويحصل غايته.

ومعنى النسخ [١] انتهاء أمد الحكم المعلوم إجمالاً [٢].

فإن قلت: لعلّ مناظرة الكتابي [٣] في تحقّق الغاية المعلومة، وأنّ [٤] الشخص الجائي هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه [٥] بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيّى بمجيء هذا الشخص الخاصّ، لا بمجيء [٦] موصوف كلّي حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسّك بالاستصحاب.

---

[١] جواب عن سؤال مقدّر. وحاصله: أنّ ديننا ناسخ لدينهم، وهو بمعنى الرفع، فيكون ديننا رافعاً لدينهم، لا غاية له.

وملخّصه: أنّ النسخ ليس بمعنى الرفع، بل معناه انتهاء أمد الحكم.

[٢] الإجمال فيه بحسب الزمان فلا يعلم أنّه إلى الأبد، أو إلى وقت معيّن.

[٣] أي ليست مناظرة الكتابي في إنكار أصل الغاية، ولا يقول: إنّ أحكام دينه غير مغيّاة، بل ينكر تحقّق الغاية التي أخبر بها نبيّه.

وملخّص هذا الإشكال: أنّ الكتابي يسلّم أنّ نبيّه بشّر بمجيء نبيّ بعده، وأنّ دينه مغيّى بمجيء دينه، إلّا أنّه ينكر كون الشخص الجائي هو النبيّ الذي بشّر به عيسى عليه السلام.

[٤] أي مناظرة الكتابي إنّما تكون في أنّ الشخص الجائي هل هو المبشّر به بصيغة اسم المفعول أم لا؟ ولا تكون هي في أصل البشارة بمجيء نبيّ بعده، فإنّه مسلم عنده.

[٥] أي تمسّك الكتابي باستصحاب بقاء نبوّته؛ إذ هو يشكّ في بقاء دينه وتحقّق الغاية المعلومة فيستصحب بقاؤه.

[٦] أي ليس دين عيسى مغيّى بمجيء نبيّ كلّي حتّى يتكلّم في أنّه نبي الإسلام أو غيره، بل هو مغيّى بخصوص نبيّ الإسلام. إذن لا معنى للتمسّك

الخامس [١]: أنّ ما يقال: إنّا معاشر المسلمين لمّا علمنا أنّ النبيّ السالف [٢] أخبر بمجيء نبيّناً ﷺ، وأنّ ذلك [٣] كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار به [٤]، والإيمان به يتوقّف على تبليغ ذلك [٥] إلى رعيّته، صحّ [٦] لنا أن نقول: إنّ المسلّم نبوّة النبيّ السالف على تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا ﷺ، والنبوّة التقديريّة لا يضرنا [٧]

بالاستصحاب؛ إذ الدين المغيّى بمجيء دين الإسلام غير منكر عندنا، وغير مشكوك حتّى يتمسّك بالاستصحاب.

[١] أي الوجه الخامس من الوجوه التي أُجيب بها عن استصحاب الكتابي، وملخّص هذا الوجه: هو أنّ المتيقّن سابقاً عند المسلمين نبوّة عيسى عليه السلام على تقدير بشارته بمجيء نبيّنا، فالنبوّة تقديريّة معلومة، واستصحابها لا يفيد في الزمان اللّاحق، والذي يفيد معلوميّة النبوّة بلا قيد، وهي غير ثابتة عندنا سابقاً كي تستصحب لاحقاً عند الشكّ في بقائها.

[٢] كعيسى عليه السلام.

[٣] أي الإخبار بمجيء نبيّنا كان واجباً على النبيّ السالف.

[٤] أي وجوب الإقرار بمجيء نبيّنا والإيمان به.

[٥] أي تبليغ مجيء النبيّ، بأن يبلّغ أُمّته بمجيء نبيّ بعده؛ إذ وجوب الالتزام بما جاء به النبيّ فرع وصوله إلى المكلّف، ولا طريق إلى وصوله إليه إلّا تبليغ الرسول، وأمره بوجوب الالتزام من دون التبليغ قبيح؛ لأنّه أمر بما لا يطاق.

[٦] جواب لقوله: «لما علمنا...».

[٧] إذ الذي يضرّنا هو ثبوت النبوّة الفعليّة لعيسى عليه السلام مثلاً، فعلى هذا الفرض لا بدّ لنا من إقامة الدليل على نسخها. وأمّا النبوّة التقديريّة ـ أي الالتزام بنبوّة عيسى عليه السلام على تقدير تبليغه نبوّة نبيّنا ـ فلا يضرّنا؛ إذ الالتزام المذكور مثبت

ولا ينفعهم [١] في بقاء شريعتهم، ولعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق، حيث قال عليه السلام [٢]: ما تقول في نبوّة عيسى وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام: أنا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما [٣] بشّر به أُمّته وأقرّت به الحواريّون، وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكتابه، ولم يبشّر به [٤] أُمّته. ثمّ قال الجاثليق: أليس [٥] تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال عليه السلام: بلى. قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين ـ من غير أهل ملّتك ـ على نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ممّن لا تنكره النصرانيّة، وسَلنا [٦] مثل ذلك [٧] من غير أهل ملّتنا. قال عليه السلام: الآن جئت بالنصفة [٨]

لما ادّعيناه، فإنّ النبوّة التقديريّة لا تنافي نبوّة نبيّنا، بل هي مثبتة لها.

[١] أي لا ينفع الأُمم السابقة، ولا يثبت بقاء شريعتهم؛ لأنّ النبوّة التقديريّة نبوّة مغيّاة، فبمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله انتهت غايتها، فلا يجري الاستصحاب فيها، ولا في أحكامها؛ لأنّ أحكامها أيضاً تكون مغيّاة؛ لأنّها فرع النبوّة، فإذا كانت النبوّة مغيّاة تكون أحكامها أيضاً مغيّاة بمقتضى تبعيّة الفرع للأصل.

[٢] أي قال الجاثليق للإمام عليه السلام.

[٣] أي بما بشّر به عيسى عليه السلام.

[٤] أي لم يبشّر بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله.

[٥] أي استفهام إقراري، أي أليست شهادة عدلين تقطع النزاع في النبوّة، وتثبت الأحكام بها.

[٦] سل فعل أمر، وكلمة «نا» مفعوله.

[٧] أي مثل ما سألنا منك من إقامة شاهدين عدلين.

[٨] أي أنصفت في مقام المناظرة.

يا نصراني، ثمّ ذكر عليه السلام إخبار [١] خواصّ عيسى عليه السلام بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله[١]، ولا يخفى أنّ الإقرار [٢] بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أُمّته لا يكون حاسماً [٣] لكلام الجاثليق، إلّا إذا أُريد المجموع من حيث المجموع [٤]، بجعل [٥] الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.

---

[١] مصدر باب الإفعال، أي ثمّ ذكر عليه السلام أنّ خواص عيسى عليه السلام من الحواريّين أخبروا بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله، حيث قال عليه السلام: ما تقول في يوحنا الديلمي؟ قال: بخ بخ، ذكرت أحبّ النّاس إلى المسيح... الخ. (عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٨، ذكره الطبرسي في الاحتجاج).

[٢] أي أنّ ما أقرّ به الإمام عليه السلام من نبوّة عيسى وكتابه والبشارة لو كان كلّ منها إقراراً مستقلّاً لا يوجب اسكات الجاثليق؛ إذ له أن يقول للإمام عليه السلام: أنّه بعد الإقرار بالنبوّة فلا يجديك دعوى إقرار عيسى بالبشارة إلّا عن دليل وبرهان، فما لم تقم دليلاً على هذه الدعوى فلا بدّ من الأخذ بالإقرار الأوّل، بل يكون مراد الإمام عليه السلام أن الإقرار بنبوّة عيسى ليس على إطلاقه، بل إنّما هو على تقدير البشارة، بمعنى: أنّ من نقرّ بنبوّته هو عيسى الذي بشّر أُمّته بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، فالمقرّ به هي النبوّة المتّصفة بهذا الموصوف، أي على تقدير وجود هذه الصفة فيه لا مطلقاً.

[٣] أي قاطعاً ومبطلاً لكلامه.

[٤] أي مجموع الإقرار والبشارة يكون حاسماً لكلامه.

[٥] الباء للتبيين، وهي مبيّنة لقوله: إن أُريد المجموع من حيث المجموع، ويكون المعنى أنا مقرّ بنبوّة عيسى عليه السلام على تقدير بشارته بمجيء نبيّنا صلى الله عليه وآله.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٠٢.

ويشهد له [١] قوله عليه السلام بعد ذلك [٢]: «كافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ ولم يبشّر»، فإنّ هذا [٣] في قوّة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق. وأمّا التزامه عليه السلام [٤] بالبيّنة على دعواه، فلا يدلّ على تسليمه الاستصحاب.

---

[١] أي لما ذكرنا من أنّ حاسم كلام الجاثليق هو الإقرار بنبوّة عيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة لا الإقرار بنبوّته مطلقاً.

[٢] أي بعد قوله عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوّة عيسى»، فقوله عليه السلام: «وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ»، شاهد لما ذكرنا من أنّه عليه السلام أقرّ بنبوّة عيسى عليه السلام على تقدير كونه مبشّراً بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله لا مطلقاً.

[٣] أي قوله عليه السلام: «كافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ ولم يبشّر» بمنزلة المفهوم المستفاد من التعليق في الكلام السابق، وهو قوله عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أُمّته، وأقرّت به الحواريّون»، فإنّ المستفاد من منطوق هذه الجملة هو إقراره عليه السلام بنبوّة عيسى عليه السلام على تقدير بشارته بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله، فإقراره عليه السلام بنبوّة عيسى عليه السلام معلّق على بشارته بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله، فالإقرار بالنبوّة تعليقي، ومفهوم هذا التعليق انتفاء المعلّق عند انتفاء المعلّق عليه، أي عدم الإقرار بنبوّة عيسى عليه السلام عند عدم بشارته عليه السلام بمجيء محمّد صلى الله عليه وآله، فيكون مفهوم التعليق أنا كافر بنبوّة عيسى عليه السلام على تقدير عدم بشارته، فيكون قوله عليه السلام بعد قوله: «أنا مقرّ بنبوّة عيسى» «كافر بنبوّة كلّ عيسى» في قوّة المفهوم المستفاد من التعليق، أي يكون هذا المنطوق بياناً للمفهوم المستفاد من التعليق في الكلام السابق عليه.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ الأمر لو كان كما ذكرت ـ من عدم تسليم الإمام عليه السلام للنبوّة مطلقاً حتّى تصير مورداً للاستصحاب، بل إنّما سلّم النبوّة التقديريّة غير القابلة لإجراء الاستصحاب فيها ـ لكان حاسماً لكلام الجاثليق ومبطلاً لاستصحابه، لكنّ التزامه عليه السلام بإقامة البيّنة في مقابل الخصم دليل على

وصيرورته [١] مثبتاً بمجرّد ذلك، بل [٢] لأنّه [٣] من أوّل المناظرة ملتزم بالإثبات، وإلّا [٤] فالظاهر [٥]

أنّه عليه السلام أقرّ بالنبوّة التنجيزيّة، فصحّ استصحابها واحتاج الإمام عليه السلام في إثبات دعواه البشارة إلى إقامة البرهان.

وملخّص الكلام: أنّ الإمام عليه السلام التزم بالبيّنة في مقابل الخصم وظاهر الالتزام بالبيّنة في مقابل الخصم كون الكتابي منكراً واستصحابه معتبراً. ومنشأ هذا الظهور، والأمر المركوز في جميع الأذهان من وجوب إقامة البيّنة على المدّعي وكفاية الأصل للمنكر. فإذا صحّ استصحاب الجاثليق فعلى الإمام عليه السلام في دعواه البشارة إقامة الدليل، فيكون هذا دليلاً على أنّ ما استظهر من الرواية من عدم تسليم الإمام للنبوّة التنجيزيّة غير صحيح، بل الظاهر أنّه عليه السلام التزم بها وسلّم جريان الاستصحاب فيها.

[١] أي التزامه عليه السلام بالبيّنة لا يدلّ على أنّ الإمام صار مثبتاً للنبوّة بالاستصحاب.

[٢] كلمة «بل» لا حاجة إليها.

[٣] أي التزامه بالبيّنة لأجل أنّه عليه السلام كان في مقام إثبات الحقّ من الأوّل، ولا يمكن إثباته إلّا بالالتزام بالبيّنة، وهو كان يعلم أنّه لو التزم بإقامة البيّنة يكون الجاثليق مغلوباً والحقّ ثابتاً. إذن فمجرّد التزامه بالبيّنة لا يكون دليلاً على تسليمه عليه السلام بالنبوّة التنجيزيّة واستصحاب الجاثليق.

[٤] أي لو لم يكن التزامه عليه السلام بالبيّنة لأجل إثبات الحقّ من أوّل الأمر، بل كان من باب أنّه عليه السلام سلّم استصحاب الجاثليق، إلّا أنّه عليه السلام ادّعى أنّ البشارة مانعة عن الاستصحاب، أي لو كان الالتزام المذكور دليلاً على كونه عليه السلام مدّعياً.

[٥] أي ظاهر كلام الإمام عليه السلام حيث قال: «الآن جئت بالنصفة»، بعد قول الجاثليق أقم البيّنة وسلنا مثل ذلك، كون كلّ منهما مدّعياً، ولا يكون المدّعي هو

المؤيّد [١] بقول الجاثليق، وسلنا مثل ذلك كون كلّ منهما مدّعياً، إلّا [٢] أن يريد الجاثليق ببيّنته نفس الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين المعترفين

الإمام فقط. وجه الظهور هو أنّ الإمام عليه السلام أيّد قول الجاثليق القائل بإقامة البيّنة على الطرفين بقوله: «الآن جئت بالنصفة»، فلو كانت إقامة البيّنة دليلاً على كون الشخص مدّعياً لدلّت هذه الجملة بظاهرها على كون كلّ من الإمام عليه السلام والجاثليق مدّعياً.

[١] أي ظاهر كلام الإمام عليه السلام يؤيّده قول الجاثليق، حيث قال: «سلنا مثل ذلك»، وجه التأييد هو أنّ الجاثليق أيضاً التزم بإقامته البيّنة، فلو كانت إقامة البيّنة دليلاً على كون الشخص مدّعياً لدلّت على كون الجاثليق أيضاً مدّعياً، والحال أنّه باطل؛ إذ لو اعترف الجاثليق بالنبوّة التنجيزيّة والبشارة لتمّ الأمر، والحال أنّ الجاثليق منكر للبشارة، فيعلم من بطلان كون الجاثليق مدّعياً أنّ التزامه بالبيّنة إنّما هو لإثبات الحقّ.

[٢] هذا استثناء ادّعاه المصنّف من ظهور قوله: «الآن جئت بالنصفة» في كون الجاثليق أيضاً مدّعياً. وملخّصه: أنّ الإمام عليه السلام حيث أنّه اعترف بالنبوّة المنجزّة لعيسى عليه السلام، ثمّ ادّعى البشارة، فعليه إقامة البرهان على دعواه، ولذا التزم بإقامة البيّنة، وأمّا الجاثليق فليس مراده الالتزام بالبيّنة الاصطلاحيّة كي يكون هو أيضاً مدّعياً، بل يمكن أن يريد الجاثليق بالبيّنة التي التزم بها نفس الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين، أي ليس مراده من البيّنة التي أقامها على بقاء نبوّة عيسى عدلين آخرين، بل مراده منها نفس الإمام والمسلمين بتقريب أنّهم معترفون بنبوّة عيسى، فاعتراف الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين بيّنة وشهادة على نبوّة عيسى والبشارة دعوى أُخرى فلا بدّ من قيام بيّنة أُخرى عليها.

بنبوّة عيسى عليه السلام ، إذ لا بيّنة له [١] ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك [٢] ، فافهم [٣].

---

[١] أي للجاثليق ، إنّما قلنا بأنّ المراد من بيّنة الجاثليق نفس الإمام وغيره من المسلمين لا العدلان الآخران ؛ إذ لا يوجد عدلان شاهدان على نبوّة عيسى عليه السلام ممّن لا ينكره المسلمون سوى الإمام وغيره من المسلمين ، فالشاهدان اللذان التزم الجاثليق بإقامتهما على نبوّة عيسى عليه السلام يكونان منحصرين بالإمام وغيره من المسلمين ، فبعد كون المراد من البيّنة في كلام الجاثليق الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى عليه السلام ، ويرجع كلامه إلى التمسّك بالاستصحاب ، فيكون ذلك تقريراً للتمسّك بالاستصحاب.

وملخّص الكلام : فرق بين البيّنة التي التزم بها الإمام عليه السلام وبين البيّنة التي التزم بها الجاثليق ، والأُولى هي البيّنة الاصطلاحيّة ، فإنّه عليه السلام أقرّ بالنبوّة المنجزة ، وادّعى البشارة والتزم بأنّ إثبات البشارة يحتاج إلى إقامة بيّنة ، وهذا بخلاف الثانية ، فإنّها ليست ظاهرة في البيّنة الاصطلاحيّة ، بل المراد منها نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى ، فمراده من البيّنة أنّ الإمام وغيره من المسلمين شاهدان على نبوّة عيسى ، ولهم دعوى أُخرى وهي البشارة ، فلا بدّ لهم من إقامة البيّنة عليها.

[٢] أي سوى الإمام وغيره من المسلمين المتعرفين بنبوّة عيسى ، فإنّه لا يقدر أن يقيم شاهدين على دعواه من غير النصرانيّة ، إلّا الإمام والمسلمين.

[٣] لعلّه إشارة إلى أنّ كون مراد الجاثليق بالبيّنة نفس الإمام والمسلمين لا يوجب سقوط قوله : « سلنا » عن الظهور في البيّنة الاصطلاحيّة.

حصيلة البحث : أنّ قبول الإمام لإقامة البيّنة لا يدلّ على أنّه المدّعى ، وقول الجاثليق موافق للأصل حتّى يصحّ التمسّك بالاستصحاب.

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم هو: عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة بتقريب أنّ الاستصحاب إن كان حجّة من باب الأخبار فمفادها جعل الحكم ـ الذي وجب العمل به على تقدير اليقين ـ على المشكوك، كجعل الحكم بوجوب ترتيب الأثر المترتّب على الحياة حال اليقين بها على الحياة المشكوك فيها، وهذا المعنى لا ينطبق على الأُمور الاعتقاديّة؛ إذ لا يعقل حين الشكّ وزوال الاعتقاد الحكم بوجوب الاعتقاد بشيء؛ إذ بعد زوال اليقين يزول الاعتقاد قهراً فكيف يحكم بوجوب تحصيل الاعتقاد، وهو طلب المحال.

وإن كان حجّة من باب الظنّ ففيه: **أوّلاً:** أنّ الظنّ في الأُصول غير معتبر.

وثانياً: أنّ الظنّ لا يحصل من الاستصحاب في الأُمور العقائديّة.

إن قلت: إنّ الاستصحاب يعدّ من الأُصول العمليّة، والتعبير بالعمليّة يدلّ على اختصاصه بالأعمال الجوارحيّة ولا تشمل الأعمال الجوانحيّة، كالأُمور الاعتقاديّة.

قلت: إنّ التعبير المذكور لا دلالة فيه على ما ذكر، بل لا إشعار فيه عليه، فإنّ معنى كون الاستصحاب من الأُصول العمليّة أنّه ليس من الأدلّة الاجتهاديّة التي هي كاشفة عن الواقع، بل هو كسائر الأُصول العمليّة تبيّن وظائف عمليّة للجاهل بالواقع، وعلى هذا فلو كان التباني القلبي على شيء واجباً وشككنا في بقائه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. والعمدة في المنع ما ذكرناه من أنّ الأُمور التي يجب فيها الاعتقاد والمعرفة لا يجري فيها الاستصحاب. هذا ما ذكره شيخنا الأعظم بتوضيح وتحقيق منّا.

أقول: إنّ ما ذكره إنّما يتمّ في الأُمور الاعتقاديّة التي يكون المطلوب فيها الاعتقاد بمعنى تحصيل العلم، فلا مجال للاستصحاب فيها، وإن فرض تماميّة أركانه من

اليقين السابق والشكّ اللّاحق ؛ إذ جريان الاستصحاب متوقّف على كون الأثر المترتّب عليه قابلاً للتعبّد ، والأثر المترتّب هنا وجوب تحصيل الاعتقاد والعلم بالنبوّة ، مثلاً ، وهو ليس قابلاً للتعبّد عند الشكّ في بقائها ، فلا يترتّب فائدة على الاستصحاب ؛ إذ هو لا يفيد العلم ، والذي يفيده وجوب ترتيب الأثر بالمتيقّن السابق شرعاً ، وهو لا يجدي في المقام ؛ إذ المفروض أنّ الذي يجدي في المقام هو تحصيل العلم .

وأمّا الأُمور الاعتقاديّة التي يكون المطلوب فيها الاعتقاد بمعنى عقد القلب والانقياد والتسليم ، وأمثال ذلك من الأعمال القلبيّة الاختياريّة فلا مانع من استصحاب وجوب الاعتقاد ؛ إذا شكّ فيه ، وكذلك يجري الاستصحاب في بقاء موضوعه ، كما إذا شكّ في بقاء السؤال أو بقاء ضغطة القبر أو وحشته في بقعة من بقاع الأرض ، كوادي السلام ، مثلاً ، فيستصحب بقاء الموضوع ، ويترتّب عليه حكمه الشرعي من وجوب الاعتقاد والانقياد والتسليم له .

إذا عرفت ذلك : فلنشرع إلى الجواب عن استدلال الكتابي لإثبات دينه بالاستصحاب .

تارةً نتكلّم معه بناءً على أن يكون الاستدلال به لإقناع نفسه ، وإثبات معذوريّته في البقاء على اليهوديّة على تقدير الشكّ في نسخ دينه .

وأُخرى : لإلزام المسلمين وإثبات حقيّة دينه لهم .

أمّا على الأوّل ، ففيه : **أوّلاً :** أنّ الاستصحاب المذكور لا مجال له على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة الإلٰهيّة .

وثانياً : أنّ جريان الاستصحاب مشروط بالفحص ، وبعد الفحص لا يبقى له شكّ في مثل مسألة النبوّة التي تمّت الحجّة البالغة فيها .

وثالثاً : أنّه مبنيّ على حجّيّة الاستصحاب في شريعتهم أيضاً ، وهي غير ثابتة .

ورابعاً: أنّ الاستصحاب يجري فيما كان قابلاً للتعبّد به ويترتّب عليه أثر تعبّدي، ولا أثر في الاستصحاب في المقام؛ إذ النبوّة من المسائل التي يجب تحصيل اليقين الوجداني بها، فليست قابلة للتعبّد؛ إذ معنى كونها قابلة له أنّه يكفي غير العلم من الأدلّة التعبّدية فيها، وهو خلف.

وخامساً: أنّه لو أغمضنا عمّا ذكرناه، وقلنا بكفاية الظنّ فيها إلّا أنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بها، وعلى تقدير إفادته لا دليل على حجّيّته. هذا كلّه في جريان استصحاب النبوّة. وأمّا جريانه في أحكام الشريعة السابقة ففيه أيضاً: **أوّلاً:** أنّه قد تقدّم في محلّه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية.

وثانياً: أنّ جريانه موقوف على حجّية الاستصحاب في الشريعتين، وهو أوّل الكلام؛ إذ لو كان الاستصحاب حجّة عنده في الشريعة السابقة فقط لا يمكن التمسّك به؛ لأنّ نفس الاستصحاب أيضاً من الأحكام المشكوك بقاؤها، فلا يمكن التمسّك بالاستصحاب لإثبات الاستصحاب. وإن كان الاستصحاب حجّة في الشريعة اللّاحقة فقط فهو أقرّ بحقّانيّة الشرع اللّاحق، فلا حاجة إلى الاستصحاب.

وأمّا على الثاني، ففيه: ما ذكره المحقّق النائيني والأُستاذ الأعظم وغيرهما من أنّ اليقين بنبوّة موسى عليه السلام حاصل لنا من إخبار نبيّنا صلى الله عليه وآله، وإلّا فمع قطع النظر عن إخباره ليس لنا يقين بحدوث نبوّته كي يجري الاستصحاب عند الشكّ في بقائها، فإنّ التواتر لم يتحقّق في جميع الطبقات من زمان موسى عليه السلام إلى زماننا هذا، ولكنّ هذا الجواب قابل للنقاش بأنّ القطع الوجداني موجود عند كلّ مسلم بوجود موسى النبيّ.

والعمدة في الجواب: أنّ المسلم مع فرض كونه مسلماً لا يشكّ في بقاء نبوّة موسى أو عيسى عليهما السلام كي يجري الاستصحاب في حقّه، فإنّه جازم بارتفاع النبوّة السابقة وبحدوث النبوّة اللّاحقة، فلا موضوع للاستصحاب بالنسبة إليه.

الأمر العاشر [١]: أنّ الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق إمّا أن يكون مبيّناً لثبوت الحكم في الزمن الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان»، وكقوله: «لا تهن فقيراً»، حيث [٢] أنّ النهي للدوام. وإمّا أن يكون [٣] مبيّناً لعدمه؛ نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»؛ بناءً على مفهوم الغاية [٤].

وإمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً وإثباتاً [٥]: إمّا لإجماله [٦]، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردّد الليل بين

دوران الأمر بين التمسّك بالعامّ واستصحاب حكم المخصّص»

[١] من الأُمور التي قال المصنّف «يجب التنبيه على أُمور».

[٢] هذا بيان لكيفيّة دلالة قوله: «لا تهن فقيراً» على ثبوت الحكم في الزمان الثاني، بتقريب أنّ النهي يدلّ على طلب ترك الطبيعة، وهو مستلزم للدوام، وثبوت الحكم في كلّ زمان، والفرق بين المثالين: أنّ المثال الأوّل دالّ على ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالعموم الوضعي، وبالصراحة والمثال الثاني يدلّ على ثبوته في الزمان الثاني بالاستلزام.

[٣] أي الدليل الدالّ على الحكم يكون مبيّناً لعدم ثبوت الحكم في الزمان الثاني.

[٤] أي بناءً على حجّية مفهوم الغاية تدلّ الغاية على عدم ثبوت الحكم بعد كونهم فاسقين.

[٥] أي لا يدلّ الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق على ثبوت الحكم في الزمان الثاني، ولا على عدمه فيه، بل هو بالنسبة إلى الزمان الثاني إمّا مجمل أو مهمل.

[٦] أي كون الدليل غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني، إمّا لكون الدليل المذكور مجملاً...

استتار القرص وذهاب الحمرة [١].

وإمّا [٢] لقصور دلالته، كما إذا قال: «إذا تغيّر الماء نجس»، فإنّه [٣] لا يدلّ على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان؛ فإنّ الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان [٤].

ولا إشكال في جريان الاستصحاب [٥] في هذا القسم الثالث [٦].

وأمّا القسم الثاني [٧]، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛

---

[١] بأن يكون مفهوم الليل مشتبهاً بينهما، فإنّ الدليل الدالّ على وجوب الجلوس غير مبيّن لحال الزمان الثاني، وهو ما بين استتار القرص وذهاب الحمرة؛ لإجمال الليل المأخوذ في الدليل.

[٢] عطف على قوله: «إمّا لإجماله»، أي كون الدليل غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني، وقصور دلالته بالنسبة إليه.

[٣] أي قوله: «إذا تغيّر الماء نجس» لا يدلّ على حكم الماء بعد زوال التغيير.

[٤] كما إذا انعقد الإجماع على وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، فإنّه لا يشمل بعد زمان الحضور، بل يكون مهملاً بالنسبة إليه. والفرق بين الإجمال والإهمال هو أنّ المتكلّم قد يكون غرضه إلقاء الكلام مجملاً، بخلاف الإهمال، فإنّه لا يتعلّق غرض به، ويمكن أن يكون الفرق بينهما أنّ الغرض من الإجمال ذكر كلام ذي وجوه واحتمالات، والغرض من الإهمال ذكر كلام لا معنى له.

[٥] أي استصحاب الحكم الثابت في الزمان الأوّل.

[٦] الذي لا يكون الدليل متعرّضاً لحال الحكم في الزمان الثاني.

[٧] وهو ما كان الدليل الدالّ على الحكم في الزمان الأوّل مبيّناً لعدم الحكم في الزمان الثاني.

لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني [١]. وكذلك [٢] القسم الأوّل؛ لأنّ عموم اللفظ [٣] للزمان اللّاحق كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه [٤]؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة [٥].

---

[١] إذ المفروض أنّ الدليل المثبت للحكم في الزمان الأوّل نافٍ له في الزمان الثاني، فمع وجود الدليل الاجتهادي على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني لا مجال لجريان استصحاب بقائه؛ لأنّ الدليل الاجتهادي إمّا وارد على الاستصحاب أو حاكم عليه، كما سيأتي تحقيقه.

[٢] أي كذلك لا يجري الاستصحاب في القسم الأوّل، وهو الذي يكون الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق مبيّناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني أيضاً.

[٣] أي دلالته على ثبوت الحكم في الزمان الثاني يغنينا عن الاستصحاب، وظاهر هذا اللفظ جريان الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي، إلّا أنّه لا حاجة إليه.

[٤] أي بل وجود عموم اللفظ مانع عن الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ الأصل أصيل حيث لا دليل، وعموم الدليل حاكم عليه؛ لكونه رافعاً للشكّ بالتعبّد، ومع كون الشكّ مرتفعاً لا مجال لجريان الاستصحاب.

[٥] أي جريان الاستصحاب متوقّف على عدم وجود الدليل، سواء كان مخالفاً للاستصحاب أو موافقاً له.

ومراده من الدليل على طبق الحالة السابقة هو الدليل الموافق للاستصحاب، وفي هذا إشارة إلى أنّ الدليل مانع عن الاستصحاب، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً.

ثمّ [١] إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم [٢]، فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المخرج [٣]،

« هل المرجع عموم العامّ الزماني أو استصحاب حكم المخصّص ؟ »

[١] من هنا شرع في المبحث المعروف ، وهو التمسّك بالاستصحاب أو العموم الزماني ، فنقول : إذا ورد حكم عامّ ثمّ خرج عنه بعض الأفراد في بعض الأزمنة فشكّ في حكم هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حكم المخصّص ؟ ذهب إلى كلّ جماعة .

ولا يخفى أنّ انعقاد هذا البحث ليس من جهة ملاحظة التعارض بين العموم والاستصحاب ، فإنّ الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق ، بل انعقاد البحث إنّما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم وتمييزها عن موارد التمسّك بالاستصحاب فالإشكال والخلاف إنّما هو في الصغرى بعد الاتّفاق في الكبرى ، أي في تشخيص أنّ المورد من موارد التمسّك بالعموم أو بالاستصحاب .

[٢] الذي له عموم زماني .

[٣] بصيغة اسم المفعول ، أي شكّ في حكم هذا الفرد الذي خرج عن عموم العامّ بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان ، وذلك فيما إذا خصّص العام وخرج عنه بعض الأفراد في بعض الأزمنة ، ولم يكن للدليل الخاصّ إطلاق زماني ، إمّا لكونه لبّياً ، كالإجماع ، أو لكونه لفظيّاً لا إطلاق له ، وتردّد الزمان الخارج بين الأقلّ والأكثر ، فهل يرجع عند الشكّ ، أي بعد انقضاء الزمان الأقلّ إلى عموم العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص ؟ فإذا قال مثلاً : « أكرم كلّ عالم » ، وقام إجماع على حرمة إكرام زيد العالم في يوم الجمعة ، ووقع الخلاف في حرمة إكرامه في يوم السبت ، فصار يوم الجمعة متيقّناً ويوم السبت مشكوكاً

بالنسبة [١] إلى ذلك الفرد، هل [٢] هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله [٣]؟ الحقّ هو التفصيل [٤] في المقام.

فهل يرجع في يوم السبت إلى عموم العام الدالّ على وجوب الإكرام أو إلى استصحاب حكم الخاصّ من حرمة الإكرام؟

[١] الجار متعلّق بقوله: «فشكّ»، أي يكون هذا الفرد بعد الزمان الذي خرج عن العموم مشكوكاً فيه.

[٢] أي هل هذا الفرد بعد انقضاء هذا الزمان ملحق بالزمان المخرج باستصحاب حكمه؟

[٣] أي أو أنّ الفرد المذكور ملحق بما قبل الزمان المخرج؟

[٤] بين ما إذا كان للعام عموم ازماني كعمومه الأفرادي فيرجع إلى عموم العام، وبين ما إذا لم يكن له عموم كذلك، وإن كان الحكم فيه للاستمرار والدوام بالنصوصيّة أو بالإطلاق، فيرجع إلى استصحاب حكم المخصّص.

وتوضيح كلامه: إنّ العموم الأزماني تارة يكون على نحو العموم الاستغراقي، ويكون الحكم متعدّداً بتعدّد الأفراد الطوليّة، وكلّ حكم غير مرتبط بالآخر امتثالاً ومخالفة، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً، كما أنّ الأمر في الأفراد العرضيّة كذلك، فإنّه إذا قال المولى: «أكرم العلماء»، مثلاً، يكون الحكم متعدّداً بتعدّد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، ولكلّ حكم إطاعة ومعصية وامتثال ومخالفة.

وأُخرى يكون على نحو العموم المجموعي، ويكون هناك حكم واحد مستمرّ، كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى الغروب، فإنّه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدّداً بتعدّد آنات هذا اليوم. فإن كان العموم من القسم الأوّل فالمرجع بعد الشكّ هو العموم؛ لأنّه بعد خروج أحد الأفراد عن

بأن يقال: إن أخذ فيه [١] عموم الأزمان أفراديّاً، بأن [٢] أخذ كلّ زمان

العموم لا مانع من الرجوع إليه؛ لإثبات الحكم لباقي الأفراد، وإن كان من القسم الثاني فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأنّ الحكم واحد على الفرض وقد انقطع يقيناً، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص.

أفاد المحقّق النائيني: أنّه ليس مراد الشيخ من كلامه التفصيل بين العامّ المجموعي والعام الاستغراقي، فإنّ عبارة الشيخ في الفرائد وإن كانت قابلة لأن يتوهّم منها التفصيل المذكور، لكن عبارته في المكاسب ـ في باب خيار الغبن ـ تنادي بأعلى صوتها بالتفصيل بينما إذا كان الاستمرار قيداً لمتعلّق الحكم وما إذا كان قيداً لنفس الحكم[١].

وقال الأُستاذ الأعظم: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني وجعله توجيهاً لكلام الشيخ من الغرائب؛ فإنّه ليس مراد الشيخ قطعاً، ولا يوافقه كلامه في الرسائل ولا في المكاسب؛ فإنّ صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي[٢].

[١] أي في العامّ.

[٢] بيان لكون عموم الأزمان في العامّ عموماً أفراديّاً.

والحاصل: أنّ العموم كما يكون له عموم أفرادي، كقوله: «أكرم العلماء»، فإنّه يشمل جميع أفراد العالم، ويكون كلّ عالم فرداً له، كذلك له عموم أزماني ـ أي يكون كلّ جزء من أجزاء الزمان وكلّ يوم من الأيّام فرداً للعموم الأزماني ـ فإن إكرام كلّ فرد من العالم في كلّ يوم فرد على حدة،

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٠.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٢٢٠.

موضوعاً مستقلّاً بحكم مستقلّ [١]؛ لينحلّ العموم [٢] إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الزمان، كقوله: «أكرم العلماء كلّ يوم» [٣] فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة [٤].

ومثله [٥] ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم

بحيث يكون إكرام هذا الفرد في يوم آخر فرداً آخر من إكرام العالم، والمثال الواضح له وجوب الصوم ثلاثين يوماً، فإنّ الصوم في اليوم الأوّل غير الصوم في الثاني، وهكذا.

[١] وقد عرفت مثاله أنّ كلّ يوم موضوع مستقلّ لوجوب الصوم، وغير مرتبط بوجوب الصوم في اليوم الآخر امتثالاً ومخالفة.

[٢] كعموم «صم شهر رمضان»، فإنّه ينحلّ إلى أحكام متعدّدة، فيصير ثلاثين حكماً بتعدّد الأيّام التي هي ثلاثون يوماً، ويسمّى هذا بالعموم الاستغراقي، ومعنى كون العموم الأزماني على نحو العموم الاستغراقي كون الحكم متعدّداً بتعدّد أفراد الزمان، وكلّ حكم في زمان غير مرتبط بحكم آخر في زمان آخر.

[٣] كما أنّ لهذا العموم عموماً أفراديّاً يشمل كلّ فرد من العامّ، فيكون الحكم متعدّداً بتعدّد أفراده العرضيّة، وهي أفراد العالم، كذلك له عموم أزماني يكون متعدّداً بتعدّد الأيّام، ولكلّ يوم حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم يوم آخر امتثالاً ومخالفة، ويسمّى هذه الأفراد بالأفراد الطوليّة.

[٤] والمخصّص المذكور دليل لبّي اخرج بعض أفراد العالم، وهو زيد ـ مثلاً ـ عن تحت العموم في بعض الأزمنة، وهو يوم الجمعة، ولم يكن لدليل الخاصّ إطلاق زمانيّ؛ لكونه لبّياً.

[٥] أي مثل قوله: «أكرم العلماء كلّ يوم» لو قال: «أكرم العلماء» من دون تقييده بكلّ يوم، فكما أنّ في المثال الأوّل يكون العموم استغراقيّاً، ويكون

الجمعة [١]»، إذا فرض [٢] الاستثناء قرينة على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلّاً، فحينئذٍ [٣] يعمل عندالشكّ بالعموم [٤]، ولا يجري الاستصحاب [٥]،

الحكم متعدّداً بتعدّد الأيّام، كذلك في المثال الثاني؛ فإنّه أيضاً يدلّ على العموم الاستغراقي، غاية الأمر يكون الاستغراق وأخذ كلّ زمان فرداً مستقلّاً وموضوعاً مستقلّاً للحكم ـ في المثال الأوّل ـ مستفاداً من قوله: «في كلّ زمان»، وفي المثال الثاني مستفاداً منه بقرينة الاستثناء، بأن كان استثناء زيد من العموم ـ في يوم الجمعة ـ قرينة على تعدّد الحكم بتعدّد الأيّام؛ إذ لو لم يكن العموم استغراقيّاً، وكان مجموعيّاً ـ بأن يكون هنا حكم واحد مستمرّ، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب ـ لا يكون العموم المذكور قابلاً لاستثناء بعض أفراده.

[١] ولا يخفى أنّ الدليل المخصّص وإن كان لفظيّاً في المثال، إلّا أنّه مهمل بالنسبة إلى الزمان الثاني.

[٢] أي المثال المذكور يكون العموم فيه استغراقيّاً بأن أخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً لحكم مستقلّ إذا فرض كون الاستثناء قرينة على ذلك، وإلّا فنفس العامّ في المثال المذكور لا يدلّ إلّا على العموم الأفرادي.

[٣] أي حينما كان العموم الأزماني عموماً استغراقيّاً.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «يعمل»، أي يتمسّك بالعموم عند الشكّ في تخصيص الزائد على هذا الفرد المخرج؛ لأنّه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه لإثبات الحكم لباقي الأفراد.

[٥] لعدم كون المورد مجرى للاستصحاب؛ إذ الشكّ في خروج زيد، مثلاً، عن العموم يوم السبت شكّ في حدوث حرمة الإكرام له، وهو ليس مجرى استصحاب الحرمة؛ إذ مجراه فيما إذا كان الشكّ في البقاء لا فيما إذا كان الشكّ في الحدوث.

بل لو لم يكن [١] عموم وجب الرجوع إلى سائر الأُصول [٢]؛ لعدم قابليّة المورد للاستصحاب [٣]، وإن [٤] أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم

إن شئت فقل: إنّ حرمة إكرام زيد يوم السبت ليست لها حالة سابقة كي تستصحب؛ إذ حرمة إكرامه يوم الجمعة قد ارتفعت بانقضاء يوم الجمعة؛ إذ الحكم ينتفي بانتفاء قيده، وحرمة إكرامه يوم السبت مشكوكة من الأصل، فلا مجرى للاستصحاب.

[١] والحاصل: أنّ عدم الرجوع إلى الاستصحاب ليس لأجل وجود عموم زماني، بل لأجل تبدّل الموضوع وعدم كون المورد قابلاً للاستصحاب؛ وذلك لأجل انتفاء أحد ركنيه، وهو اليقين بالحالة السابقة؛ لما عرفت من أنّ مرجع الشكّ في إخراج زيد يوم السبت عن العموم الدالّ على وجوب إكرام العلماء إلى الشكّ في إخراج فرد آخر غير الفرد المخرج يوم الجمعة، وليس الشكّ فيه شكّاً في البقاء كي يكون مورداً للاستصحاب، بل الشكّ فيه شكّ في الحدوث، وهو ليس مجرى الاستصحاب.

[٢] كالبراءة، فإذا شكّ في حرمة إكرام زيد يوم السبت ـ بعد العلم بكونه حراماً يوم الجمعة، ولم يكن عموم يتمسّك به ـ يرجع إلى أصالة البراءة، ويحكم بعدم حرمته، ولا يتمسّك باستصحاب بقاء الحرمة.

[٣] لما عرفت من أنّ الشكّ في الحرمة شكّ في الحدوث لا في البقاء.

[٤] عطف على قوله: «إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديّاً»، أي إن أخذ عموم الأزمان في العموم لبيان أنّ هنا حكماً واحداً مستمرّاً كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنّه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدّداً بتعدّد آنات هذا اليوم، ويسمّى هذا بالعموم المجموعي.

والحاصل: أنّ العموم الأزماني إن أُخذ على نحو العموم المجموعي.

العلماء دائماً» [١]، ثمّ خرج فرد في زمان [٢]، ويشكّ في حكم ذلك الفرد [٣] بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم [٤] للفرد [٥]

---

[١] والمستفاد منه وجوب إكرام كلّ فرد من العالم دائماً، بأن يكون وجوب إكرام زيد وجوباً واحداً مستمرّاً ما دام أنّه حيّ، فلو أكرمه يوم الجمعة ولم يكرمه يوم السبت لم يمتثل أصلاً، فإنّ كلّ حكم في يوم مرتبط بالحكم الآخر امتثالاً ومخالفة.

[٢] بأن قال المولى: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة».

[٣] أي يشكّ في أنّ هذا الفرد المخرج من العموم يوم الجمعة هل يحرم إكرامه بعد يوم الجمعة بمقتضى الدليل المخصّص أو يجب إكرامه بمقتضى عموم العامّ؟

فالمرجع هو الاستصحاب لا عموم العام؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم الذي هو وجوب إكرام زيد واحد، وقد انقطع يقيناً، وليس لكلّ يوم حكم مستقلّ كي يشمله العموم، وإثبات الحكم المذكور بعد انقطاعه يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص، وليس الشكّ في الحرمة شكّاً في الحدوث، بل شكّ في بقاء الحرمة؛ إذ المفروض أنّه ليس لكلّ يوم حكم مستقلّ، بل الحكم هنا أمر واحد مستمرّ وهو وجوب إكرام كلّ عالم إلى الأبد، إلّا زيداً في يوم الجمعة؛ فإنّ وجوب إكرامه قد انقطع ويشكّ في بقاء حرمة إكرامه فيحكم بالبقاء بالاستصحاب.

[٤] أي الحكم الذي دلّ عليه الدليل المخصّص كحرمة الإكرام.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «ثبوت»، أي لا يلزم من ثبوت حرمة الإكرام لزيد العالم مثلاً بعد الزمان الذي كان إكرامه حراماً قطعاً.

بعد ذلك الزمان [١] تخصيص [٢] زائد على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص الأفراد،

---

[١] الذي خرج الفرد عن العموم في ذلك الزمان كيوم الجمعة.

[٢] فاعل لقوله: «لا يلزم»، أي لا يلزم ـ من ثبوت الحرمة لإكرام زيد العالم، مثلاً، في ما بعد يوم الجمعة ـ تخصيص زائد على التخصيص الوارد على العموم يوم الجمعة؛ فإنّ الحكم بخروج زيد العالم عن عموم وجوب الإكرام ـ الذي يدلّ على وجوب إكرام العلماء دائماً فيما بعد يوم الجمعة ـ لا يستلزم تخصيصات عديدة بحسب أجزاء الزمان؛ لأنّ المفروض عدم أخذ كلّ جزء من أجزاء الزمان موضوعاً مستقلّاً حتّى يلزم من الحكم بعدم ثبوت الحكم لأفراده الطوليّة تخصيصات متعدّدة، بأن يكون الالتزام بعدم وجوب إكرامه يوم الجمعة تخصيصاً، والالتزام بعدم وجوب إكرامه يوم السبت تخصيصاً زائداً على التخصّيص الأوّل، ويكون الشكّ في تخصيص المقدار الذي لا يدلّ عليه الدليل المخصّص شكّاً في التخصيص الزائد على القدر المعلوم، بل عموم الحكم من حيث الزمان في هذا القسم من توابع دخول الفرد في العامّ، فإذا فرض خروجه عنه فلا يبقى عموم له بالنسبة إلى الزمان.

والحاصل: أنّ ثبوت حكم المخصّص في محلّ الشكّ لا يستلزم التخصيص في حكم العامّ زائداً على ما علم تخصيصه حتّى يدفع بأصالة العموم وعدم التخصيص الزائد؛ لأنّه إذا أخذ حكم الأفراد مستمراً بحسب الأزمان فالموضوع كلّ فرد من دون خصوصيّة زمان، فبعد إخراج بعضها في زمان لا يبقى للعامّ مقتضٍ للشمول للزمان الثاني حتّى يكون استصحاب حكم المخصّص بالنسبة إليه مستلزماً لتخصيص العامّ زائداً على ما علم ارتكابه فيه.

دون الأزمنة [١] بخلاف القسم الأوّل [٢]، بل لو لم يكن هنا [٣] استصحاب [٤] لم يرجع إلى العموم،

---

[١] أي إنّما قلنا بأنّ الحكم بالحرمة فيما بعد الزمان المعلوم تخصيصه لا يلزم منه تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص في الفرض المذكور الأفراد؛ إذ المفروض أنّ الزمان لم يؤخذ كلّ جزء منه موضوعاً مستقلّ، بل أخذ الزمان على نحو الاستمرار، فإذا خرج الفرد من تحت العامّ خرج منه إلى الأبد وعلى نحو الاستمرار، فلا يشمله العامّ في الزمان الثاني كي يكون استصحاب الحرمة مخصّصاً للعامّ أزيد من المخصّص الوارد عليه بقوله: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة»، بل مقتضى الاستصحاب هو الحكم باستمرار التخصيص الأوّل.

[٢] الذي يكون العموم الأزماني فيه عموماً استغراقيّاً، فإنّ جريان استصحاب حكم المخصّص فيه مستلزم للتخصيص في حكم العامّ زائداً على ما علم تخصيصه؛ إذ مقتضى الفرض تعدّد موضوع الحكم بحسب أجزاء الزمان، فالفرد في زمان اليقين فرد وفي زمان الشكّ فرد آخر، والالتزام بالحرمة بعد الزمان الذي علم تخصيص العامّ فيه مستلزم لتخصيص العامّ زائداً على ما علم تخصيصه، وهو مخالف لأصالة العموم وعدم تخصيص العامّ زائداً على ما علم تخصيصه.

[٣] أي فيما إذا كان العموم الأزماني مجموعيّاً.

[٤] بأن اختلّ شرط من شروطه، كتبدّل الموضوع، كما لو قال: «أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيداً الفاسق يوم الجمعة»، ثمّ صار زيد العالم الفاسق عادلاً يوم السبت، فلا يستصحب حكم المخصّص وهي حرمة الإكرام لتبدّل الموضوع، ولا يرجع إلى العموم السابق، وهو إكرام كلّ عالم لانقطاعه

بل إلى الأُصول [١] الأُخر. ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدّم [٢]، أو من الإطلاق [٣]، كقوله: «تواضع للنّاس» ـ بناءً على استفادة الاستمرار منه [٤] ـ فإنّه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة [٥]، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلّم كلّ زمان فرداً مستقلاً لمتعلّق الحكم [٦]، استصحب حكمه [٧] بعد الخروج، وليس [٨] هذا من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب [٩].

بالنسبة إلى هذا الفرد.

[١] كأصالة البراءة.

[٢] وهو قوله: «أكرم العلماء» دائماً، فإنّ لفظ «دائماً» يدلّ على أنّ وجوب إكرام كلّ عالم وجوب واحد مستمرّ قد أخذ الزمان في العموم على نحو العامّ المجموعي.

[٣] بأن يستفاد الاستمرار من إطلاق الكلام بإجراء مقدّمات الحكمة.

[٤] أي من قوله: «تواضع للنّاس»، بتقريب أنّ عدم تقييد وجود التواضع بزمان خاصّ يدلّ على الاستمرار.

[٥] بأن قال: «يحرم التواضع للنّاس يوم الجمعة» مثلاً.

[٦] بأن لا يكون لدليل الخاصّ إطلاق يدلّ على أنّ لكلّ يوم حرمة مستقلّة ـ وإلّا فيتمسّك بإطلاق المخصّص ـ بل كان دليل الخاصّ مهملاً بالنسبة إلى ما بعد الزمان المعلوم وقوع التخصيص فيه.

[٧] أي حكم المخصّص بعد خروج الزمان الذي علم وقوع التخصيص فيه.

[٨] أي استصحاب حكم المخصّص فيما كان العموم الأزماني على نحو العامّ المجموعي.

[٩] كي يقال: إنّ الاستصحاب لا يجري في مورد العامّ كي يكون مخصّصاً له؛

وقد صدر خلاف ما ذكرنا ـ من أنّ مثل هذا [١] من مورد الاستصحاب، وأنّ هذا [٢] ليس من تخصيص العامّ به ـ في موضعين [٣]: أحدهما: ما ذكره المحقّق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقّي الركبان [٤]: من أنّه [٥]

إذ العامّ إمّا وارد عليه أو حاكم، بل المورد ليس مورداً للعام، ولذا حكم بأنّه لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، ولو كان جريان الاستصحاب في المقام من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب لكان العموم هو المرجع عند فقد الاستصحاب.

[١] الذي يكون العموم الأزماني على نحو العامّ المجموعي.

[٢] أي استصحاب حكم المخصّص ليس من باب تخصيص العامّ بالاستصحاب.

[٣] أي قد صدر في الموضع الأوّل العمل بالعموم دون الاستصحاب فيما إذا كان العموم الأزماني مجموعيّاً، وقد صدر في الموضع الثاني تخصيص العامّ بالاستصحاب.

[٤] وهو المشي إلى خارج البلاد لشراء الأمتعة من صاحبها خارج البلد لتباع فيها بأعلى ثمنها.

[٥] أي خيار الغبن فوري؛ لأنّ دليل الوفاء بالعقود كما أنّ له عموماً إفراديّاً، كذلك له العموم الأزماني؛ فإنّ عموم الأفراد مستلزم للعموم الأزماني أيضاً، فإنّ مدلوله المطابقي هو العموم الافرادي، ومدلوله الالتزامي هو العموم الأزماني، فدلالته على العموم الأزماني تابعة لدلالته على العموم الأفرادي، ولذا قال: إنّ العموم الأفرادي يستتبع العموم الأزماني، ومقتضى عموم العامّ للزمان هو الاقتصار في الخروج عن مقتضى العامّ على قدر ما دلّ الدليل المخرج عليه، فإذا قام الدليل المخصّص على تخصيص العموم في يوم الجمعة فاللازم الرجوع في الزائد منه إلى العامّ بمقتضى أصالة العموم،

فوري؛ لأنّ عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان. وحاصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه [١] أوّل زمان الاطّلاع على الغبن وبقي الباقي [٢]. وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار [٣]، وهو [٤] الأقوى؛ بناءً [٥]

فمقتضى هذا الكلام منه ﷺ هو الرجوع إلى عموم العامّ، لا إلى استصحاب حكم المخصّص حتّى فيما كان عموم العامّ الأزماني مجموعيّاً، ولا يخفى أنّ العموم الأزماني في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يستفاد من مقدّمات الحكمة، فإنّه يدلّ على استمرار وجوب الوفاء بكلّ عقد في جميع الأزمنة بضميمة مقدّمات الحكمة إليه؛ إذ لو لم يجب الوفاء بالعقد في كلّ زمان للزم لغويّة تشريع وجوب الوفاء بالعقد؛ لأنّه لا فائدة في وجوب الوفاء به في الجملة، ولقد أجاد المحقّق الكركي فيما أفاده بقوله: «إنّ العموم الأفرادي في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يستتبع العموم الزماني وإلّا لم ينتفع بعمومه.

[١] أي خرج من عموم وجوب الوفاء أوّل زمان اطّلاعه على الغبن، فإذا أخذ بالخيار فهو، وأمّا إذا لم يأخذ بالخيار بالفور فلا يجوز له الأخذ به فيما بعد؛ إذ مقتضى عموم دليل وجوب الوفاء بالعقد هو لزوم العقد، وإنّما خرج منه أوّل زمان الاطّلاع على الغبن، فإنّ خيار الغبن مجعول بهذا المقدار. وأمّا الزائد عنه فلا بدّ من الرجوع إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد، والحكم بلزومه.

[٢] أي بقي ما بعد زمان الاطّلاع على الغبن تحت عموم وجوب الوفاء بالعقد.

[٣] أي خيار الغبن، فإذا شكّ في بقائه فيما إذا لم يأخذ به من أوّل زمان اطّلاعه على الغبن يستصحب بقاء الخيار.

[٤] أي إجراء الاستصحاب.

[٥] أي أقوائيّة جريان استصحاب خيار الغبن مبنيّة على كون وجوب الوفاء

على أنّه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلّا كون الحكم مستمرّاً، لا [١] أنّ الوفاء في كلّ زمان موضوع مستقلّ محكوم بوجوب مستقلّ، حتّى يقتصر في تخصيصه [٢] على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان [٣] وبقي الباقي [٤]. نعم [٥]، لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم

المستفاد من الإطلاق على نحو العموم المجموعي فقط.

[١] أي لا يكون العموم المذكور على نحو العامّ الاستغراقي، نظير قوله: «أكرم العلماء كلّ يوم»؛ إذ لو كان من هذا القبيل يقتصر في تخصيص العامّ بما علم تخصيصه، ويرجع في الزائد المشكوك إلى عموم العامّ، لا إلى الاستصحاب، كما تقدّم.

[٢] أي في تخصيص وجوب الوفاء.

[٣] وهو أوّل زمان الاطّلاع على الغبن، فإنّ عموم وجوب الوفاء بالعقد خصّص بهذا المقدار من الزمان فقط، لا أزيد من هذا.

[٤] أي بقي الباقي من أجزاء الزمان داخلاً تحت عموم وجوب الوفاء بالعقد.

[٥] لمّا حكم ـ بأنّ عموم وجوب الوفاء بالعقود للاستمرار، أي للعامّ المجموعي الذي يرجع عند الشكّ فيه إلى استصحاب حكم المخصّص، لا إلى العموم ـ استدرك عنه بأنّه لو استظهر من عموم وجوب الوفاء عموم أفرادي بحسب الزمان ـ بحيث لو انتقض عمومه في زمان، وهو أوّل زمان الاطّلاع على الغبن لم ينتقض عمومه في زمان آخر، وهو الزمان الذي بعد زمان الفور ـ صحّ ما ادّعاه المحقّق الثاني من كون خيار الغبن فوريّاً؛ لأنّ المرجع على هذا التقدير عند الشكّ هو العموم لا الاستصحاب.

والحاصل: أنّه لو استظهر من عموم وجوب الوفاء أنّ العموم فيه يكون على نحو العموم الاستغراقي صحّ ادّعاء المحقّق.

لا ينتقض بجواز نقضه في زمان [١]، بالإضافة إلى غيره من الأزمنة، صحّ [٢] ما ادّعاه المحقّق ﷺ. لكنّه [٣] بعيد، ولهذا [٤] رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخّري المتأخّرين [٥] تبعاً للمسالك؛ إلّا أنّ بعضهم [٦] قيّده [٧] بكون مدرك الخيار في الزمان الأوّل [٨] هو الإجماع، لا أدلّة نفي الضرر [٩]؛

---

[١] وهو زمن الاطّلاع على الغبن، فإنّ وجوب الوفاء ينتقض في هذا الزمان فقط ولا ينتقض بالنسبة إلى غير هذا الزمان من الأزمنة المتأخّرة، بل يتمسّك فيها بعموم وجوب الوفاء بالعقد.

[٢] جواب لقوله: «لو استظهر».

[٣] أي استظهار العموم الاستغراقي من وجوب الوفاء بعيد؛ لأنّ الظاهر منه هو وجوب الوفاء بكلّ عقد، والوفاء بالعقد لا يكون إلّا بالاستمرار على الالتزام بمقتضى العقد، ولو التزم بالوفاء بمقتضى العقد في يوم ولم يلتزم به في يوم آخر لم يكن هذا وفاءً بالعقد، بل يكون تشريع الدليل المذكور لغواً، فإنّ وجوب الوفاء بالعقود في الجملة ممّا لا فائدة فيه.

[٤] أي ولأجل بعد استفادة العموم الاستغراقي من وجوب الوفاء بالعقد، وكونه ظاهراً في العموم المجموعي.

[٥] كصاحب الحدائق ١٩: ٤٢، وصاحب الجواهر ٢٢: ٤٧٦.

[٦] وهو صاحب الرياض.

[٧] أي قيّد جواز التمسّك باستصحاب بقاء خيار الغبن بعد انقضاء زمان الاطّلاع عليه.

[٨] وهو زمان الاطّلاع على الغبن.

[٩] وملخّص كلامه: هو التفصيل بين كون مستند الخيار الإجماع فالتزم بالرجوع

لاندفاع [١] الضرر بثبوت الخيار في الزمان الأوّل.

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل [٢]؛ لأنّ نفي الضرر إنّما نفى لزوم العقد، ولم يحدّد [٣] زمان الجواز، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، ويرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه على معقده [٤].

إلى استصحاب الخيار فيما بعد الزمان الأوّل، وبين كونه دليل نفي الضرر، فالتزم بالرجوع إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد فيما بعد الزمان الأوّل.

[١] أي إنّما قلنا بالرجوع إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد لو كان مدرك الخيار أدلّة نفي الضرر؛ لأنّ الضرر يندفع بسبب ثبوت خيار الغبن في الزمان الأوّل، ولا يتوقّف رفعه على ثبوت الخيار في الزمان الثاني أيضاً، فلا وجه للخيار فيما بعد الزمان الأوّل.

إن شئت فقل: إنّ مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقد هو لزوم العقد دائماً، وإنّما رفع اليد عن هذا اللزوم فيما إذا كان اللزوم منشأ للضرر، فاللزوم يرتفع بمقدار الضرر وهو اللزوم في زمان الاطّلاع بالغبن، فبجعل الخيار في هذا الزمان يندفع الضرر ولا يحتاج اندفاعه إلى ارتفاع اللزوم أزيد من هذا الزمان، فيتمسّك بعموم وجوب الوفاء فيما بعد هذا الزمان، ويحكم بلزومه.

[٢] الذي ذكره صاحب الرياض في مدرك خيار الغبن.

[٣] أي لم يحدّد دليل نفي الضرر زمان جواز العقد بالزمان الأوّل كي يقال بارتفاع الخيار بانقضاء الزمان الأوّل.

[٣] ويرجع في الزائد عن الزمان الذي قام الإجماع على خيار الغبن إلى العموم.

وحاصله: إن قلنا بكون عموم الوفاء بالعقود مستتبعاً لعموم الأزمان بحيث يتعدّد أفراد الموضوع بتعدّد الأزمان، فلا يفرّق فيه بين كون المخصّص هو

وثانيهما: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول [١]: من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل [٢] دليل شرعي مخصّص للعمومات [٣]، ولا ينافيه [٤]

الإجماع أو قاعدة الضرر في عدم صحّة استصحاب حكم المخصّص؛ إذ العام كما يدلّ على اللزوم فيما بعد الزمان الأوّل الذي دلّت قاعدة نفي الضرر على ارتفاع اللزوم فيه، كذلك يدلّ على اللزوم فيما بعد الزمان الذي قام الإجماع على ارتفاع اللزوم فيه.

وإن قلنا بكون عموم الوفاء بالعقود كالعامّ المجموعي دالّاً على أنّ اللزوم في كلّ عقد حكم واحد مستمرّ، فلا يفرّق في جريان الاستصحاب بين كون المخصّص هو الإجماع أو قاعدة نفي الضرر.

وملخّص الكلام: أنّ القاعدة كالإجماع مثبتة لحكم الزمان المخرج بهما، وليست محدّدة لزمان خروج الفرد، فإن كان هنا عموم يشمل ما بعد الزمان المخرج، فلا يصلح استصحاب حكم المخصّص على كلا التقديرين، وإلّا يصحّ استصحابه كذلك.

[١] وهو بحر العلوم.

[٢] أي المخالف لأصالة البراءة.

[٣] أي لعمومات الكتاب والسنّة.

[٤] أي لا ينافي كون الاستصحاب مخصّصاً للعموم، وهذا جواب عن سؤال مقدّر. وحاصل السؤال: أنّ نسبة الاستصحاب إلى العمومات ليست نسبة الخاصّ إلى العامّ كي يكون الاستصحاب مخصّصاً للعامّ، بل هي العموم من وجه؛ إذ العمومات تشمل مورد الاستصحاب، والمورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب وعموم أدلّة حجّيّة الاستصحاب كقوله: «لا ينقض اليقين

عموم أدلّة حجّيته [١]، من [٢] أخبار الباب الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين؛ إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل [٣]، وإلّا [٤] لم يتحقّق لنا في الأدلّة دليل خاصّ؛ لانتهاء كلّ دليل [٥] إلى أدلّة

بالشكّ» يشمل موارد العمومات وغيرها ممّا لا تشمله العمومات، فيتعارضان في مورد الاجتماع.

وملخّص الجواب: أنّ النسبة بين أدلّة حجّية الاستصحاب والعمومات وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّ النسبة بين نفس الاستصحاب والعمومات هو العموم المطلق، والمعيار في ملاحظة النسبة هو لحاظ النسبة بين نفس الدليلين لا بين دليلهما، وإلّا لم يتحقّق العامّ والخاصّ بين الأدلّة حتّى إنّ قولنا: «لا تكرم زيداً» لا يكون خاصّاً بالنسبة إلى أكرم العلماء؛ إذ لا تكرم زيداً إنّما صار دليلاً باعتبار أدلّة حجّية خبر العادل، والنسبة بينها وبين أكرم العلماء لا تكون نسبة الخاصّ إلى العامّ.

[١] أي عموم أدلّة حجّية الاستصحاب.

[٢] كلمة «من» للتبيين، أي أدلّة حجّية الاستصحاب عبارة عن الأخبار الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

[٣] حتّى يقال: إنّ النسبة بينه وبين العمومات عموم من وجه، بل المعيار في العموم والخصوص بنفس الدليلين، وهو الاستصحاب والعمومات ـ والمراد بدليل الاستصحاب قوله: «لا تنقض» ـ، والنسبة بين الاستصحاب والعمومات هو العموم المطلق، كما عرفت.

[٤] أي إن كانت العبرة بدليل الدليل.

[٥] أي لانتهاء كلّ دليل خاصّ إلى أدلّة عامّة، وهي أدلّة حجّيّته، حتّى إنّ قوله: «لا تكرم زيداً» لا يكون خاصّاً بالنسبة إلى «أكرم العلماء»؛ إذ هو منتهٍ إلى

عامّة، بل العبرة بنفس الدليل. ولا ريب أنّ الاستصحاب الجاري في كلّ مورد خاصّ [١]، لا يتعدّى إلى غيره، فيقدّم [٢] على العامّ، كما يقدّم غيره من الأدلّة عليه [٣]: ولذا [٤] ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل [٥] والنجاسة والتحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دلّ على البراءة الأصليّة وطهارة الأشياء وحليّتها.

ومن ذلك [٦] استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير [٧]،

قوله: «صدق العادل»، والنسبة بينه وبين «أكرم العلماء» عموم من وجه؛ إذ دليل حجّية خبر العادل يدلّ على حجّية قوله، سواء كان إخباره عن حرمة إكرام زيد أو عن أمر آخر، وإكرام العلماء يشمل زيداً وغيره، فيتعارضان في زيد العالم الذي هو مادة الاجتماع.

[١] كاستصحاب حرمة إكرام زيد، فإنّه يثبت حرمة إكرام زيد فقط، ولا يتعدّى إلى إثبات حرمة إكرام عمرو، بل هو أيضاً يحتاج إلى استصحاب آخر.

[٢] أي يقدّم الاستصحاب على العامّ؛ لكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

[٣] من المطلقات والأدلّة الفقاهيّة، كقاعدة الاشتغال، وأصالة البراءة.

[٤] أي ولأجل تقدّم الاستصحاب على العمومات والأُصول.

[٥] أي يستدلّون باستصحاب بقاء شغل الذمّة، واستصحاب بقاء النجاسة، واستصحاب بقاء الحرمة، ولا يعتنون بما دلّ من العمومات والأُصول على براءة الذمّة، وطهارة الأشياء، وحليّتها.

[٦] أي من باب تقديم الاستصحاب على العمومات والأُصول.

[٧] حيث إنّهم يستصحبون نجاسة العصير وحرمة شربه حتّى يعلم بذهاب ثلثيه، مع أنّ مقتضى الأُصول والعمومات، طهارتها وحلّيّتها.

وفي كون التحديد [١] تحقيقيّاً أو تقريبيّاً، وفي صيرورته [٢] قبل ذهاب الثلثين دبساً، إلى غير ذلك، انتهى كلامه [٣] على ما لخّصه بعض المعاصرين [٤].

ولا يخفى ما في ظاهره [٥]؛ لما عرفت: من أنّ مورد جريان العموم [٦] لا يجري الاستصحاب حتّى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب [٧]

---

[١] أي يستصحبون النجاسة والتحريم في صورة الشكّ في كون التحديد بذهاب ثلثيه تقريبيّاً، فإذا بلغ إلى ذهاب الثلثين تقريباً يكون طاهراً أو حلالاً أو تحقيقيّاً، فلا بدّ أن يذهب ثلثاه واقعاً وحقيقةً. والحاصل: أنّهم يستصحبون النجاسة والحرمة إلى أن يحرز ذهاب ثلثيه تحقيقاً، مع أنّ مقتضى الأصل والعموم هي الطهارة والحلّيّة.

[٢] أي يستصحبون النجاسة والتحريم عند الشكّ في كونه دبساً قبل ذهاب الثلثين بأن علم حصول الحلّيّة والطهارة بذهاب الثلثين، ولكن شكّ في حصولهما بصدق اسم الدبس قبل ذهابهما.

[٣] أي كلام بحر العلوم.

[٤] وهو صاحب الفصول.

[٥] أي ما في ظاهر كلام بحر العلوم، وهو كون الاستصحاب مخصّصاً للعمومات.

[٦] وهو ما إذا أخذ عموم الأزمان فيه استغراقيّاً بأن كان كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً لحكم مستقلّ.

[٧] وهو ما إذا أخذ الزمان فيه مجموعيّاً، فقد عرفت عدم جواز الرجوع إلى العموم في المورد المذكور ولو لم يكن استصحاب بأن لم يكن جارياً لانتفاء أحد شرائطه، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة وغيرها. والحاصل: أنّ العمومات لا تجتمع مع الاستصحاب في مورد واحد كي يقال بكونه مخصّصاً للعمومات، وعلى تقدير اجتماعهما في مورد واحد أيضاً

لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب. ثمّ ما ذكره [١] من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأنّ الأُصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلى الخاصّ [٢]، كما سيجيئ في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأُصول. نعم، لو [٣] فرض الاستناد في أصالة الحلّيّة إلى عموم «حلّ الطيّبات [٤]»، وحلّ الانتفاع بما في الأرض [٥]» كان [٦] استصحاب حرمة العصير في المثالين

لا يكون الاستصحاب مخصّصاً للعموم، وذلك لعدم كونه حجّة مع وجود العامّ كي يكون مخصّصاً له.

[١] أي ما ذكره بحر العلوم من الأمثلة الثلاثة المتقدّمة، كمثال الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، ومثال التحديد، ومثال الدبس.

[٢] بل هي داخلة في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول، ونسبته إلى سائر الأُصول نسبة الحاكم إلى المحكوم، أو الوارد على المورود، ومعه لا يصل المجال إلى الأدلّة الفقاهيّة، ومع وجود الأدلّة الاجتهاديّة كعموم أو إطلاق لا يصل المجال إلى الاستصحاب.

[٣] بأن يكون مستند الحلّ والطهارة، العمومات الاجتهاديّة، لا قاعدتي الحلّيّة والطهارة.

[٤] وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ﴾ (١).

[٥] وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ (٢).

[٦] جواب لقوله: «لو فرض...».

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٩.

الآخرين [١] مثالاً لمطلبه [٢]، دون المثال الأوّل [٣]؛ لأنّه [٤] من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعي، لا في نفسه [٥].

---

[١] أي مثال التحديد ومثال الدبس.

[٢] وهو أن يكون الاستصحاب مخصّصاً للعمومات الاجتهاديّة، إلّا أنّ صحّة المثال لا تكون دليلاً على صحّة الممثّل، فإنّ الاستصحاب يرتفع موضوعه مع وجود الدليل الاجتهادي، فكيف يكون مخصّصاً له.

[٣] وهو الشكّ في ذهاب الثلثين، فإنّه لا يكون مثالاً لتخصيص الاستصحاب للعمومات، ولو في فرض كون الحلّيّة والطهارة مستندتين إلى الأدلّة الاجتهاديّة.

[٤] أي المثال الأوّل يكون الشكّ فيه في موضوع الحكم، وتكون الشبهة موضوعيّة.

[٥] أي لا يكون الشكّ في المثال الأوّل في نفس الحكم؛ لأنّه بعد ما ثبت بالدليل الخارجي حرمة العصير العنبي بعد الغليان ما لم يذهب ثلثاه بالنّار، فقد خرج هذا الموضوع عن العمومات الاجتهاديّة الدالّة على حلّيّة الأشياء، فإذا شكّ في تحقّق الثلثين وعدمه، فيشكّ في تحقّق الخاصّ وعدمه بعد القطع بثبوت التخصيص، فهذا ليس له دخل بالشكّ في الحكم الشرعي؛ لأنّ الحكم الشرعي معيّن لا شبهة فيه أصلاً، وإنّما الشكّ في تحقّق الموضوع فيرجع فيه إلى استصحاب عدم تحقّق الثلثين وبقاء العصير على ما كان، فهنا ليس مورداً لتوهّم كونه مخصّصاً للعمومات؛ لأنّ العمومات المتكفّلة لبيان الحكم قد خصّصت قطعاً، وإنّما الشكّ في وجود المخصّص على نحو الشبهة الموضوعيّة، وهذا بخلاف الشكّ في المثالين الأخيرين، فإنّ الشكّ فيهما في أصل الحكم الشرعي الكلّي فيتوهّم الرجوع إلى العامّ بالنسبة إليه،

ففي الأوّل [١] يستصحب عنوان الخاصّ [٢]، وفي الثاني [٣] يستصحب حكمه [٤]، وهو [٥] الذي يتوهّم كونه مخصّصاً للعموم دون الأوّل [٦]. ويمكن توجيه كلامه ﷺ [٧]: بأنّ مراده من العمومات [٨] ـ بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف ـ

ويتوهّم كون الاستصحاب مخصّصاً له.

[١] أي ففي المثال الأوّل، وهو الشكّ في ذهاب الثلثين.

[٢] وهو العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين فيحكم بالنجاسة والتحريم.

[٣] أي في المثال الثاني، أي غير الأوّل الشامل للشكّ في كون التحديد بذهاب الثلثين تحقيقيّاً، أو تقريبيّاً، والشكّ عند صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين.

[٤] أي حكم عنوان الخاصّ، أي الحرمة والنجاسة.

[٥] أي استصحاب الحكم يتوهّم أن يكون مخصّصاً للعمومات الدالّة على الحلّيّة والطهارة.

[٦] وهو استصحاب عنوان الخاصّ؛ لأنّ استصحاب عنوان الخاصّ وبقائه على ما كان لا دخل له بعموم الحلّ والطهارة كي يتوهّم كونه مخصّصاً له؛ إذ لا معنى لكون الاستصحاب الجاري في الموضوع مخصّصاً للعمومات الدالّة على الحكم الشرعي، فإنّه أصل موضوعي يكون حاكماً على الأصل الحكمي ولا يكون مخصّصاً له، بخلاف استصحاب حرمة العصير ونجاسته، فإنّه يتوهّم أن يكون مخصّصاً للعمومات الدالّة على حلّيّة الأشياء وطهارتها.

[٧] أي يمكن توجيه كلام بحر العلوم.

[٨] في قوله: «بأنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصّص للعمومات.

هي عمومات الأُصول [١]،

---

[١] أي العمومات الدالّة على حجّية الأُصول؛ كقوله: «كلّ شيء لك حلال»، وغيره.

بتقريب: أنّه لو كان مراد بحر العلوم بالعمومات هي العمومات الاجتهاديّة لم يبق وجه لتخصيص الاستصحاب بالمخالف للأصل، أعني أصالة البراءة، والاحتياط، والتخيير؛ إذ الاستصحاب الموافق للأصل أيضاً قد يكون مخالفاً للعمومات الاجتهاديّة، فلا بدّ أن يكون المراد بالعمومات المذكورة هي عمومات الأُصول خاصّة. وبعبارة أُخرى: أنّ بحر العلوم خصّ الاستصحاب المخصّص للعمومات بالاستصحاب المخالف للأصل حيث قال: «إنّ الاستصحاب المخالف للأصل مخصّص للعمومات»، فهذا التخصيص منه قرينة على أنّ مراده من العمومات ليس الأدلّة الاجتهاديّة، بل مراده أدلّة حجّية الأُصول، أي مع وجود الاستصحاب المخالف للأُصول الأُخر لا تشمل عمومات أدلّة حجّية الأُصول لهذه الأُصول المخالفة للاستصحاب؛ إذ لو كان مراده من التخصيص للعمومات التخصيص المصطلح المقابل للحكومة لكان تخصيص الكلام بالاستصحاب المخالف للأصل فاسداً؛ إذ على تقدير تماميّة كون الاستصحاب مخصّصاً اصطلاحيّاً للعمومات لم يفرّق بين أن يكون مخالفاً للأصل كما في قوله: «أكرم العلماء دائماً، ولا تكرم زيداً يوم الجمعة»، فإنّ استصحاب الحرمة يوم السبت يكون مخالفاً لأصالة البراءة.

أو موافقاً له كما في قوله: «أكرم العلماء دائماً، ولا يجب إكرام زيد يوم الجمعة»، فإنّ استصحاب عدم وجوب إكرامه يوم السبت يكون موافقاً لأصالة البراءة.

وملخّص الكلام: أنّه لو كان مراد بحر العلوم من قوله: «إنّ الاستصحاب

ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعمّ الحكومة [١] ـ كما ذكرنا في أوّل أصالة البراءة ـ وغرضه [٢]: أنّ مؤدّى الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشكّ،

مخصّص للعمومات» ـ كقوله: «أكرم العلماء» ـ مخصّصاً اصطلاحيّاً فلا بدّ أن يقول به مطلقاً، سواء كان الاستصحاب موافقاً للأصل، أو مخالفاً له، وحيث إنّه خصّ كلامه بالاستصحاب المخالف فيفهم من هذا أنّ مراده من التخصيص ليس هو التخصيص المصطلح، بل مراده منه هو الحكومة هنا.

[١] أي المراد بالتخصيص مطلق تقديم الخاصّ على العامّ، سواء كان بنحو التخصيص الاصطلاحي أو بنحو الحكومة. والحاصل: أنّ مراد بحر العلوم هو أنّ الاستصحاب مقدّم على سائر الأُصول العمليّة لا أنّه مخصّص للعمومات الاجتهاديّة.

[٢] أي غرض بحر العلوم ـ من استصحاب حكم المخصّص، وكونه مخصّصاً للعامّ ـ هو أنّ مؤدّى الاستصحاب ومعناه، الحكم ببقاء الحكم المستفاد من دليل المستصحب، فإنّ المستفاد من دليل حرمة العصير عند غليانه وقبل ذهاب ثلثيه هو حرمة العصير المذكور، فإذا شكّ في بقاء الحرمة لأجل الشكّ في كفاية الدبسيّة في الحلّيّة وعدمها يستصحب حكم دليل المستصحب، وهو الحرمة المستفادة من دليل حرمة العصير.

وملخّص هذا التوجيه هو: أنّه ليس مراد بحر العلوم من كون الاستصحاب مخصّصاً للعمومات أنّه مخصّص للأدلّة الاجتهاديّة كي يتعجّب من هذا الكلام، بل مراده أنّ الاستصحاب مقدّم على أدلّة سائر الأُصول، فهو المرجع عند الشكّ في بقاء الحرمة، لا سائر الأُصول. والغرض المترتّب على هذا الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم دليل المستصحب عند الشكّ في بقائه.

فكما أنّ دليل المستصحب أخصّ من الأُصول [١] سُمّي تقدّمه [٢] عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك [٣] متمّم لحكم ذلك الدليل، ومجريه [٤]

وبعبارة واضحة: إنّ المراد من المستصحب هي الحرمة، مثلاً، والمراد من دليله، الدليل الدالّ على حرمة العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه، فإذا شكّ في بقاء الحرمة بعدما صار العصير دبساً، مثلاً، لأجل الشكّ في كون الدبسيّة منشأً لحلّيّته فيستصحب الحرمة المستفادة من الدليل الدالّ على حرمة العصير، بحيث لو لم يكن الاستصحاب المذكور لم يكن الدليل المذكور دالّاً على حرمته؛ لكونه شبهة مصداقيّة للعصير العنبي، فإنّ الاستصحاب المذكور في الحقيقة يكون حاكماً على أدلّة حرمة العصير، وموسّعاً لدائرة مدلولها.

[١] إذ دليل المستصحب يدلّ على حرمة العصير العنبي إذا صار دبساً ولم يذهب ثلثاه، والأُصول تدلّ على حلّية جميع الأشياء التي شكّ في حرمتها، سواء كان المشكوك عصيراً، أو غيره، فيكون دليل المستصحب أخصّ منها.

[٢] أي تقدّم دليل المستصحب على الأُصول سمّي تخصيصاً مسامحة؛ لأنّ دليل المستصحب حاكم على الأُصول، ومع ذلك يسمّى مخصّصاً للأُصول مسامحة.

[٣] أي الاستصحاب الجاري في حكم دليل المستصحب متمّم للحكم المستفاد من دليل المستصحب؛ إذ لو لم يكن الاستصحاب حجّة لم يشمل دليل المستصحب مورد الشكّ، ولا يدلّ على ثبوت الحكم فيه، وهو يدلّ عليه بانضمام الاستصحاب إليه، فإنّ الحكم في الزمان الأوّل ثابت بالدليل على ثبوت المستصحب، كالدليل الدالّ على حرمة العصير، وفي الزمان اللّاحق بالاستصحاب.

[٤] بصيغة اسم الفاعل، أي يكون الاستصحاب مجرياً للحكم المستفاد من

في الزمان اللّاحق. وكذلك [١] الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهاديّة؛ فإنّه إذا خرج [٢] المستصحب من العموم بدليله [٣] ـ والمفروض أنّ الاستصحاب مجرٍ لحكم ذلك الدليل [٤] في اللّاحق ـ فكأنّه [٥] أيضاً مخصّص،

الدليل في الزمان اللّاحق الذي هو زمان الشكّ في الحرمة مثلاً.

[١] أي الاستصحاب أيضاً أخصّ من العمومات الدالّة على الحلّيّة والطهارة، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾.

[٢] أي إذا خرج العصير العنبي ـ مثلاً ـ عن العمومات الدالّة على الحلّية والطهارة.

[٣] أي بدليل المستصحب، وهو النصّ الدالّ على حرمة العصير إذا غلى، ولم يذهب ثلثاه.

[٤] أي حكم الدليل الدالّ على المستصحب، كالنصّ الدالّ على حرمة العصير، فإنّ الاستصحاب يوجب جريان الحرمة في الزمان اللّاحق أيضاً، أي في زمان الشكّ في بقاء الحرمة أيضاً.

[٥] أي كأنّ استصحاب الحرمة أيضاً، كالنصّ الدالّ على الحرمة مخصّص للعمومات؛ إذ المفروض أنّ الاستصحاب متمّم للنصّ المذكور، ومثبّت للحكم المستفاد منه عند الشكّ في البقاء، فكما أنّ النصّ الدالّ على حرمة العصير مخصّص للعمومات على الحلّية، كذلك ما هو متمّم له بمنزلة المخصّص، وإنّما قيل كأنّه مخصّص؛ لأنّه ليس مخصّصاً في الحقيقة؛ لما عرفت من أنّ في مورد جريان الاستصحاب لا يوجد عامّ كي يكون الاستصحاب مخصّصاً له، وإلّا لا يصل المجال إلى الاستصحاب. وإنّما يطلق عليه عنوان المخصّصيّة مجازاً؛ لكونه موجباً للخروج عن حكم العامّ مثل المخصّص الحقيقي وإنّما أُطلق عليه المخصّص مجازاً لأجل المشابهة

يعني [١] موجب للخروج عن حكم العامّ، فافهم [٢].

بالمخصّص الحقيقي من حيث كونه مخرجاً عن حكم العامّ.

[١] أي ليس بمخصّص حقيقة، بل معنى كونه مخصّصاً أنّه مثل المخصّص الحقيقي موجب لخروج العصير العنبي عن حكم العامّ الدالّ على الحلّية، فإنّ استصحاب الحرمة أيضاً يوجب خروج المشكوك عن العامّ المذكور، ولذا كأنّه المخصّص، وليس بمخصّص حقيقي.

[٢] لعلّه إشارة إلى أنّ هذا التوجيه وإن كان وجيهاً، إلّا أنّه خلاف الاصطلاح بينهم.

«التحقيق»

في دوران الأمر بين التمسّك بعموم العامّ وباستصحاب حكم المخصّص؟

أقول: إنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارات، ومنها العامّ، وإنّما الكلام في أنّ العام إذا خصّص بمخصّص يدلّ على خروج بعض الأفراد منه في بعض الأزمنة، ولم يكن لدليل المخصّص إطلاق زماني، إمّا لكونه لبّياً، كالإجماع، أو لكونه لفظيّاً، لا إطلاق له، وتردّد الزمان الخارج بين الأقلّ والأكثر، فهل يكون المورد من موارد التمسّك بعموم العامّ، أو من موارد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص؟

وملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ في المقام هو: أنّ العموم الأزماني **تارةً** يكون على نحو العموم الاستغراقي، ويكون الحكم متعدّداً بتعدّد الأفراد الطوليّة، وكلّ حكم غير مرتبط بالآخر امتثالاً ومخالفة، **واُخرى** يكون على نحو العموم المجموعي، ويكون هناك حكم واحد مستمرّ، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإن كان العموم من القسم الأوّل، فالمرجع بعد الشكّ هو العموم؛ لما عرفت من أنّ هنا أحكاماً متعدّدة بتعدّد أفراد العلماء، فإذا شكّ في خروج فرد آخر

عن العموم بعد العلم بخروج فرد منه يتمسّك بعموم العامّ ويحكم بعدم خروجه عنه، فيترتّب عليه وجوب إكرامه، وإن كان من القسم الثاني، فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم واحد مستمرّ، وقد انقطع يقيناً بخروجه عن العامّ بالتخصيص، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص.

وقال المحقّق النائيني[1]: إنّ ظاهر كلام الشيخ في الرسائل وإن كان موهماً للفرق بين العامّ الاستغراقي والعامّ المجموعي، إلّا أنّ هذا ليس مراده قطعاً، بل مراده على ما يظهر من كلامه في بحث خيار الغبن من المكاسب الفرق بينها إذا كان الاستمرار قيداً لمتعلّق الحكم وما إذا كان قيداً لنفس الحكم.

والمراد من قوله: «إن أُخذ فيه عموم الأزمان أفراديّاً» هو أخذ الزمان ظرفاً لمتعلّق الحكم، كالإكرام مثلاً، ومن قوله: «وإن أخذ لبيان الاستمرار» هو أخذ الزمان ظرفاً للحكم، بأن يكون مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، كالوجوب مثلاً، ويتفرّع على ذلك عدم جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل، وجريانه في الوجه الثاني.

ثمّ قال: «وقد خفي على بعض الأعلام»، مراد الشيخ ﷺ، وتخيّل أنّه يفصل بين العامّ الاستغراقي والعامّ المجموعي، والحال أنّه يفصّل بين كون العموم الزماني قيداً لمتعلّق الحكم وكونه قيداً لنفس الحكم. ثمّ قال: إنّ العموم الزماني الملحوظ في ناحية المتعلّق يختلف مع العموم الزماني الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين:

الأولى: أنّه إذا كان العموم الزماني والاستمرار قيداً لمتعلّق الحكم، وكان الحكم وارداً عليه، كقوله: «أكرم العلماء دائماً» أي الإكرام الأبدي واجب فيمكن إثبات العموم الزماني، واعتباره بنفس دليل الحكم. وأمّا إذا كان العموم الزماني قيداً

(١) فرائد الأُصول ٤: ١٩٨.

للحكم فلا يمكن أن يتكفّل إثباته نفس دليل الحكم، كما إذا قال المولى: «يجب عليكم الصوم»، ثمّ قال: «إنّ هذا الحكم أبدي»، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار، والاستمرار وارداً عليه، بل لا بدّ من بيانه بدليل منفصل، فإنّ استمرار الحكم ودوام وجوده إنّما هو فرع ثبوت الحكم ووجوده، فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده نسبة الحكم والموضوع، فإنّ مركب العموم الزماني ومعروضه إنّما يكون هو الحكم، ففي قضيّة قولنا: «الحكم مستمر» يكون الحكم موضوعاً، ومستمر محمولاً، فلا يمكن أن يكون الحكم متكفّلاً لبيان أزمنة وجوده.

وإن شئت فقل: إنّ دليل الحكم إنّما يتكفّل ببيان أصل ثبوت الحكم، وأمّا استمراره فلا بدّ وأن يكون بدليل آخر.

الثانية: أنّه لو كان الاستمرار مأخوذاً في متعلّق الحكم فعند الشكّ في التخصيص بالنسبة إلى بعض الأفراد وخروج بعض الأزمنة عن العموم يمكن الرجوع إلى العموم الدالّ على الاستمرار، سواء كان العموم استغراقيّاً، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم»، أو مجموعيّاً كقوله: أكرم العلماء دائماً»، ثمّ قال: «لا تكرمهم يوم الجمعة»، فلو شكّ في وجوب إكرام العلماء في قطعة من الزمان، فالمرجع هو عموم العامّ، فإنّ الشكّ في التخصيص الزماني كالشكّ في التخصيص الأفرادي يرجع فيه إلى عموم العامّ، فإنّ أصالة عدم التخصيص من الأُصول المحكمة في مقام الشكّ.

وأمّا إذا كان الاستمرار مأخوذاً في نفس الحكم فلا يمكن الرجوع إلى دليل الاستمرار عند الشكّ في التخصيص؛ إذ المفروض أنّ الاستمرار على هذا التقدير قيد للحكم، فلا مجال للرجوع إلى دليل الحكم من العموم أو الإطلاق بعد الشكّ في أصل الحكم، فإنّه إذا ورد حكم من الأحكام، كالإباحة مثلاً، ثمّ دلّ دليل على أنّ الإباحة المذكورة دائميّة، فعند الشكّ في ثبوت الإباحة لبعض الأفراد لا مجال

للرجوع إلى دليل الاستمرار، فإنّه متكفّل لبيان الاستمرار للإباحة الثابتة، فلا يصحّ الرجوع إليه لإثبات الإباحة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشكّ في التخصيص فيما إذا كان نفس الحكم مصبّ العموم الزماني يرجع إلى الشكّ في الحكم، وإنّ الحكم يكون بمنزلة الموضوع للعموم الزماني إذا كان العموم الزماني قيداً لنفس الحكم، ولا يمكن أن يتكفّل العموم الزماني وجود الحكم مع الشكّ فيه؛ لأنّه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، فالعموم الزماني دائماً يكون مشروطاً بوجود الحكم، ولا يمكن أن يدلّ قوله: «الحكم مستمرّ في كلّ زمان» على وجود الحكم مع الشكّ فيه لأجل احتمال التخصيص، فإذا علم بعدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة وشكّ في وجوب إكرامه يوم السبت، فإنّه لا يجوز التمسّك بقوله: «الحكم مستمرّ في كلّ زمان». هذا ملخّص ما ذكره المحقّق النائيني توجيهاً لكلام الشيخ.

وقد أورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] بأنّ ما ذكره من الفرق بين كون العموم الزماني قيداً لمتعلّق الحكم، وبين كونه قيداً لنفس الحكم من جهتين، غير تامّ؛ **أمّا الجهة الأُولى** من الفرق، حيث قال: إنّه لا يمكن إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفّل لبيان الحكم، فإنّها إنّما تصحّ بالنسبة إلى الجعل، فإنّ استمرار الجعل عبارة أُخرى عن عدم النسخ، ولا يمكن إثباته بنفس الدليل الدالّ على الحكم، بل لا بدّ من التماس دليل آخر من استصحاب أو غيره، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام، فإنّ الكلام في تخصيص المجعول لا في تخصيص الجعل الراجع إلى النسخ، ولا مانع من إثبات استمرار المجعول من نفس دليله؛ إذ الاستمرار من قيود المجعول، ولا مانع من أخذه في الدليل الدالّ عليه، كبقيّة القيود.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٢٢.

. . . . . .

وأمّا الجهة الثانية من الفرق حيث قال: لا مانع من الرجوع إلى العامّ عند الشكّ في التخصيص عند كون العموم الزماني قيداً للمتعلّق، ولا يجوز الرجوع إليه بناء على كونه قيداً لنفس الحكم، فأيضاً غير تامّة، فإنّ العموم هو المرجع عند الشكّ في التخصيص، سواء كان العموم الزماني راجعاً إلى متعلّق الحكم، كما إذا تعلّق الأحكام بأفعال المكلّفين، كما في الأحكام التكليفيّة، كقوله: «لا تشرب الخمر دائماً، أو في كلّ يوم»، ثمّ قال: «اشرب الخمر حال المرض»، ففي مثل ذلك يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلّق الحكم؛ إذ قد يكون الشرب المقيّد بزمان خاصّ متعلّقاً للتكليف، وقد يكون الشرب غير المقيّد به متعلّقاً للتكليف، وعلى تقدير كون الشرب المستمرّ متعلّقاً للحرمة يسري الاستمرار إلى الحرمة أيضاً، فإنّ معنى قوله: «الشرب المستمرّ حرام» أنّ «الشرب حرام مستمرّاً»، فإذا خرج من هذا الاستمرار والعموم الزماني فرد وشككنا في خروج فرد آخر منه فلا مانع من التمسّك بالعموم.

أو راجعاً إلى نفس الحكم، وذلك في موارد بعض الأحكام الوضعيّة، كاللزوم، فإنّه متعلّق بالملكيّة، وهي من الأُمور الاعتباريّة، ويكون الاستمرار في مثل ذلك راجعاً إلى نفس الحكم، فإذا دلّ دليل على استمرار هذا الحكم ثمّ خرج منه فرد لا مانع من الرجوع إلى العامّ في غير هذا الفرد الخارج، بلا فرق بين العموم المجموعي والاستغراقي.

وملخّص كلامه: أنّه على تقدير كون مراد الشيخ هو التفصيل الذي ذكره المحقّق النائيني، فإنّه غير تامّ، كما عرفت، فإنّ عموم العامّ هو المرجع، سواء كان قيد الاستمرار راجعاً إلى متعلّق الحكم، أو إلى نفس الحكم. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ جعل التفصيل المذكور توجيهاً لكلام الشيخ يعدّ من الغرائب، فإنّ صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي، وقد فهم المحقّق

صاحب الكفاية أيضاً من عبارة الشيخ التفصيل بين كون العموم من قبيل العامّ المجموعي وبين كونه من قبيل العامّ الاستغراقي، وقد تسالم الشيخ وصاحب الكفاية على أنّه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعي لا يمكن الرجوع إليه، ويتعيّن الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً عند الشيخ، وفيما إذا كان الزمان في الدليل المخصّص ظرفاً، كما عليه صاحب الكفاية حيث أورد على الشيخ، وقال: إنّ مجرّد كون العموم الأزماني من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من ملاحظة الدليل المخصّص أيضاً، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيّة فلا مانع من التمسّك بالاستصحاب، وإن كان الزمان مأخوذاً على نحو القيديّة، فلا يمكن التمسّك بالاستصحاب؛ لأنّه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر.

هذا كلّه على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعي، وأمّا إذا كان العموم على نحو العموم الاستغراقي، فالمتعيّن الرجوع إلى العامّ، فتكون الصور على ما يستفاد من كلامه في الكفاية وفي تعليقته على الرسائل أربع:

الأُولى: أن يكون العامّ من قبيل العموم الاستغراقي، بأن جعل كلّ يوم من الأيّام فرداً له، فيكون العامّ ممّا له العموم الأزماني، كما أنّ له عموماً أفراديّاً، كما في قوله: «أكرم كلّ عالم في كلّ يوم» مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفيّة، وفي هذه الصورة قد حكم ﷺ بأن يرجع إلى عموم العامّ مع عدم المعارض له، وإلّا فيرجع إلى الاستصحاب؛ إذ المفروض كون الزمان ظرفاً لثبوت حكم المخصّص لا قيداً لموضوعه، كي يقال: بأنّ إجراء الاستصحاب هنا معناه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الثانية: أيضاً أن يكون العامّ من قبيل العموم الاستغراقي مع كون الزمان قيداً لموضوع الخاصّ، وقد حكم ﷺ في هذه الصورة بالرجوع إلى عموم العامّ عند الشكّ في التخصيص، مع عدم المعارض له؛ إذ المفروض أنّ العامّ له عموم أزماني ويكون الحكم متعدّداً بتعدّد الأفراد الطولية، وهي الأيّام. فإذا قال: «أكرم زيداً العالم»، فإنّه يدلّ بعمومه الأزماني على وجوب إكرامه في جميع الأيّام، ثمّ نهى عن إكرامه يوم الجمعة، فإذا شككنا يوم السبت في وجوب إكرامه يتمسّك بعموم العامّ الدالّ على وجوب إكرامه في غير مورد التخصيص لو لم يكن له معارض، وإلّا فيرجع إلى أصل آخر غير الاستصحاب؛ إذ المفروض أنّ الزمان مأخوذ على نحو القيديّة، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب، فإنّه يكون من باب إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر.

الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العامّ المجموعي مع كون الزمان في أدلّة التخصيص مأخوذاً بنحو الظرفيّة، وقد حكم المصنّف فيها بعدم جواز الرجوع إلى عموم العامّ، وذلك لعدم دخوله في موضوع العامّ ثانياً بعد خروجه عنه، ولانقطاع استمرار حكم العامّ عنه بالخاصّ الدالّ على حرمة إكرامه يوم الجمعة من دون تعرّض لإكرامه في يوم السبت بعد فرض الزمان ظرفاً لحكمه، لا قيداً لموضوعه، بل يرجع إلى الاستصحاب في المشكوك. ثمّ استدرك عن حكمه باستصحاب حكم الخاصّ ما إذا كان التخصيص من الأوّل، وقال: إنّه يتعيّن الرجوع في هذا الفرض إلى عموم العامّ في المشكوك، فإذا قال ـ مثلاً ـ: ﴿أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وخصّص أوّله بخيار المجلس في الجملة على نحو تردّد الخيار بين أن يكون هو في المجلس الحقيقي عيناً أو فيه وما يقرب منه صحّ التمسّك بعموم ﴿أَوفُوا﴾ لإثبات اللزوم في غير المجلس الحقيقي، وهكذا إذا خصّص أوّله بخيار الحيوان المردّد بين أن يكون هو إلى ثلاثة أيّام بلياليها أم ثلاثة أيّام مع ليلتين في خلالها. والوجه في صحّة الرجوع إلى

عموم العامّ في هذا الفرض هو أنّ التخصيص لا يكون في هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتّى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان فيتعيّن الرجوع إلى العامّ بعد زمان التخصيص، وهذا بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدئه حين الالتفات إلى الغبن أو العيب، وتردّد الخيار بين الزمان الأقلّ والأكثر، فلا يكاد يتمسّك حينئذٍ بعموم ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ لإثبات اللزوم بعد انقضاء الزمان الأقلّ، وذلك لانقطاع استمرار حكم العامّ بالخاصّ، وعدم دخول الزمان المشكوك ثانياً تحت العامّ، بل يستصحب حكم الخاصّ من الخيار.

الرابعة: هي الثالثة مع كون الزمان قيداً في أدلّة التخصيص، فلا يكون المرجع عموم العامّ، ولا الاستصحاب. أمّا عدم كون العامّ مرجعاً فلأنّ المفروض أنّ الزمان مأخوذ على نحو العامّ المجموعي الدالّ على الاستمرار، فإنّ التخصيص قاطع للاستمرار، ولا يكون الزمان المشكوك داخلاً تحت العامّ مرّة أُخرى، وأمّا عدم كون الاستصحاب مرجعاً فلأنّ المفروض أنّ الزمان مأخوذ في أدلّة التخصيص بنحو القيديّة، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الفرض المذكور، بل لا بدّ من أن يرجع إلى أصل آخر.

أقول: يقع الكلام **تارةً** فيما أفاده صاحب الكفاية، **وأُخرى** في تحقيق أنّ المرجع في المقام هو عموم العامّ مطلقاً، أو الاستصحاب، أو لا بدّ من التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية.

أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ مجرّد كون العموم مجموعيّاً لا يكفي في جريان الاستصحاب، فهو كلام متين؛ لما حقّق في مبحث العامّ والخاصّ من أنّه

يرجع إلى العموم في غير ما علم خروجه بمخصّص، سواء كان بنحو العموم الاستغراقي كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ خرج منه زيد يقيناً، وشكّ في خروج فرد آخر منه فيرجع فيه إلى العموم، ويحكم بعدم خروجه، أو كان بنحو العموم المجموعي، كما إذا قال: «أكرم هذ العشرة»، ثمّ علمنا بخروج زيد من هذه العشرة، وشككنا في خروج جزء آخر منها فيرجع إلى العموم، ويحكم بعدم خروجه؛ إذ التخصيص باعتبار جزء لا يمنع شمول العامّ للأجزاء الأُخر.

إن قلت: إنّ في العموم المجموعي حكماً واحداً وهو قد انقطع ودخوله مرّة ثانية في العموم يحتاج إلى دليل.

قلت: إنّ الحكم الواحد قد انقطع بالنسبة إلى جزء واحد، وباقي الأجزاء لم يخرج من العامّ كي يحتاج دخوله فيه ثانياً إلى دليل.

والحاصل: كما أنّ في العموم الاستغراقي لا يمنع التخصيص بالنسبة إلى فرد شمول العامّ للأفراد الأُخر، كذلك في العامّ المجموعي لا يمنع التخصيص بالنسبة إلى جزء شمول العامّ للأجزاء الأُخر، غاية الأمر يثبت بالعموم الاستغراقي حكم استقلالي لكلّ فرد من الأفراد الباقية تحت العموم، وبالعموم المجموعي حكم واحد لمجموع الباقي، ويكون الحكم الثابت لكلّ جزء ضمنيّاً.

وأمّا ما ذكره من التفصيل بين كون التخصيص في الأوّل بإمكان الرجوع إلى العامّ فيه وبين كون التخصيص في الوسط بعدم إمكان الرجوع إلى العامّ فيه، فقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: إنّ ما ذكره من التفصيل إنّما يتمّ فيما إذا كان العموم والاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجي بأن يدلّ دليل على إثبات الحكم في الجملة، ودليل آخر على استمراره، فحينئذٍ يمكن الفرق بين المقامين، بأن يقال: بإمكان الرجوع إلى العامّ في الأوّل دون الثاني. بتقريب: أنّ التخصيص يدلّ على أنّ الاستمرار ثابت للحكم

الأمر الحادي عشر [١]: قد أجرى بعضهم [٢] الاستصحاب فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب [٣]،

المذكور بعد هذا الزمان، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، فإنّ الاستمرار قد انقطع وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

وأمّا إذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدالّ على ثبوت أصل الحكم، كما هو المفروض في المقام، فإنّ اللزوم والاستمرار كليهما مستفادان من قوله تعالى: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾، فلا فرق بين كون التخصيص في الأوّل أو في الوسط، فإنّ الاستمرار إذا انقطع يحتاج إثباته بعد التخصيص إلى دليل على مسلكه، وأمّا على مسلكنا ـ كما عرفت ـ يكون الدليل على إثبات الاستمرار ـ في غير مورد التخصيص ـ هو عموم العامّ.

وأمّا المرجع في المقام فيكون هو عموم العامّ؛ لما عرفت من أنّ خروج فرد أو جزء من تحت العامّ لا يستلزم عدم جواز التمسّك بالعامّ لإثبات المشكوك، فإنّ أصالة العموم هي المحكمة بلا فرق في ذلك بين العامّ الاستغراقي وبين العامّ المجموعي.

لو تعذّر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟

[١] من الأُمور التي قال المصنّف: «وينبغي التنبيه على أُمور»، والغرض من هذا التنبيه بيان جريان استصحاب الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب الاعتباري وعدمه، وأساس الشكّ في بقاء الوجوب هو أنّ الجزء مأخوذ في المركّب في خصوص حال الاختيار، أو أنّه مأخوذ بنحو مطلق، ويترتّب عليه سقوط الوجوب عن المركّب على الثاني دون الأوّل.

[٢] كما عن صاحب المدارك (١: ٢٠٥)، وعن صاحب الجواهر (٢: ١٦٢).

[٣] إذا تعذّر غسل اليد في باب الوضوء ـ مثلاً ـ، فإنّه يستصحب وجوب باقي أجزائه التي يمكن غسلها.

فيستصحب وجوب الباقي الممكن. وهو [١] بظاهره ـ كما صرّح به [٢] بعض المحقّقين [٣] ـ غير صحيح؛ لأنّ الثابت [٤] سابقاً ـ قبل تعذّر بعض الأجزاء ـ وجوب [٥] هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب [٦] الكلّ ومن باب

---

[١] أي استصحاب وجوب باقي الأجزاء عند تعذّر بعض أجزاء المركّب.

[٢] أي بعدم الصحّة.

[٣] كالمحقّق الخوانساري، والفاضل النراقي، والمحدّث البحراني، وغيرهم.

[٤] وملخّصه: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وجود المتيقّن السابق والشكّ اللّاحق، وفي المقام انتفى المتيقّن السابق؛ لأنّ ما كان متيقّن الثبوت سابقاً لهذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكلّ قد ارتفع قطعاً بتعذّر الجزء منه وبعد ارتفاع الوجوب عن المركّب يرتفع الوجوب التبعي أيضاً قهراً؛ لأنّ بقاء الفرع الذي هو أمر انتزاعي بعد ارتفاع الأصل غير معقول، والخصم أيضاً معترف بارتفاع الوجوب التابع لوجوب الكلّ، وإنّما هو في مقام إثبات الوجوب النفسي للأجزاء الباقية لا التبعي، وهو لم يكن متيقّناً سابقاً كي يكون الشكّ في بقائه ويستصحب، بل الشكّ فيه شكّ في حدوثه، فلا يجري الاستصحاب فيه، فما كان متيقّناً سابقاً قد ارتفع قطعاً، وما هو مشكوك لم يكن متيقّناً سابقاً.

إن شئت فقل: إنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها، وفي المقام ليس كذلك لتغايرهما في المحمول حيث كان المحمول في القضيّة المتيقّنة هو الوجوب التبعي، وفي المشكوكة هو الوجوب النفسي، ومعه لا يجري الاستصحاب.

[٥] أي وجوب هذه الأجزاء الباقية التابع لوجوب الكلّ.

[٦] أي الوجوب النفسي الاستقلالي الذي كان ثابتاً قبل تعذّر الجزء ومعلوم

المقدّمة، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً. ويمكن توجيهه [١]

الانتفاء بعده؛ إذ الحكم تابع لموضوعه، والمفروض أنّ الموضوع المركّب ينتفي بانتفاء جزئه، ومع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم.

[١] أي توجيه استصحاب وجوب باقي الأجزاء.

أقول: قد ذكر شيخنا الأعظم ﷺ توجيهات ثلاثة لجريان استصحاب وجوب باقي الأجزاء:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «ويمكن توجيهه...». وملخّصه: هو أنّ المتيقّن السابق هو مطلق المحبوبيّة الجامع بين الوجوب التبعي والنفسي، فيستصحب مطلق المحبوبيّة ويثبت به الوجوب النفسي للأجزاء، وهذا وإن كان مثبتاً لأنّ استصحاب الكلّي الجامع بين الوجوب النفسي والتبعي لا يثبت الوجوب النفسي للأجزاء، إلّا على القول بالأصل المثبت، إلّا أنّ الواسطة في المقام خفيّة، فإنّ العرف لا يرى مغايرة بينهما، فكأنّ الوجوب النفسي للأجزاء كان متيقّناً سابقاً. وملخّص هذه المسامحة يرجع إلى المسامحة في المحمول، فإنّهما مع كونهما متغايرين بحسب الدقّة العقليّة لا يرى العرف مغايرة بين الوجوبين.

إن شئت فقل: إنّ مبنى الإشكال في المقام على تغاير القضيّتين في المحمول، حيث كان المحمول في القضيّة المتيقّنة هو الوجوب الغيري، وفي المشكوكة هو الوجوب النفسي، ولا بدّ في تصحيح دعوى اتّحادهما من ارتكاب المسامحة، إمّا في المحمول ـ كما في التوجيه الأوّل ـ أو في الموضوع، كما في التوجيه الثاني، أو يقال: إنّ المستصحب هو الحكم المتعلّق بالموضوع المجمل، كما في الثالث.

ـ بناءً على ما عرفت [١]، من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد [٢] ولو علم [٣] بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً ـ

---

[١] أي بناءً على ما عرفت في التنبيه الأول في مبحث عدم جريان الاستصحاب الكلّي في القسم الثالث.

[٢] وهو ما يتسامح فيه عرفاً، حيث قال[١]: ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ـ أي القسم الثاني من القسم الثالث ـ ما يتسامح فيه العرف فيعدّون الفرد اللّاحق مع الفرد السابق، كالمستمرّ الواحد.

[٣] أي بناءً على جريان الاستصحاب في القدر المشترك، ولو مع العلم بانتفاء الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه وتشخّص به سابقاً، وقد حقّق في محلّه أنّ الكلّي ما دام لم يتشخّص لا يوجد، فإنّه يتشخّص بفرده، أي هذا التوجيه مبنيّ على جريان الاستصحاب في القدر المشترك، ولو مع العلم بارتفاع الفرد الذي كان مشخّصاً له سابقاً، أي كان الكلّي في ضمنه سابقاً، واحتمل حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل الذي كان الكلّي يتشخّص به، وهذا الاستصحاب هو استصحاب الكلّي في القسم الثالث، وهو لا يجري إلّا في بعض الموارد، وهو ما كان الفرد الحادث مع الفرد السابق، كالمستمرّ الواحد في نظر العرف، كما إذا علم بانتفاء السواد الشديد، واحتمل حدوث لون آخر، وهو السواد الخفيف، بحيث يرى العرف الفرد الخفيف على تقدير حدوثه استمراراً للسواد الشديد، فإنّ استصحاب الكلّي يجري في هذه الصورة.

والحاصل: أنّه استصحاب بقاء الوجوب النفسي للأجزاء مبنيّ على جريان الاستصحاب في القدر المشترك في أمثال هذه الموارد.

---

(١)

بأنّ [١] المستصحب هو مطلق المطلوبيّة المتحقّقة سابقاً لهذه الأجزاء، ولو في ضمن مطلوبيّة الكلّ، إلّا أنّ العرف لا يرونها [٢] مغايرة في الخارج لمطلوبيّة الجزء في نفسه.

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «توجيهه»، أي يمكن توجيه جريان استصحاب وجوب باقي الأجزاء، بأنّ المستصحب هو مطلق المحبوبيّة الثابتة في السابق لهذه الأجزاء الأعمّ من كونها مطلوبة استقلالاً أو مطلوبة في ضمن مطلوبيّة الكلّ، فيكون هذا الاستصحاب من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ إذ المستصحب في المقام عبارة عن جامع المطلوبيّة الذي لو كان في ضمن الكلّ، فقد ارتفع قطعاً، ولو كان في ضمن الأجزاء الباقية يكون الشكّ في حدوثه.

وبعبارة أُخرى: يكون المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والوجوب المقدّمي؛ لأنّ وجوب الأجزاء كان قبل تعذّر البعض مقدّميّاً؛ فإنّ الوجوب النفسي إنّما كان متعلّقاً بالكلّ، فيكون كلّ جزء واجباً بالوجوب المقدّمي وبعد تعذّر البعض يكون وجوبها نفسيّاً، فيكون المستصحب هو الوجوب الجامع بين الوجوب المقدّمي والنفسي.

[٢] أي لا يرى العرف المطلوبيّة المتحقّقة للأجزاء في ضمن الكلّ مغايرة لمطلوبيّة الجزء في نفسه، وهو جواب عن سؤال مقدّر، وهو: أنّ وجوب الأجزاء قبل تعذّر الجزء كان مقدّميّاً وبعد تعذّر الجزء يكون وجوبها نفسيّاً على تقدير كونها واجبة واقعاً، فالوجوب الثابت للأجزاء هو الجامع بين الوجوب المقدّمي الذي يكون في ضمن وجوب الكلّ، والوجوب النفسي للأجزاء، والذي نريد إثباته هو الوجوب النفسي للأجزاء، وهو ليس بمعلوم سابقاً كي يستصحب، والذي هو معلوم سابقاً جامع الوجوب للأجزاء بين

المقدّمي والنفسي، واستصحابه لا يثبت الوجوب النفسي للأجزاء الذي هو المطلوب هنا.

وملخّص الجواب: أنّ كلّي الوجوب متّحد مع الوجوب النفسي عرفاً، ولا يرد إشكال الأصل المثبت عليه.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ وجوب الجزء ليس وجوباً مقدّميّاً، بل وجوب ضمني.

وثانياً: أنّ استصحاب مطلق المحبوبيّة لا يثبت الوجوب النفسي، فإنّه يغاير الوجوب الغيري سنخاً وحقيقة وليست النفسيّة والمقدّميّة من قبيل الشدّة والضعف، واستصحاب مطلق المحبوبيّة ما لم يثبت الوجوب النفسي لا يجدي في وجوب الامتثال، فيكون الاستصحاب المذكور من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

إن قلت: إنّ مراده من مطلق المحبوبيّة ليس الجامع بين الوجوب النفسي والمقدّمي كي يقال: بأنّهما ليسا من سنخ واحد، إذ لا يترتّب أثر على استصحابه، بل المراد منه هو الجامع بين الوجوب النفسي الاستقلالي، والوجوب النفسي الضمني.

قلت: أوّلاً: إنّه خلاف ظاهر كلامه، بل صريحه.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ مراده هو الذي ذكرت، إلّا أنّه لا يدفع الإشكال الأخير، وهو أنّ الاستصحاب المذكور من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث، وأنّ العرف لا يرى الوجوبين وجوباً واحداً، فإنّه لا إشكال في تباينهما عرفاً. هذا تمام الكلام في التوجيه الأوّل.

التوجيه الثاني: ما اشار إليه بقوله: «ويمكن توجيهه بوجه آخر...».

ويمكن توجيهه [١] بوجه آخر ـ يستصحب معه [٢] الوجوب النفسي ـ

---

[١] أي يمكن توجيه جريان استصحاب وجوب باقي الأجزاء بوجه آخر. وهو يرجع إلى المسامحة في الموضوع، وهذا هو التوجيه الثاني.

وملخّص هذا التوجيه هو: أنّ المستصحب هو الوجوب النفسي، بدعوى كون الأجزاء الباقية عين الأجزاء السابقة قبل تعذّر بعض الأجزاء؛ لأنّ الوجوب النفسي في السابق وإن كان قائماً بتمام المركّب، إلّا أنّ فقد بعض أجزائه لا يوجب تغيّراً فيه، بل هو من قبيل تبدّل حالات الموضوع في نظر العرف، فيقال: إنّ هذه الأجزاء كانت واجبة سابقاً بالوجوب النفسي، والأصل بقاء وجوبها.

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق، هو أنّ المستصحب في التوجيه السابق هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري، وفي هذا التوجيه هو الوجوب النفسي.

إن شئت فقل: لا بدّ في تصحيح الاستصحاب من ارتكاب مسامحة، إمّا في المحمول ـ كما في التوجيه الأوّل، حيث استصحب الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي، وثبت به الوجوب النفسي، بدعوى أنّهما أمر واحد في نظر العرف ـ وإمّا في الموضوع ـ كما في هذا التوجيه، بدعوى أنّ الأجزاء الباقية هو تمام المركب عند العرف، وانتفاء بعض الأجزاء من قبيل تبدّل بعض حالات الموضوع ـ وأمّا بتوجيه ثالث، كما سيأتي.

[٢] أي يستصحب مع التوجيه المذكور، وهو المسامحة في موضوع الوجوب النفسي.

وملخّصه: أنّ الاستصحاب في الوجوب النفسي يجري مع ملاحظة هذا التوجيه.

بأن يقال إنّ معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه [١] بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً» هو [٢] الباقي، إلّا أنّه يشكّ [٣] في مدخليّة الجزء المفقود في [٤] اتّصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخليّة بحال الاختيار،

---

[١] أي أنّ معروض الوجوب الذي هو المشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً»، هو باقي الأجزاء، فيقال: إنّ هذه الأجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب النفسي، والأصل بقاء وجوبها. ولا يرد عليه أن الأجزاء الباقية لم تكن واجبة بالوجوب النفسي كي يستصحب؛ لما قد عرفت من أنّ الأجزاء الباقية عين تمام المركّب عند العرف، فإنّ انتفاء بعض الأجزاء من قبيل تبدّل بعض الحالات فهو لا يخلّ بالمركّب.

[٢] خبر لقوله: «إنّ معروض الوجوب»، أي أنّ الوجوب النفسي كان عارضاً سابقاً على الأجزاء الباقية، فإنّ انتفاء بعض الأجزاء لا يوجب تغاير موضوع الوجوب سابقاً ولاحقاً.

[٣] أي يشكّ في دخالة الجزء المتعذّر، كالسورة مثلاً، في اتّصاف المركّب بالوجوب النفسي مطلقاً، سواء كان حال الاختيار أو الاضطرار، فيترتّب عليه عدم اتّصاف الأجزاء الباقية بالوجوب النفسي بعد تعذّر السورة ـ مثلاً ـ أو يكون دخيلاً في اتّصاف المركّب بالوجوب النفسي حال الاختيار فقط، وأمّا على تقدير عدم التمكّن من الإتيان به لا يكون هو دخيلاً في اتّصاف المركّب بالوجوب النفسي، فيترتّب عليه اتّصاف الأجزاء الباقية بالوجوب النفسي عند تعذّر بعض أجزاء المركّب.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «مدخليّته»، أي يشكّ في أنّ الجزء المفقود، هل هو دخيل في اتّصاف الفعل المركّب بالوجوب النفسي؟

فيكون محلّ الوجوب النفسي هو الباقي [١]، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في [٢] حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليّتها [٣]. وهذا [٤] نظير استصحاب الكرّيّة فيما نقص منه مقدار فشكّ في بقائه على الكرّيّة، فيقال: هذا الماء كان كرّاً، والأصل بقاء كرّيّته، مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكرّيّته [٥].

---

[١] أي باقي الأجزاء؛ أي على تقدير اختصاص المدخليّة في اتّصاف المركّب بالوجوب النفسي بحال الاختيار، يكون محلّ الوجوب النفسي هو باقي الأجزاء.

[٢] خبر لقوله: «ووجود»، وهو جواب عن سؤال مقدّر.

وحاصله: أنّ باقي الأجزاء ليس محلّاً للوجوب النفسي، فإنّ محلّه تمام أجزاء المركّب والأجزاء الباقية إنّما هو محلّ للوجوب التبعي الذي ارتفع بارتفاع الوجوب المتعلّق بالكلّ. وملخّص الجواب: أنّ فقدان الجزء لا يضرّ؛ إذ هو من قبيل الحالات المتبادلة.

[٣] أي المشكوك في مدخليّة الحالات المتبادلة في الواجب الذي تعذّر بعض أجزائه. الصواب أن يقال: المشكوكة مدخليّتها فيه، فإذا ثبت أنّ محلّ الوجوب النفسي هو باقي الأجزاء، ووجود الجزء المتعذّر وعدمه من قبيل تبدّل الحالات، فيشكّ في دخالة تبدّل الحالات في بقاء الوجوب للأجزاء الباقية فيستصحب.

[٤] أي استصحاب الوجوب النفسي للأجزاء الباقية بعد تعذّر بعض أجزاء المركّب نظير الاستصحاب الجاري في بقاء كرّيّة الماء الكرّ، بعد أخذ مقدار منه حيث يشكّ معه في بقائه على الكرّيّة.

[٥] أي بعد أخذ مقدار منه لا يعلم كرّيّة هذا الموجود بالدقّة العقليّة، إلّا أنّ

وكذا [١] استصحاب القلّة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث [٢]، وهو: استصحاب الوجوب النفسي المردّد بين

العرف يرى أنّ الماء الباقي عين الماء قبل الأخذ منه، وأنّ النقص الوارد على الماء لا يوجب تغيّراً فيه، بل هو تبدّل حالة من حالاته.

[١] أي استصحاب الوجوب النفسي في المقام نظير استصحاب القلّة في الماء إذا زيد عليه مقدار من الماء يشكّ معه في بلوغه إلى حدّ الكرّ، فيقال: هذا كان قليلاً، فالأصل بقاؤه على صفة القلّة، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يعلم بقلّته بعد زيادة الماء عليه، إلّا أنّ العرف يرى هذا الماء عين الماء قبل زيادة الماء عليه، ويرى هذه الزيادة حالة من حالاته.

وملخّص هذا التوجيه الثاني هو: جريان الاستصحاب في شخص الوجوب النفسي الذي كان متعلّقاً بالأجزاء الباقية، وهي الأجزاء المتمكّن منها بدعوى: أنّ الجزء المتعذّر يعدّ عرفاً من حالات متعلّق الوجوب النفسي، فلا يضرّ فقدانه ببقاء متعلّق الوجوب النفسى، واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضية المتيقّنة، فليكن تعذّر الجزء فيما نحن فيه، كنقصان مقدار من الماء في مثال الكرّ.

ولكن يمكن الجواب عن هذا التوجيه: بأنّ هذا البيان إنّما يتمّ في الموضوعات العرفيّة، فإنّه يمكن فيها تمييز ما يكون من حالات الموضوع عمّا يكون من مقوّماته، وأمّا المركّبات الشرعيّة فلا يمكن معرفة الركن فيها وتمييز المقوّم عن غيره إلّا من طريق الأدلّة، وليس من الأدلّة ما يدلّ على أنّ الجزء المتعذّر يكون من حالات الموضوع، فمع عدم إحراز ذلك يكون جريان الاستصحاب مورد نقاش.

[٢] الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الثاني هو أنّ المستصحب بناءً على التوجيه

تعلّقه سابقاً بالمركّب على أن يكون المفقود جزءاً له [١]، فيسقط الوجوب بتعذّره، وبين تعلّقه بالمركّب على أن يكون الجزء جزءاً اختياريّاً يبقى التكليف بعد تعذّره [٢]، والأصل بقاؤه [٣]،

الثالث هو ذات المتّصف، والمقصود من استصحابه إثبات قيام الوصف بالمحلّ واتّصافه به، فاستصحابه نظير استصحاب وجود الكرّ في الحوض لإثبات قيام الكرّيّة بالماء الموجود فيه، من غير أن يجعل نفس كرّيّته مورداً للاستصحاب؛ ولذا لا يحتاج هذا التوجيه إلى جعل معروض المستصحب نفس الأجزاء الموجودة، بل يحتاج إلى جعل المستصحب الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع المجمل. وأمّا بناءً على التوجيه الثاني يكون المستصحب هو نفس الوصف القائم بالمحل، نظير استصحاب كرّيّة الماء المشكوك كرّيّته، ولذا يحتاج إلى جعل معروض الوجوب النفسي بحكم العرف غير الجزء المفقود من الأجزاء الباقية. بدعوى كون المفقود من الحالات والكيفيّات التي ليست معروضة للطلب، كدعوى عدم مدخليّة الجزء المفقود من الماء في كرّيّة الماء الموجود، وكونها قائمة بنفس الماء الموجود.

وقال رحمت الله: إنّ الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الثاني، أنّ المستصحب هنا هو معروض الوجوب، والموصوف به، وفي الثاني هو نفس الوجوب النفسي، وإن كان الظاهر من مجرّد اللفظ ـ مع قطع النظر عن التنظير ـ بالعكس.

[١] أي للمركّب مطلقاً، أي سواء كان حال الاختيار أو الاضطرار.

[٢] أي بعد تعذّر الجزء المفقود.

[٣] أي بقاء الوجوب النفسي، فالمستصحب هو الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع المجمل؛ إذ لا يعلم أنّ المفقود جزء له في حال التعذّر أيضاً

فيثبت به [١] تعلّقه بالمركّب على الوجه الثاني [٢].

وهذا [٣] نظير [٤] إجراء استصحاب وجود الكرّ في هذا الإناء لإثبات

كي يسقط الوجوب بتعذّره، أو لا يكون جزءاً له في هذا الحال كي يكون الوجوب باقياً.

[١] أي فيثبت بالأصل المذكور تعلّق الوجوب بالمركّب.

[٢] أي على أن يكون الجزء جزءاً اختياريّاً يبقى التكليف بعد تعذّره.

وملخّص هذا التوجيه الثالث هو: جريان استصحاب الوجوب النفسي المردّد بين كونه متعلّقاً سابقاً بالواجد للجزء المتعذّر مطلقاً حتّى مع تعذّره ليسقط التكليف عن الفاقد للجزء المتعذّر، وبين كونه متعلّقاً بالواجد له مقيّداً بحال التمكّن منه؛ ليبقى التكليف بالفاقد، فيستصحب بقاء التكليف، ويثبت به اختصاص جزئية الجزء المتعذّر بحال التمكّن منه.

وقال المحقّق النائيني إنّ هذا التوجيه من أضعف التوجيهات التي ذكرها الشيخ في تقريب استصحاب بقاء الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب، وذكر توجيهاً رابعاً لجريان الاستصحاب، لاحظ كلامه[١].

[٣] أي استصحاب الوجوب النفسي بناءً على التوجيه الثالث، نظير استصحاب وجود الكرّ فيما إذا شكّ في كرّيّة الماء بعد أخذ مقدار منه يشكّ معه في بقائه على الكرّيّة، فيستصحب بقاء الكرّيّة؛ لإثبات كون الماء الموجود في الإناء كرّاً، وهذا الاستصحاب يتمّ بناءً على حجّيّة الأصل المثبت؛ إذ هو من قبيل استصحاب ذات الموصوف وإثبات اتّصافه بالوصف وقيام الوصف به.

[٤] وجه التنظير هو أنّ كلّاً منهما من وادٍ واحد، حيث إنّ المستصحب فيهما ذات المتّصف والغرض من استصحاب الذات إثبات قيام الوصف بالمحلّ.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٠٧.

كرّيّة الباقي فيه. وتظهر فائدة مخالفة التوجيهات: فيما إذا لم يبق إلّا قليل من أجزاء المركّب، فإنّه [١] يجرى التوجيه الأوّل والثالث [٢] دون الثاني [٣]؛

وقال الآشتياني: لا يخفى عليك: أنّه لا بدّ أن يكون المراد من تشبيه الفرض بما ذكر من المثال تشبيهه به، من حيث ابتناء كلّ منهما على المسامحة العرفيّة في إحراز الموضوع، وإلّا فلا دخل للمثال بالفرض أصلاً، حيث إنّ المفروض في المقام القطع بمدخليّة الجزء المفقود في المستصحب في الزمان السابق، وإنّما الشكّ في مدخليّته في حال عدم التمكّن في الزمان الثاني، وهذا بخلاف المثال فإنّ مدخليّة الجزء في المستصحب مشكوكة من أوّل الأمر.

[١] أي أنّ الاستصحاب يجري بناءً على التوجيه الأوّل الذي هو مبنيّ على التسامح في المحمول، بأن يقال: إنّ المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والتبعي، فإنّ استصحاب القدر المشترك يجري وإن فقد معظم أجزاء المركّب؛ إذ لا مدخل لفقد معظم الأجزاء في استصحاب القدر المشترك.

[٢] الذي يكون المستصحب فيه نفس الوجوب المتعلّق للموضوع المردّد، فهو يجري مع الإجمال وعدم العلم بأنّ الموضوع للوجوب هو المركّب الذي يكون الجزء المفقود جزءاً اختياريّاً له، أو جزءاً له مطلقاً، فانتفاء معظم الأجزاء لا يضرّ بحال هذا الاستصحاب.

[٣] أي لا يجري التوجيه الثاني؛ لأنّ التوجيه الثاني مبنيّ على المسامحة في موضوع المستصحب، بأن كانت الأجزاء الباقية في نظر العرف عين وجود المركّب قبل تعذّر جزئه، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان معظم الأجزاء موجوداً وإنّما انتفى بعض أجزائه، وأمّا إذا انتفى معظم الأجزاء فلا يرى العرف

لأنّ العرف لا يساعد على فرض [١] الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو [٢] مسامحة؛ لأنّ هذه المسامحة [٣] مختصّة بمعظم الأجزاء الفاقد [٤] لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له [٥]، وفيما [٦] لو كان

الأجزاء الباقيّة عين الكلّ، ولو مسامحة.

[١] أي لا يساعد العرف على أنّ موضوع الوجوب هو الجامع بين المركّب الجامع للأجزاء، وبين هذا الموجود الباقي من الأجزاء، من باب أنّ الأجزاء الباقية عين المركّب الجامع لكلّ الأجزاء بحسب نظر العرف؛ لما عرفت من أنّ العرف يساعد ـ ولو مسامحة ـ على أنّ الصلاة جامعة بين ما هو جامع للأجزاء والشرائط، وبين ما هو فاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط.

[٢] أي ولو كان الاتّحاد بين هذا الموجود من الأجزاء وبين المركّب الجامع لكلّ الأجزاء بحسب التسامح العرفي.

[٣] أي هذه المسامحة في إطلاق الأجزاء الباقية على المركّب الجامع للكلّ، والحكم بكونهما أمراً واحداً إنّما يكون فيما إذا كان معظم الأجزاء موجوداً في المركّب، ويكون فاقداً للجزء الذي لا يضرّ فقده في إثبات عنوان الكلّ على باقي الأجزاء بأن يطلق على باقي الأجزاء عنوان الصلاة، مثلاً.

[٤] صفة لقوله: «بمعظم الأجزاء»، أي معظم الأجزاء الذي لا يضرّ فقد باقي الأجزاء فيه في إثبات اسم الصلاة ـ مثلاً ـ على معظم الأجزاء، فيصحّ أن يقال: إنّها صلاة.

[٥] أي لا يقدح فقد الجزء المذكور في إثبات الحكم لمعظم الأجزاء، فيصحّ أن يقال: إنّه واجب بوجوب نفسي.

[٦] عطف على قوله: «فيما إذا لم يبق إلّا قليل من أجزاء المركّب»، أي يظهر فائدة مخالفة التوجيهات، فيما لو كان المفقود شرطاً من شرائط الواجب،

المفقود شرطاً، فإنّه لا يجري الاستصحاب على الأوّل [١]، ويجري [٢]

كما إذا تعذّرت الطهارة في الصلاة.

[١] أي بناءً على التوجيه الأوّل الذي هو عبارة عن استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري بدعوى اتّحاد القدر المشترك مع الفرد الذي أُريد إثباته، وهو الوجوب النفسي، بالمسامحة العرفيّة، فإنّ هذا التوجيه لا يجري في استصحاب وجوب المشروط عند انتفاء شرطه، فإنّ وجوب الأجزاء حين التمكّن من الشرط لا يكون وجوباً تبعيّاً حتّى يستصحب القدر المشترك بينه وبين الوجوب النفسي؛ لأنّ الحكم المتيقّن السابق للمشروط وجوب نفسي، وهو قد انتفى قطعاً لتعلّقه بالصلاة ـ مثلاً ـ مع الطهارة، وبتعذّرها ينتفي الوجوب المتعلّق بالمشروط، وتعلّقه بالأجزاء بلا شرط مشكوك. إذن فلا معنى لاستصحاب الجامع في المقام.

[٢] أي يجري الاستصحاب بناءً على التوجيه الثاني والثالث. أمّا بناءً على التوجيه الثاني فلما عرفت من أنّه مبنيّ على المسامحة في موضوع المستصحب، بأن كان الموضوع المستصحب هو الوجوب النفسي، بدعوى كون الأجزاء الباقية عين الأجزاء الكاملة عند العرف، فهذا التوجيه يجري في المقام، فإنّ العرف يرى الصلاة الفاقدة للشرط ـ مثلاً ـ عين الواجدة له، فيكون المستصحب هو الوجوب النفسي.

وأمّا بناءً على التوجيه الثالث فلما عرفت من أنّه مبنيّ على كون المستصحب هو الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع المجمل المتردّد بين أن يكون الجزء المفقود جزءاً له مطلقاً، أو جزءاً له حال الاختيار بأن يقال: إنّ المستصحب هو الوجوب النفسي المتعلّق بالمركّب المردّد بين أن يكون الشرط شرطاً له مطلقاً، أو شرطاً له حال الاختيار.

على الآخرين. وحيث إنّ [١] بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط، كشف [٢] عن فساد التوجيه الأوّل [٣]، وحيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس الكرّيّة [٤] دون الذات [٥] المتّصف بها، كشف [٦] عن صحّة الأوّل من الأخيرين.

---

[١] لمّا بين التوجيهات الثلاث لجريان الاستصحاب فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب أراد أن يبيّن ما هو الصحيح منها.

وحاصله: إنّك قد عرفت أنّ مقتضى التوجيه الأوّل جريان استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي وغيره، فيما إذا فقد المركّب معظم أجزائه، وعدم جريانه فيما إذا فقد شرطه، ولكن بناء العرف على عكس هذا، فإنّهم يجرون استصحاب بقاء الوجوب فيما إذا كان المركّب فاقداً لشرطه، ولا يجرونه فيما إذا كان فاقداً لمعظم أجزائه، فيكشف ذلك عن فساد التوجيه الأوّل، فلا يجري استصحاب القدر المشترك حتّى في معظم الأجزاء، والسرّ فيه عدم مسامحتهم في دعوى اتّحاد الوجوب الغيري مع النفسي في المحمول، فإنّهم لا يرون المحبوبيّة المطلقة مع الوجوب النفسي متّحدين في نظرهم المسامحي.

[٢] أي كشف البناء المذكور.

[٣] وهو كون المستصحب مطلق المطلوبيّة بارتكاب المسامحة في المحمول.

[٤] كما في التوجيه الثاني، حيث إنّهم يتسامحون في الموضوع، ويستصحبون كرّيّة هذا الماء.

[٥] أي ليس بناؤهم على استصحاب الذات المتّصف بالكرّيّة، كما في التوجيه الثالث.

[٦] أي كشف بناء العرف على جريان الاستصحاب في نفس الكرّيّة، وبناؤهم

وقد عرفت[١] أنّه لولا المسامحة العرفيّة في المستصحب[٢] وموضوعه لم يتمّ شيء من الوجهين، لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفيّة المذكورة[٣]، إلّا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكرّيّة[٤] من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق[٥]. ثمّ إنّه لا[٦] فرق ـ بناءً على جريان الاستصحاب ـ بين تعذّر

على عدم جريانه في الذات المتّصف بها عن صحّة التوجيه الثاني، فيصحّ استصحاب الوجوب النفسي المتعلّق بالأجزاء الباقية.

[١] مقصوده أنّ ما قلنا بصحّته التوجيه الثاني مبنيّ على المسامحة العرفيّة، وإلّا فمع الإغماض عنها لا يتمّ التوجيه الثاني أيضاً، والتوجيه الأوّل أيضاً مبنيّ على المسامحة العرفيّة، إلّا أنّه مضافاً إلى المسامحة المذكورة مخالف لبناء العرف، وأمّا التوجيه الثاني فهو ليس مخالفاً لبنائهم.

[٢] وهو الحكم. والمراد من موضوعه هو الأجزاء، فإنّ التوجيه الأوّل مبنيّ على المسامحة في الحكم، والتوجيه الثاني مبنيّ على المسامحة في الموضوع، كما عرفت.

[٣] إذ لا جزم بمسامحتهم، وعلى تقدير الجزم لا دليل على حجّيتها، فإنّ نفس بنائهم على المسامحة ليس من الأدلّة.

[٤] الذي هو ينطبق على التوجيه الثاني.

[٥] أي عدم الفرق بين استصحاب الكرّيّة بعد أخذ مقدار منه يشكّ معه في الكرّيّة وبين سائر الموارد، فإنّ الاستصحاب الجاري في الكرّ إنّما يكون بلحاظ التسامح في الموضوع، بحيث لا يرون فرقاً بين الماء الباقي والماء قبل الأخذ منه، فيظهر أنّهم يجرون الاستصحاب في كلّ ماكان من هذا القبيل.

[٦] هذا جواب عن التفصيل بين ما إذا حصل تعذّر بعض الأجزاء بعد دخول

الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكّناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها [١]، وبين ما إذا فقد [٢] قبل الزوال؛ لأنّ المستصحب هو الوجوب النوعي [٣] المنجز على تقدير اجتماع شرائطه،

الوقت وتنجّز التكليف على المكلّف، وبين ما إذا حصل التعذّر قبل دخول الوقت وقبل تنجّز التكليف عليه بالقول بجريان استصحاب الوجوب في الفرض الأوّل دون الثاني؛ إذ أصل توجّه التكليف يكون مشكوكاً على الثاني، فلا وجه للاستصحاب. وأمّا في الفرض الأوّل يكون توجّه التكليف محرزاً ويكون الشكّ في سقوطه، فيجري استصحاب بقاء الوجوب.

وملخّص الجواب: أنّ الفرق المذكور غير فارق، فإنّ الاستصحاب يجري في كلا الموردين، أمّا جريانه فيما إذا حصل تعذّر الجزء بعد الوقت، فواضح. ولا إشكال فيه عند المستشكل أيضاً. وأمّا جريانه فيما إذا حصل التعذّر قبل الوقت؛ فلأنّ المستصحب هو الوجوب الكلّي المتوجّه إلى نوع المكلّفين على تقدير اجتماع شرائطه، وهذا النوع من التكليف ليس بمشكوك الحدوث، بل هو متوجّه إلى المكلّفين قبل دخول الوقت، وموجود بوجوده التعليقي، والوجود التعليقي نوع من الوجود وقابل للاستصحاب.

نعم، لو كان المستصحب التكليف المنجز الشخصي لكان الشكّ في حدوثه، إلّا أنّه ليس كذلك.

[١] أي فقد بعض الأجزاء بعد تنجّز التكليف بالصلاة.

[٢] أي بين ما إذا فقد الجزء قبل تنجّز التكليف، كما إذا فقد قبل زوال الشمس.

[٣] بمعنى أنّ هذا الباقي ـ لو كان المكلّف متمكّناً من تمام الأجزاء ـ كان واجباً، فيستصحب هذا الوجوب التعليقي الذي كان على تقدير التمكّن.

لا [١] الشخصي المتوقّف على تحقّق الشرائط فعلاً. نعم [٢]، هنا أوضح. وكذا لا فرق ـ بناءً على عدم الجريان ـ بين ثبوت الجزئيّة المفقود بالدليل الاجتهادي [٣]، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال [٤].

---

[١] أي ليس المستصحب الوجوب الشخصي حتّى يقال بعدم تحقّقه قبل تحقّق شرائطه، فكيف يستصحب.

وملخّص الجواب: أنّه قبل دخول الوقت يكون الوجوب موجوداً على نحو الوجود التعليقي، أي على تقدير تحقّق شرائطه، كدخول الوقت وغيره، والوجود التعليقي نوع من الوجود، فيستصحب.

[٢] يعني جريان الاستصحاب على تقدير كون المستصحب وجوباً شخصيّاً أوضح من جريانه في الوجوب النوعي التعليقي؛ إذ جريان الاستصحاب التعليقي ليس واضحاً عند الكلّ.

[٣] كما إذا قام إجماع على جزئيّة السورة.

[٤] كما إذا شكّ في جزئيّة السورة للصلاة وحكم بها بقاعدة الاشتغال، أي لا فرق في عدم جريان الاستصحاب بينما ما ثبت الجزئيّة بدليل اجتهادي أو بقاعدة الاشتغال؛ لأنّ دليل عدم جريان الاستصحاب هو اختلاف القضيّة المتيقّنة والمشكوكة؛ لأنّ الثابت في السابق للأجزاء الباقية هو الوجوب الغيري، لا الوجوب النفسي كي يستصحب، والوجوب الغيري قد ارتفع بتعذّر الجزء، وعلى تقدير بقائه لا ينفع لإثبات الوجوب النفسي للأجزاء إلّا على القول بالأصل المثبت، وما أُريد إثباته في الزمان الثاني للأجزاء الباقية هو الوجوب النفسي، وهو لم يكن ثابتاً في السابق فالوجوب الغيري الذي كان متيقّناً سابقاً قد ارتفع، والوجوب النفسي مشكوك الحدوث، وهذا المانع إذا منع من جريان الاستصحاب لا يفرّق فيه بينما

وربّما يتخيّل: أنّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني [١]؛ لأنّ وجوب الإتيان بذلك الجزء [٢] لم يكن إلّا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضٍ لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذّر الجزء.

وفيه: ما تقدّم من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنّما هو بحكم العقل [٣] لا بالاستصحاب، والاستصحاب [٤] لا ينفع إلّا بناءً على

إذا كان دليل الجزئيّة دليلاً اجتهاديّاً أو قاعدة الاشتغال.

[١] وهو ما كان ثبوت جزئيّة المفقود بقاعدة الاشتغال. وملخّص التخيّل هو التفصيل بين ما إذا كان الدليل القائم على جزئيّة الجزء المتعذّر منه هو الدليل الاجتهادي، وبين ما إذا كان الدليل عليها هي قاعدة الاشتغال: بأن يقال بعدم جريان الاستصحاب في القسم الأوّل، وبجريانه في القسم الثاني.

[٢] أي لم يكن الإتيان بالجزء المفقود إلّا من باب أن استصحاب بقاء التكليف يقتضي اليقين بفراغ الذمّة، وهذا الملاك بعد بعينه موجود بالنسبة إلى باقي الأجزاء، فإنّ مقتضى استصحاب بقاء الاشتغال بالتكليف هو وجوب الخروج عن عهدته بالإتيان بباقي الأجزاء، فإنّ ما اقتضى وجوب الإتيان بالجزء المفقود وهو استصحاب بقاء التكليف يقتضي بعينه وجوب الإتيان بباقي الأجزاء.

[٣] أي من باب حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّه حاكم بوجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم أصله، والمجهول متعلّقه بأن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر.

[٤] أي استصحاب بقاء التكليف لا يثبت وجوب الأجزاء المحتملة إلّا على القول بحجّيّة الأصل المثبت، إذن فيكون وجوب الخروج عن عهدة التكليف بقاعدة الاشتغال الحاكمة بالإتيان بباقي الأجزاء بعد القطع باشتغال الذمّة

الأصل المثبت. ولو قلنا به [١] لم يفرّق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل؛ لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف [٢]، وإن كان بينهما [٣] فرق؛ من حيث أنّ استصحاب التكليف في المقام [٤] من قبيل

بالتكليف المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر، فالعقل يحكم حينئذٍ بوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا المناط مفقود في المقام؛ لفرض عدم التمكّن من الجزء المتعذّر، ومعه لا يجب عليه الاحتياط بالإتيان بالأكثر، وأمّا الأقلّ فيكون الشكّ فيه بعد تعذّر الجزء شكّاً في أصل حدوث التكليف، فالمرجع فيه هي البراءة لا الاشتغال.

[١] أي لو قلنا بالأصل المثبت يجري استصحاب الوجوب، سواء كان الدليل على ثبوت جزئيّة الجزء المتعذّر هو الدليل الاجتهادي، أو قاعدة الاشتغال.

[٢] وهو الوجوب الكلّي الشامل للنفسي والغيري، وإنّما الإشكال كان من جهة كونه مثبتاً، فإذا سلّمنا حجّيّته فيكون جارياً من دون فرق بين أن يكون دليل الجزئيّة دليلاً اجتهادياً أو قاعدة الاشتغال.

[٣] أي بينما إذا ثبت الجزئيّة المتعذّرة بالدليل الاجتهادي وبينما إذا ثبتت بقاعدة الاشتغال، كموارد الأقلّ والأكثر.

[٤] الذي ثبت جزئيّة الجزء المتعذّر بالدليل الاجتهادي، فإنّ الاستصحاب الجاري في باقي الأجزاء من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، نظير استصحاب الإنسان المردّد بين زيد الخارج من البيت قطعاً وعمرو المشكوك حدوثه في البيت، حيث إنّ وجوب باقي الأجزاء كان سابقاً في ضمن الوجوب التبعي الذي قد ارتفع قطعاً والوجوب النفسي لها مشكوك الحدوث، فالتكليف المستصحب وهو الوجوب مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث.

استصحاب الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن [١] بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن، وفي [٢] استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي [٣] المتحقّق في ضمن المردّد بين المرتفع والباقي [٤]. وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأُولى [٥]

---

[١] كتحقّق الإنسان الكلّي في ضمن زيد المقطوع خروجه عن البيت.

[٢] أي استصحاب التكليف، أي الوجوب في مورد ثبت الجزئيّة بقاعدة الاشتغال ـ كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ـ من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

[٣] نظير استصحاب الحيوان المردّد بين كونه عصفوراً لا يعيش إلّا سنة، وفيلاً يعيش مأة سنة.

[٤] وقد عرفت في التنبيه الأوّل جريان الاستصحاب فيه، وهو يكون من باب القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

[٥] التي هي عبارة عن القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

ومراده من الصورة الأُولى استصحاب الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن قد ارتفع قطعاً، وإنّما يشكّ في تحقّقه في ضمن فرد آخر يحتمل تحقّقه مقارناً مع ارتفاع الفرد الأوّل، وهو يكون من قبيل جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه إلّا في بعض الموارد.

ومراده من الصورة الثانية المستفادة من الكلام بقرينة المقابلة هو استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن ما هو مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، وهو يكون من قبيل جريان الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلّي، وقد عرفت جريان الاستصحاب فيه.

إلّا في بعض مواردها [١] بمساعدة العرف.

ثمّ اعلم: أنّه نسب إلى الفاضلين [٢] قدس سرهما التمسّك [٣] بالاستصحاب في هذه المسألة [٤]،

---

[١] وقد عرفت في الأمر الأوّل من التنبيهات أنّه قال: ويستثنى من عدم جريان الاستصحاب ما يتسامح فيه العرف، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل؛ فإنّه يستصحب السواد. لاحظ كلامه كي تعرف مرامه.

وملخّص الجواب: أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب وعدمه بين تعذّر الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال أو بدليل اجتهادي، فعلى القول بحجّيّة الأصل المثبت يجري في كلا الموردين.

نعم، بينهما فرق من جهة أُخرى، وهو أنّ استصحاب وجوب الجزء ـ بناءً على ثبوت الجزء بقاعدة الاشتغال ـ يكون من قبيل الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلّي؛ إذ المستصحب على هذا يكون الكلّي المتحقّق في ضمن فرد مردّد بين ما هو مقطوع البقاء وهو الأجزاء الباقية ومقطوع الارتفاع، وهو تمام الأجزاء، وأمّا بناءً على ثبوته بدليل اجتهادي، فيكون الاستصحاب من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ إذ المفروض أنّ الوجوب الذي تعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ مع الجزء المتعذّر قد ارتفع قطعاً، وإنّما يشكّ في حدوث فرد آخر من الوجوب.

[٢] العلّامة والمحقّق.

[٣] نائب فاعل لقوله: «نسب».

[٤] أي فيما إذا تعذّر بعض أجزاء المركّب، فإنّهما تمسّكا بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء.

في مسألة الأقطع [١].

والمذكور في المعتبر [٢] والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل مابقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق [٣]: بأنّ [٤] غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض [٥] واجب، فإذا زال البعض [٦] لم يسقط الآخر [٧]، انتهى.

وهذا الاستدلال [٨] يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» [٩]،

---

[١] وهو الذي قطع يده.

[٢] المعتبر للمحقّق والمنتهى للعلّامة.

[٣] أي إذا قطع ا ليد ممّا دون المرفق وجب غسل ما بقي.

[٤] والمذكور في المعتبر: «لأنّ» ص٣٩ هذا بيان لنفس الاستدلال المذكور في المعتبر مع اختلاف يسير لما ذكر في المعتبر، فلاحظ.

والجار متعلّق بقوله: «الاستدلال»، أي استدلا بأنّ غسل جميع اليد...

[٥] الذي قطع، أي غسل جميع اليد كان واجباً على تقدير وجود ذلك الجزء المقطوع.

[٦] أي إذا قطع هذا البعض.

[٧] أي لم يسقط وجوب باقي الأجزاء.

[٨] أي الاستدلال المذكور في كلام المعتبر والمنتهى، فيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة الميسور»، أي يحتمل أن يكون استدلالهما بقاعدة الميسور.

[٩] وعلى هذا يكون الحكم بوجوب غسل باقي الأجزاء من هذا الباب، لا من باب التمسّك بالاستصحاب.

ولذا [١] أبدله في الذكرى بنفس القاعدة. ويحتمل أن يراد منه [٢] الاستصحاب، بأن يراد منه: أنّ هذا الموجود [٣] بتقدير وجود [٤] المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه [٥]، أو لم يسقط [٦] بحكم الاستصحاب. ويحتمل أن يراد به [٧]

---

[١] أي لما ذكرنا ـ من أنّ المراد بالاستدلال المذكور الاستدلال بقاعدة الميسور ـ بدّل الشهيد الاستدلال المذكور بالاستدلال بقاعدة الميسور، فإنّه قال: «وجب غسل ما بقي من اليد؛ لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور».

[٢] أي من الاستدلال المذكور. وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني. وحاصله: أن يكون مرادهما من استدلالهما التمسّك بالأصل العملي، وهو الاستصحاب في المقام.

[٣] من باقي اليد.

[٤] أي على تقدير عدم قطع يده.

[٥] أي عدم سقوط الواجب عن الباقي، فيكون الاستصحاب عدميّاً.

[٦] قال الأوثق: إنّه معطوف على قوله: «لم يعلم...» إلى آخره، فيكون الاستصحاب حينئذٍ وجوديّاً، وهو استصحاب وجوب الباقي.

وقال رحمت الله: إن أراد من الأصل الاستصحاب فقوله: «أو لم يسقط بحكم الاستصحاب» مستدرك، وإن أراد منه غير الاستصحاب، ففيه إدخال ما ليس باستصحاب تحت الاستصحاب.

[٧] أي يحتمل أن يراد بالاستدلال على وجوب غسل باقي اليد الاستدلال بعموم الدليل الدالّ على وجوب غسل اليد مطلقاً، سواء تمكّن من غسل جميع اليد أم لا، فإن حكمهما بوجوب غسل باقي اليدين من هذا الباب، لا من باب التمسّك بالاستصحاب، وهذا إشارة إلى الاحتمال الثالث، وهو أن يكون

التمسّك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصّص له [١] بصورة التمكّن من الجميع، لكنّه [٢] ضعيف احتمالاً [٣] ومحتملاً [٤].

مرادهما من استدلالهما الاستدلال بالأصل اللفظي، وهو إطلاقات أدلّة الأجزاء والشرائط؛ فإنّ مقتضاها كون السورة، مثلاً، جزءاً للصلاة، سواء تمكّن من الإتيان بها أم لا.

[١] أي من دون تخصيص العموم الدالّ على وجوب غسل كلّ الأجزاء بصورة التمكّن منه.

[٢] أي احتمال إرادة الفاضلين التمسّك بعموم الأمر بالأجزاء ضعيف.

[٣] أي نفس هذا الاحتمال ضعيف في مقابل الاحتمالين الأوّلين، فإنّه بعيد عن عبارة الاستدلال، فإنّ ظاهرها ينطبق على قاعدة الميسور لا الاستصحاب.

[٤] أي لا يكون ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء دليلاً على وجوب غسل باقي اليد؛ لأنّ الوجوب المتعلّق بالأجزاء وجوب غيري لا نفسي، فهو يرتفع بارتفاع الجزء، فلا يبقى عموم كي يتمسّك به.

أقول: إنّه ﷺ ذكر: ثلاثة توجيهات لجريان الاستصحاب، ولكن كلّها مبنيّ على المسامحة العرفيّة، وحيث إنّ الأجزاء الباقية من المركّبات العباديّة، لا من الموضوعات العرفيّة، فالعرف لا يتمكّن من تشخيص أنّ الباقي متّحد مع المركّب التامّ أم لا. وبالنتيجة ـ كما قد عرفت ـ أنّ استصحاب الوجوب لا يجري في المقام؛ فإنّ الحكم الثابت سابقاً قد ارتفع قطعاً بتعذّر الجزء وتعلّق الوجوب بالباقي مشكوك الحدوث، فلا معنى للاستصحاب في مثل المقام.

هذا تمام الكلام في الأمر الحادي عشر.

الأمر الثاني عشر [١]: أنّه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه [٢]، أو راجحاً عليه [٣] بامارة غير معتبرة.

« جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف »

[١] من الأُمور التي قال المصنّف: « وينبغي التنبيه على أُمور ».

ولا يخفى أنّ هذا الأمر يتكلّم فيه من حيث الشكّ المأخوذ في الاستصحاب، فإنّ المراد من الشكّ في البقاء ليس هو الاحتمال التساوي طرفاه، بل هو مقابل العلم. والمقصود من هذا التنبيه أنّ الاستصحاب يجري بمجرّد عدم العلم بارتفاع الحالة السابقة، سواء كان احتمال بقاء الحالة السابقة راجحاً على احتمال ارتفاعها أو مرجوحاً بالنسبة إليه، أو مساوياً له.

إن شئت فقل: إنّه لو علم بحياة زيد سابقاً ثمّ زال العلم بها، فإنّ احتمال موته قد يكون راجحاً على احتمال حياته، بأن يظنّ موته، وقد يكون مرجوحاً بأن يظنّ بقاؤه ويتوهّم موته، وقد يكون احتمال موته مساوياً لاحتمال حياته، والاستصحاب يجري في جميع الصور المذكورة؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب غير مشروطة بحصول الظنّ على وفاق الحالة السابقة، ولا بعدم حصول الظنّ غير المعتبر على خلافها، بل هي تدلّ على حجّية الاستصحاب مطلقاً.

[٢] بأن يكون احتمال خلاف الحالة السابقة مساوياً لاحتمال بقاء الحالة السابقة. والصحيح أن يقال: بقائها.

[٣] أي يكون احتمال خلاف الحالة السابقة راجحاً على احتمال بقاء الحالة السابقة، بأن يحصل الظنّ من الخبر الضعيف على خلاف الحالة السابقة، كما إذا حصل من الاستصحاب احتمال عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وحصل الظنّ من الخبر الضعيف على وجوبه.

ويدلّ عليه [١] وجوه: الأوّل: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار [٢].

الثاني: أنّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف اليقين [٣]، كما في الصحاح. ولا خلاف فيه [٤] ظاهراً. ودعوى [٥]: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخصّ، وهو الاحتمال المساوي، لا شاهد لها [٦]،

---

[١] أي على عدم الفرق.

[٢] بناءً على كون الاستصحاب حجّة من باب الاخبار يكون الاستصحاب حجّة مطلقاً، بالإجماع، بلا فرق بين أن يكون الظنّ بخلاف الحالة السابقة مساوياً لاحتمال بقائها أو راجحاً عليه، أو مرجوحاً بالنسبة إليه.

[٣] فيشمل الظنّ والشكّ بمعنى تساوي الاحتمالين والوهم، فالشكّ في بقاء الحالة السابقة في مقابل اليقين، فيشمل جميع الأُمور الثلاثة.

[٤] أي لا خلاف بين أهل اللغة في كون الشكّ خلاف اليقين.

[٥] ملخّص هذه الدعوى هو: أنّا نسلّم أنّ الشكّ في اللغة خلاف اليقين، بل هو يشمل الظنّ وتساوي الاحتمالين والوهم، إلّا أنّه منصرف في اصطلاح الأخبار إلى الشكّ بالمعنى الأخصّ، وهو تساوي الاحتمالين.

والجواب عنه بوجوه ثلاثة: **الأوّل:** أنّ الدعوى المذكورة لا دليل عليها.

الثاني: أنّ الشواهد من الأخبار قامت على خلافها، كما سيأتي.

الثالث: أنّ المتعارف في الأخبار إطلاق الشكّ بما يشمل الظنّ والوهم أيضاً، وهو المتعارف أيضاً في لغة العرب وجعل الظنّ مقابلاً للشكّ واليقين اصطلاح مستحدث.

[٦] فإنّ استعماله في تساوي الاحتمالين في بعض الموارد، كشكوك الصلاة، لا يصلح أن يكون منشأ للانصراف.

بل يشهد بخلافها [١] ـ مضافاً إلى تعارف إطلاق الشكّ في الأخبار على المعنى الأعمّ [٢] ـ موارد [٣] من الأخبار، منها: مقابلة الشكّ باليقين [٤] في جميع الأخبار.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأُولى: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم به» إلى آخره؛ فإنّ ظاهره [٥]

---

[١] أي بخلاف الدعوى المذكورة.

[٢] الشامل للظنّ والوهم وتساوي الاحتمالين.

[٣] فاعل لقوله: «يشهد»، أي يشهد بخلاف الدعوى المذكورة موارد من أخبار الاستصحاب.

[٤] بتقريب أنّه ذكر الشكّ في مقابل اليقين في الأخبار، وجعل التقابل بينهما يقتضي أن يكون المراد من الشكّ خلاف اليقين، فإنّ معنى اليقين انكشاف الواقع، ومعنى ما يقابله عدم انكشافه والتردّد بين شيئين، سواء كان احتمال وجوده وعدمه متساويين، أو كان أحد الطرفين راجحاً أو مرجوحاً، فإنّ الكلّ داخل تحت عدم الانكشاف.

[٥] أي ظاهر قوله: «فإن حرّك في جنبه...» أنّ مفروض سؤال السائل إنّما كان في مورد كانت أمارة النوم موجودة، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بعدم الاعتناء بالنوم.

قال رحمت الله: إنّ السؤال مع الجواب بقوله: «لا» يشهد على المدّعى لا مجرّد السؤال، ولهذا قال: «إلى آخره»، وتقريب الشهادة هو أنّ الإمام حكم باستصحاب الطهارة حتّى لو حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم به، والحال أنّ عدم العلم بالحركة في جنبه مفيد للظنّ بعدم بقاء الطهارة، فيستفاد منه حجّية الاستصحاب ولو مع الظنّ بخلاف الحالة السابقة.

فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم [١].

ومنها: قوله عليه السلام: «لا [٢] حتّى يستيقن»، حيث جعل [٣] غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيئ أمر بيّن عنه [٤].

وبعبارة أُخرى: انّ ترك الاستفصال بين الشكّ والظنّ بعد سؤال السائل بقوله: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم»، وحكمه عليه السلام بعدم وجوب الوضوء عليه ما لم يعلم بالنوم ـ مطلقاً، سواء حصل الظنّ بالنوم أو الشكّ فيه ـ يدلّ على أنّ الاستصحاب حجّة، سواء حصل الظنّ بالخلاف أم لا. مع أنّ الغالب ـ فيما إذا حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم ـ حصول الظنّ بالنوم، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام باستصحاب بقاء الطهارة وعدم الاعتناء بالظنّ بالنوم الناقض لها، وهو أقوى دليل على أنّ المراد من الشكّ خلاف اليقين، فإنّه إذا استيقن بالنوم يترتّب عليه آثاره، وأمّا إذا لم يستقين به، سواء شكّ فيه أو ظنّ به، فلا يعتني به، ويبني على طهارته.

[١] وهي عبارة عن عدم التفاته إلى حركة شيء في جنبه، وهو أمارة ظنّيّة على النوم. ومع ذلك حكم باستصحاب الطهارة، فهو شاهد على جريان الاستصحاب حتّى مع وجود الظنّ بالخلاف، ويكون دليلاً على أنّ المراد من الشكّ ما يعمّ الظنّ غير المعتبر.

[٢] أي لا يجب عليه الوضوء حتّى يستقين بالحدث، سواء حصل الظنّ بالحدث أو الشكّ به، فإن ترك الاستفصال بين الشكّ والظنّ يدلّ على عدم وجوب الوضوء مطلقاً.

[٣] أي جعل الإمام عليه السلام اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، فيدخل الظنّ في المغيّى، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين بالنوم، وإن حصل الظنّ به.

[٤] أي عن النوم، فما دام لم يستقين بالنوم ولم يجئ أمر واضح دالّ على وقوع

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه بيقين آخر»، فإنّ الظاهر [١] سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعلّه شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في مجرّد الاحتمال [٢]، خصوصاً مع وروده في مقام [٣] إبداء ذلك كما في المقام [٤]، فيكون الحكم [٥] متفرّعاً عليه.

الحدث منه يحكم ببقاء وضوئه في جميع صور احتمال وقوع الحدث، سواء ظنّ أو شكّ فيه، فهذا شاهد ثان لما ذكرناه من أنّ حجّية الاستصحاب غير مشروطة بعدم حصول الظنّ على خلاف الحالة السابقة، بل إنّه حجّة، سواء كان احتمال خلاف الحالة السابقة مساوياً لاحتمال بقائها، أم راجحاً عليه.

[١] أي الظاهر من هذا الخبر أنّه يدلّ على أنّ ناقض الوضوء منحصر باليقين بالحدث، فما لم يتيقّن به يبنى على وضوئه، سواء احتمل الحدث أو ظنّ به، فإنّ الظنّ غير المعتبر حكمه حكم الشكّ.

[٢] أي يستفاد منها أنّ احتمال بقاء الحالة السابقة يكفي في جريان الاستصحاب، سواء كان الاحتمال المذكور مساوياً لاحتمال الخلاف أو راجحاً عليه.

[٣] أي في مقام إلقاء الاحتمال. وملخّصه: أنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في مجرّد الاحتمال، سواء كان في مقام بيان الترجّي أو في مقام إبداء الاحتمال، لكن إذا ورد في مقام إبداء، الاحتمال يكون أظهر في مجرّد الاحتمال.

[٤] حيث إنّ الإمام عليه السلام في مقام إلقاء احتمال بقاء الوضوء في المخاطب، فيظهر منه أنّ مجرّد الاحتمال يكفي في الحكم بالبقاء.

[٥] أي يكون الحكم بوجود المستصحب متفرّعاً على مجرّد احتمال بقائه، وإنّ الظنّ بالخلاف لا يضرّه.

ومنها: تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية، وافطر للرؤية» على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» [١].

الثالث [٢]**: أنّ الظنّ غير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل** [٣]**، فمعناه** [٤] **أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كل ما يترتّب شرعاً على تقدير عدمه** [٥] **فهو مترتّب على تقدير وجوده** [٦]**، وإن كان** [٧] **ممّا شكّ**

---

[١] حيث قال: «اليقين لا يدخله الشكّ صمّ للرؤية وافطر للرؤية»، فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان، فإنّ تفريع وجوب الصوم والإفطار على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» يشهد أنّ اليقين برمضان لا يرفع اليد عنه إلّا برؤية الهلال، ولا يكفي الظنّ بدخول شوّال، فإنّ رمضان يستصحب ما لم تحصل الرؤية، سواء حصل الظنّ بالبقاء أو احتمل بقاؤه.

[٢] أي الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على أنّه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة.

[٣] كالقياس الذي علم بالدليل الشرعي عدم اعتباره.

[٤] أي معنى قيام الدليل على عدم اعتباره.

[٥] أي على تقدير عدم الظنّ.

[٦] أي وجود الظنّ، بمعنى أنّ كلّ أثر يترتّب في صورة عدم الظنّ لا بدّ من أن يترتّب في صورة وجوده، فكما أنّه لو لم يكن الظنّ المذكور قائماً على خلاف الحالة السابقة لم يكن إشكال في وجوب الأخذ بها، كذلك لا إشكال في الأخذ بها في صورة قيامه على خلاف الحالة السابقة، فإنّ وجود الظنّ غير المعتبر وعدمه سيّان.

[٧] أي إن كان الظنّ غير المعتبر لم يعلم بقيام الدليل على عدم اعتباره، بل شكّ

في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه [١]، إلى [٢] نقض اليقين بالشكّ، فتأمّل [٣] جدّاً.

في اعتباره، كالظنّ الحاصل من الشهرة ـ مثلاً ـ.

[١] أي رفع اليد عن الحكم الفعلي المتيقّن سابقاً بسبب الظنّ غير المعتبر على عدم بقائه.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «فمرجع»، أي مرجع رفع اليد عن المتيقّن بسبب الظنّ غير المعتبر إلى نقض اليقين بالشكّ؛ إذ المفروض إنّه رفع اليد عن اليقين بسبب ما هو مشكوك الاعتبار.

[٣] لعلّه إشارة إلى أنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الظنّ غير المعتبر يكون نقض اليقين بالشكّ، إن ثبت اعتبار الاستصحاب، مطلقاً، حتّى في مقابل الظنّ المشكوك الاعتبار، وهو أوّل الكلام؛ إذ الكلام في أنّ المراد بالشكّ هو تساوي الطرفين أو الأعمّ منه ومن الظنّ غير المعتبر، فمرجع رفع اليد عن المتيقّن السابق إلى رفع اليد عن اليقين بسبب الشكّ مصادرة بالمطلوب، فإنّه يكون كذلك على تقدير كون المراد بالشكّ ما يقابل اليقين، ونحن في مقام إثباته، ولعلّه إشارة إلى أنّ ما ذكره ـ من أنّ رفع اليد عن اليقين بالظنّ المشكوك في اعتباره يكون من نقض اليقين بالشكّ ـ غير تامّ؛ إذ لا بدّ في صدق نقض اليقين بالشكّ من كون متعلّق اليقين والشكّ واحداً، وفي المقام ليس كذلك، فإنّ اليقين تعلّق بحدوث شيء والظنّ تعلّق بارتفاعه، أمّا الشكّ فهو متعلّق بحجّية هذا الظنّ، فليس الشكّ متعلّقاً بما تعلّق به اليقين. ولعلّه إشارة إلى دقّة ما ذكره، لا إلى ضعفه، وذلك بقرينة قوله: «جدّاً» بعد أمره بالتأمّل، فإنّ الأمر بالتأمّل إنّما يكون إشارة إلى ضعف شيء إذا لم ينضمّ إليه لفظة «جدّاً» أو «جيّداً» ونحوهما.

هذا [١] كلّه على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد المستنبط من الأخبار. وأمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه [٢] أيضاً وجود الأمارة غير المعتبرة، فيكون العبرة فيه [٣] عندهم بالظنّ النوعي وإن [٤] كان الظنّ الشخصي على خلافه [٥]؛ ولذا [٦] تمسّكوا به [٧] في مقامات غير محصورة [٨] على الوجه الكلّي، من غير التفات إلى وجود الامارات

---

[١] أي هذا الذي ذكرناه من أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الشكّ بالبقاء أو الظنّ به، أو الظنّ بعدم البقاء.

[٢] أي لا يضرّ بالاستصحاب وجود الظنّ غير المعتبر على خلاف الحالة السابقة.

[٣] أي في الاستصحاب، أي الذي يعتبر في جريان الاستصحاب عند العلماء هو إفادته الظنّ النوعي، فإنّه يفيد في نوع موارده الظنّ بالبقاء لنوع المكلّفين، ولا ينافي هذا حصول الشكّ بالبقاء، أو الظنّ بعدم البقاء في بعض موارده.

[٤] كلمة «ان» وصليّة.

[٥] أي على خلاف الظنّ النوعي بأن حصل الظنّ النوعي ببقاء الحالة السابقة، والظنّ الشخصي في خصوص مورد على خلافها.

[٦] أي لأجل ما ذكرنا من أنّ المعتبر في الاستصحاب عند العلماء حصول الظنّ النوعي لا الشخصي.

[٧] أى تمسّك العلماء بالاستصحاب.

[٨] أي كثيرة، أي حكموا بحجّية الاستصحاب على الإطلاق ولم يعتنوا بحصول الظنّ بالخلاف في بعض الموارد الخاصّة، وليس هذا إلّا من باب أنّ المعيار في حجّية الاستصحاب بالظنّ النوعي، وحصول الظنّ الشخصي بخلاف في بعض الموارد لا يضرّه.

غير المعتبرة في خصوصيّات الموارد. واعلم: أنّ الشهيد ﷺ في الذكرى ـ بعد ما ذكر مسألة [١] الشكّ في تقديم الحدث على الطهارة ـ قال: «تنبيه [٢]: قولنا: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، لا نعني به [٣] اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد؛ لامتناع ذلك [٤]؛ ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر [٥]، بل المعني به [٦] أنّ اليقين الذي كان في الزمان

---

[١] تسمّى هذه المسألة بتوارد الحالتين، بمعنى أن علم وقوع الحدث والطهارة ولم يعلم المتقدّم منهما.

[٢] والغرض من ذكر هذا التنبيه هو رفع التناقض المتوهّم في قوله: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، حيث يتوهّم منه أنّ اليقين والشكّ يجتمعان في زمان واحد، والحال أنّهما متناقضان ومنشأ التوهّم أنّ قوله: «اليقين لا يرفعه الشكّ» ظاهر في ذلك؛ لأنّ معنى الرفع وجوداً وعدماً لا يتحقّق إلّا في صورة الاجتماع، وأمّا إذا لم يجتمعا في مورد واحد فلا معنى لرفع أحدهما للآخر أو نفي رفعه، فإنّ النفي إذا كان متوجّهاً إلى محلّ صالح للرفع يحكم بأنّ هذا الشيء يرفع شيئاً آخر أو لا يرفعه، فإذا تعلّق الشكّ بشيء واليقين بشيء آخر، فلا معنى لأن يقال: إنّ اليقين لا يرفعه الشكّ.

[٣] أي ـ لا نعني بقولنا: «اليقين لا يرفعه الشكّ» أنّهما يجتمعان في زمان واحد؛ إذ مع اجتماعهما يؤخذ باليقين مع اختلاف متعلّقهما ـ لا بالشكّ، فإنّ الشكّ لا يقاوم اليقين.

[٤] أي يمتنع اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد مع اتّحاد متعلّقهما.

[٥] فإنّ الشكّ في الحدث يرفع اليقين بالطهارة، فإنّ اجتماعهما في زمان واحد مع اتّحاد متعلّقهما يرجع إلى اجتماع النقيضين.

[٦] أي المقصود بقولنا: «اليقين لا يرفعه الشكّ».

الأوّل [١] لا يخرج عن حكمه [٢] بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان على ما كان [٣]. فيؤول [٤] إلى اجتماع الظنّ والشكّ في زمان واحد، فيرجح الظنّ عليه [٥]، كما هو [٦] المطّرد في العبادات، انتهى. ومراده [٧] من الشكّ معناه اللغوي، وهو مجرّد الاحتمال المنافي لليقين [٨]،

---

[١] كاليقين بالطهارة قبل الزوال.

[٢] أي عن حكم اليقين، أي لا يرفع اليد عن حكم اليقين بالطهارة بسبب الشكّ فيها بعد الزوال ـ مثلاً ـ بل يحكم ببقائه على الطهارة.

[٣] والأصل المذكور يفيد الظنّ بالبقاء، وهذا الأصل عبارة عن الاستصحاب.

[٤] أي يرجع معنى قوله: «إنّ اليقين لا يخرج عن حكمه بالشكّ» إلى اجتماع الظنّ والشكّ في زمان واحد، فإنّ الأصل المذكور يفيد الظنّ ببقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه.

[٥] أي على الشكّ.

[٦] أي ترجيح الظنّ على الشكّ في العبادات، كباب الشكوك في ركعات الصلاة.

[٧] أي مراد الشهيد. وهذا جواب عن إشكال مقدّر، وهو أنّ ما ذهب إليه الشهيد لا يعالج الامتناع المذكور، فكما يمتنع اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد مع اتّحاد متعلّقهما، كذلك يمتنع اجتماع الظنّ والشكّ.

وملخّص جواب المصنّف ﷺ: أنّ مراد الشهيد من الشكّ ليس معناه الاصطلاحي، وهو تساوي الاحتمالين كي يمتنع اجتماعه مع الظنّ، بل مراده من الشكّ معناه اللغوي، وهو الاحتمال الشامل للوهم، فلا امتناع في اجتماع الظنّ والشكّ بمعنى الوهم.

[٨] إذ اليقين هو الرجحان المانع من احتمال النقيض، وهو لا يجتمع مع احتمال نقيضه.

فلا ينافي [١] ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان على ما كان، فلا يرد ما أورد عليه [٢] من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ [٣].

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه [٤]: أنّ الشهيد ﷺ في مقام رفع ما يتوهّم من التناقض المتوهّم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، ولا ريب أنّ الشكّ الذي حكم بأنّه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنّه [٥] يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان،

---

[١] أي لا ينافي الاحتمال الشامل للوهم، الظنّ، فإنّ الظنّ ببقاء الشيء يجتمع مع توهّم عدم بقائه.

[٢] المورد هو المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس: ١٤٢.

[٣] لما عرفت من أنّه ليس المراد من الشكّ معناه الاصطلاحي، كي لا يجتمع مع الظنّ، بل المراد منه الوهم، وهو يجتمع مع الظنّ.

[٤] لكلام الشهيد حيث ذكرنا أنّ مراده من الشكّ هو الوهم، وهذا التوجيه يورد عليه بإيرادين:

الأوّل: أنّ الشهيد إنّما هو في مقام رفع التناقض المتوهّم في الحديث بأنّ الاجتماع ليس بين الشكّ واليقين، وإنّما هو بين الظنّ والشكّ، والشكّ في مقابل الظنّ نفس الشكّ في مقابل اليقين، لا الشكّ بمعنى الوهم، فحمل الشكّ في مقابل الظنّ على الوهم، وحمل الشكّ في مقابل اليقين على معناه الاصطلاحي خلاف الظاهر.

[٥] أي لأنّ الاحتمال يكون موهوماً.

وملخّصه: أنّ الشكّ حين حدوثه بمعناه الاصطلاحي وهو تساوي الاحتمالين إلّا أنّه يصير موهوماً بعد ملاحظة الحالة السابقة، وجريان أصالة

نظير [١] المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة. وعلى [٢] تقدير إرادة الاحتمال الموهوم ـ كما ذكره المدقّق الخوانساري ـ فلا يندفع به توهّم اجتماع الوهم واليقين المستفاد [٣]

بقاء ما كان، فإنّ الأصل المذكور يكون مرجّحاً لاحتمال البقاء.

[١] أي يكون المقام نظير المشكوك الذي يلحق بالأعمّ الأغلب عند الشكّ في كونه منه أو من الفرد النادر، فإذا كان أكثر أهل السوق مسلمين، وكان الكافر فيه نادراً، والمشكوك كونه مسلماً أو كافراً يكون حين حدوث الشكّ بمعنى تساوي احتماليه، إلّا أنّ إسلامه يصير مظنوناً وكفره موهوماً بعد ملاحظة غلبة المسلمين في السوق، والشكّ في باب الاستصحاب من هذا القبيل، فإنّه حين حدوثه بمعنى تساوي الاحتمالين، ويصير مظنوناً بعد ملاحظة الحالة السابقة، فإنّ بقاء الشيء يكون مظنوناً بعد كونه مشكوكاً في بادئ الأمر وارتفاعه موهوماً بعد لحاظ الحالة السابقة فيه.

[٢] هذا إشارة إلى الايراد الثاني على التوجيه المذكور لكلام الشهيد.

وملخّصه: إنّا لو سلّمنا أنّ المراد من الشكّ هو الاحتمال الموهوم، إلّا أنّ الجواب المذكور لا يدفع إشكال التناقض، فكما لا يجتمع الشكّ واليقين في زمان واحد كذلك لا يجتمع الوهم والقطع بعين الملاك.

[٣] صفة لقوله: «اجتماع...»، أي اجتماعهما يستفاد من قوله: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، فإنّه يتوهّم أنّ ظاهر الحديث اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد.

والحاصل: أنّ حمل الشكّ على الوهم كما حمله عليه المدقّق الخوانساري لا يعالج التناقض المتوهّم بين اليقين والشكّ، فإنّ التناقض موجود، سواء كان الشكّ بمعنى تساوي الاحتمالين أو بمعنى الوهم.

من عدم رفع الأوّل للثاني. وإرادة [١] اليقين السابق والشكّ اللّاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشكّ.

وكيف كان، فما ذكره المورد ـ من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ ـ في محلّه [٢]. فالأوْلى أن يقال: إنّ قولهم: «اليقين لا يرفعه

---

[١] أي مع إرادة اليقين السابق والشكّ اللّاحق لا حاجة إلى حمل الشكّ على الوهم.

هذا بيان من الشيخ لرفع التناقض، أي يندفع توهّم اجتماع اليقين والشكّ في مورد واحد، في كلامهم بإرادة تعدّد زماني اليقين والشكّ، بأن يراد من قولهم: «إنّ اليقين لا يرفعه الشكّ» أنّ اليقين السابق لا يرفعه الشك اللّاحق، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ في مورد واحد مع تعدّد زمانهما لا مانع منه، وكذا لا مانع من اجتماعهما في مورد واحد وزمان واحد، لكن مع تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، أي الشيء إذا تيقّن به سابقاً، كالعدالة قبل يومين، وشكّ فيه لاحقاً، كالعدالة في اليوم الحاضر لا يعتنى بالشكّ فيه، وهو وإن كان في الحال الحاضر متيقّناً وشاكّاً، لكن يقينه تعلّق بالعدالة قبل يومين، والشكّ تعلّق بها في الحال الحاضر، وبهذا أيضاً يرتفع المحذور، وإن كان هذا العلاج الثاني خلاف ظاهر العبارة، وهذا الذي ذكرناه يغنينا عن إرادة الوهم من الشكّ، كما ذكره الخوانساري.

[٢] أي أنّ إيراده وارد على الشهيد، فإنّه ﷺ أراد أن يفرّ من محذور اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد بالقول بأنّ مرجعه إلى اجتماع الظنّ والشكّ، وقد عرفت أنّ المحذور المذكور في اجتماع اليقين والشكّ يلزم بعينه في اجتماع الظنّ والشكّ. نعم، إنّ الظنّ يجتمع مع الوهم، إلّا أنّك قد عرفت أنّ حمل الشكّ على الوهم خلاف الظاهر.

الشكّ» لا دلالة فيه على اجتماعهما [١] في زمان واحد، إلّا من [٢] حيث الحكم في تلك القضيّة [٣] بعدم [٤] الرفع. ولا ريب أنّ هذا [٥] ليس إخباراً عن الواقع؛ لأنّه [٦] كذب، وليس [٧] حكماً شرعيّاً بإبقاء نفس اليقين أيضاً؛ لأنّه [٨] غير معقول، وإنّما هو [٩] حكم شرعي [١٠]؛ لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللّاحق، سواء كان [١١] احتمالاً مساوياً أو مرجوحاً.

---

[١] أي على اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد كي يحتاج إلى العلاج.

[٢] أي يدلّ على اجتماع حكم اليقين مع الشكّ في زمان واحد ويحكم بأنّ حكم اليقين لا يرفعه الشكّ.

[٣] وهو قوله: «اليقين لا يرفعه الشكّ».

[٤] الجار متعلّق بقوله: «الحكم».

[٥] أي قوله: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، ليس إخباراً عن الواقع، إذ المفروض أنّه يرفعه واقعاً بالوجدان.

[٦] أي نفي رفع اليقين بالشكّ كذب، فإنّه يرفعه بالوجدان.

[٧] أي ليس الحكم بعدم رفع اليقين بالشكّ حكماً شرعيّاً بأن يقول الشارع وجب عليك إبقاء اليقين بحاله.

[٨] أي الحكم بوجوب إبقاء اليقين بحاله غير معقول؛ لأنّه ليس تحت اختيار المكلّف حتّى يبقيه فإنّه من أوصاف النفس، وليس أمره بيد المكلّف كي يكون موظّفاً بإبقائه.

[٩] أي قولنا إنّ اليقين لا يرفعه الشكّ.

[١٠] أي حكم الشارع بأنّ آثار المتيقّن السابق لا تنتقض بالشكّ اللّاحق.

[١١] أي سواء كان الشكّ اللّاحق بمعناه الاصطلاحي وهو تساوي الاحتمالين، أو بمعنى الوهم الذي هو احتمال مرجوح، فيكون قولهم هذا أيضاً إشارة إلى

«خاتمة» ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب [١] شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص [٢]. والتحقيق رجوع الكلّ [٣] إلى

أنّ المراد من الشكّ اللّاحق المعتبر في الاستصحاب ليس الشكّ الاصطلاحي، بل يشمل الظنّ غير المعتبر أيضاً. فتلخّص من كلامه ﷺ: أنّ المراد من الشكّ المأخوذ في الاستصحاب ليس خصوص تساوي الطرفين، بل المراد منه عدم اليقين الشامل للظنّ غير المعتبر، وهذا الذي ذكره ﷺ هو مختارنا أيضاً، إلّا أنّ الوجوه المذكورة لإثباته ليس جميعها تامّاً، فإنّ بعضها قابل للمناقشة، ولكن بعضها تامّ، كترك الاستفصال في صحيحة زرارة في قوله عليه السلام: «لا حتىّ يستيقين أنّه قد نام»، بعد سؤاله بقوله: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم»، فإنّ قوله عليه السلام: «لا»، أي لا يجب عليه الوضوء -بلا استفصال بين الشكّ والظنّ- يدلّ على عدم وجوب الوضوء مطلقاً، سواء شكّ فى بطلان وضوئه أو ظنّ به، فتأمّل كي تعلم.

«في شرائط العمل بالاستصحاب»

[١] أي لحجّية الاستصحاب.

[٢] سيأتي تفصيل الكلام في كلّ واحد من هذه الشرائط.

[٣] أي رجوع كلّ من الشروط الثلاثة إلى شروط جريان الاستصحاب، أي تكون الشروط المذكورة شروطاً لتحقّق الاستصحاب، فلا يتحقّق الاستصحاب بدونها. والفرق بين المصنّف وغيره هو: أنّ المصنّف جعلها شروطاً لتحقّق الاستصحاب، والبعض جعلها من شرائط جواز العمل به مع تحقّق حقيقته بدون الشروط المذكورة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الفرق بين العمل بالاستصحاب وبين جريانه هو أنّ جريانه إنّما بتحقّق شرائط جريان الاستصحاب، من ثبوت اليقين السابق

شروط جريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقائه، وهذا [١] لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضيّة المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللّاحق [٢]. والشكّ على هذا الوجه [٣]

والشكّ اللّاحق، وبعد تحقّقهما يصلح المقام لإجراء الاستصحاب فيه. وأمّا جواز العمل به فإنّه يعتبر فيه عدم وجود مانع من العمل به، كوجود دليل معتبر على خلافه من الأدلّة الاجتهاديّة، فإنّه يمنع من العمل به، وإن كان المقام صالحاً لجريانه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الشيخ يقول إنّ الشروط المذكورة ليست من شرائط حجّية الاستصحاب، بل هي من شرائط تحقّق حقيقته.

[١] أي إبقاء ما شكّ في بقائه.

[٢] بأن تكون القضيّة المتيقّنة متّحدة مع القضيّة المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً.

والحاصل: أنّ الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المتيقّن ووجوب المضي على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشكّ، ولا يصدق المضي والنقض إلّا مع اتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، فإذا تيقّنا بعدالة زيد ـ مثلاً ـ ثمّ شككنا في عدالة عمرو، لا يكون الجري العملي على طبق عدالة عمرو مضيّاً على اليقين السابق، وهو اليقين بعدالة زيد، وكذا لا يكون عدم الجري عليه نقضاً له. وكذا في صورة اختلاف القضيّتين في المحمول، كما إذا تيقّنا بعدالة زيد ثمّ شككنا في علمه ـ مثلاً ـ فترتيب آثار العلم لا يكون جرياً على اليقين السابق ولا عدمه نقضاً.

[٣] أي الشكّ في أنّ القضيّة المتيقّنة سابقة بعينها باقية في الزمان اللّاحق أم لا.

لا يتحقّق إلّا بأُمور: الأوّل: بقاء الموضوع في الزمان اللّاحق، والمراد به [١] معروض المستصحب، فإذا أُريد [٢]

أقول: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، لكن لا بدّ من أن يعلم أنّه ما معنى الموضوع؟ وما معنى بقاء الموضوع؟ وما وجه اعتبار بقاء الموضوع؟ فيقع الكلام في كلّ من الأُمور الثلاثة.

[١] أي المراد بالموضوع معروض المستصحب، وما يقوم به المستصحب. والفرق بين الموضوع والمستصحب هو أنّ المستصحب هو الأمر العارضي الذي يقع مورداً للاستصحاب، وهو المحمول في القضيّة المتيقّنة سابقاً. والموضوع هو المعروض لهذا المحمول القائم به مع جميع القيود المعتبرة في قيامه به من زمان أو مكان أو وصف، أو نحو ذلك.

فإنّ المستصحب في استصحاب وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ هو الوجوب، ومعروض المستصحب هي الصلاة، وقد يكون الموضوع الذي هو معروض المستصحب نفس الماهيّة باعتبار ما لها من التقرّر، كما في قولك: «زيد موجود»؛ ضرورة أنّ الموضوع فيها ماهيّة زيد القابلة لأن يحمل عليها الوجود، وقد يكون المهيّة باعتبار الوجود كما في قولك: «زيد قائم»، فإنّ الموضوع فيه ليس نفس المهيّة، بل المهيّة الموجودة. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الأُمور الثلاثة التي يتوقّف عليها الشكّ في بقاء القضيّة المتيقّنة سابقاً.

[٢] من هنا شرع في بيان الأمر الثاني، وهو معنى بقاء الموضوع، والمراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، بحيث لا تفاوت بينهما أصلاً إلّا من حيث ثبوت المحمول قطعيّاً للموضوع في القضيّة المتيقّنة، ومحتملاً في القضيّة

استصحاب قيام زيد، أو وجوده [١]، فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللّاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق [٢]، سواء كان تحقّقه [٣] في السابق بتقرّره ذهناً [٤] أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في

المشكوكة، سواء كان الموضوع فيها نفس الماهيّة باعتبار ما لها من التقرّر، كما في قولك: «زيد موجود»؛ ضرورة أنّ الموضوع فيه ماهيّة زيد القابلة لأن يحمل عليها الوجود والعدم أو الماهيّة باعتبار الوجود كما في قولك: «زيد قائم»، فإنّ الموضوع فيه ليس نفس المهيّة، بل المهيّة الموجودة، فالمعتبر في استصحاب الوجود بقاء الماهيّة في الزمان الثاني على ما كان عليه في الزمان الأوّل، وفي استصحاب القيام والجلوس والحياة ونحوها بقاء الماهية الموجودة.

[١] الفرق بينهما أنّ معروض المستصحب في استصحاب قيام زيد هي المهية الموجودة، وفي استصحاب وجود زيد نفس المهية.

[٢] إذا كان وجوده معروضاً للمستصحب سابقاً، كما هو كذلك في استصحاب قيام زيد، فلا بدّ من تحقّق وجود زيد في الزمان اللّاحق، وإذا كانت مهيّته معروضة للمستصحب، كما هو كذلك في استصحاب وجودزيد، فلا بدّ من تحقّق ماهيّته في الزمان اللّاحق.

[٣] أي تحقّق زيد.

[٤] بأن كان معروض المستصحب نفس الماهيّة باعتبار وجودها الذهني، وأورد عليه المحقّق الآشتياني[١]: بأنّ الحكم بكون عروض الوجود الخارجي للماهيّة باعتبار وجودها الذهني -على ما يفصح به قوله: «سواء كان تحقّقه

---

(١) بحر الفوائد: ١٦٨.

السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود [١] بوصف تقرّره ذهناً، لا وجوده الخارجي [٢].

في السابق بتقرّره ذهناً... الخ» ـ كما ترى؛ ضرورة استحالة هذا المعنى في عروض الوجود، فالأوْلى أن يقال: إنّ معروض المستصحب نفس الماهيّة باعتبار ما لها من تقرّر، فانّ التقرّر الماهويّ لا دخل له بالوجود الذهني، بل هو مقابل للوجودين يجامعهما وعدمهما حسبما حقّق في محلّه.

[١] أي زيد معروض للوجود المستصحب باعتبار ماهيّته المتقرّرة في الذهن، وليس معروضاً له بوجوده الخارجي.

[٢] لعدم تعقّل عروض الوجود على الوجود.

وملخّص كلامه في معنى بقاء الموضوع هو: أن يكون موضوع القضيّتين، أي المتيقّنة والمشكوكة، متّحداً، كاتّحادهما محمولاً، فإذا كان موضوع القضيّة المتيقّنة زيداً ـ مثلاً ـ ومحمولها القيام، فيجب أن يكون موضوع القضيّة المشكوكة أيضاً زيداً، ومحمولها القيام بأن يستصحب عند الشكّ نفس قيام زيد، لا قيام عمرو ليختلف الموضوع، ولا عدالة زيد ليختلف المحمول.

وعبّر الأُستاذ الأعظم[١] عن اشتراط بقاء الموضوع باتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً. وقال: ليس تعبير العلماء ـ عن هذا الشرط ببقاء الموضوع ـ مبنيّاً على كفاية اتّحاد القضيّتين في الموضوع، ولو كان المحمول فيهما مختلفاً، فإنّ هذا ليس مرادهم قطعاً. ولعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنيّ على أهمّية الموضوع أو على أنّ المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيّة وبقاؤه بوصف الموضوعيّة عبارة أُخرى عن بقاء الموضوع

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٢٨.

وبهذا [١] اندفع

والمحمول؛ إذ لا يتصوّر بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول، أو على أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلّة الاستصحاب من المضي والنقض، وبقاء هذا الموضوع أيضاً عبارة أُخرى عن اتّحادالقضيّتين موضوعاً ومحمولاً، وإلّا لا يصدق المضي والنقض.

[١] الذي ذكرناه من البيان للمراد من الموضوع الذي يلزم بقاؤه. وملخّصه: أنّ الشيخ ﷺ قد فسّر الموضوع بأنّه معروض المستصحب، وهذا التعبير منه لعلّه لدفع ما قد توهّم من أنّ الالتزام ببقاء الموضوع ـ في باب الاستصحاب ـ ما ذكر في تعريف الموضوع، بأنّه عبارة عن جميع ما أُخذ مفروض الوجود، بمعنى أنّ كلّ قيد وشرط أُخذ في الخطاب يكون من قيود الموضوع، فإنّه إذا اعتبرنا بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، فإنّ معناه إحراز بقاء الموضوع مع جميع خصوصيّاته، فمعه لا يحصل الشكّ في بقاء الحكم، بل يعلم ببقائه؛ لأنّ الشكّ في البقاء إنّما يكون مع تغيّر حالة أو صفة من صفات الموضوع، فمع إحراز بقاء الموضوع بجميع خصوصيّاته يعلم بعدم تغيّر حالته أو صفته، ومعه لا يعقل الشكّ في البقاء.

ودفع شيخنا الأعظم ﷺ التوهّم المذكور بأنّ المراد بالموضوع الذي يعتبر بقاؤه في باب الاستصحاب غير الموضوع الذي أُخذ موضوعاً للأحكام، فإنّ المراد بالموضوع المعتبر بقاؤه هنا معروض الحكم المستصحب الذي يكون نسبة هذا المعروض إلى المستصحب نسبة المعروض إلى العارض، فالزوال ـ مثلاً ـ غير دخيل في موضوع الوجوب في باب الاستصحاب؛ لأنّ الوجوب لا يعرض عليه، بل إنّما يعرض على الموضوعات الخارجيّة، مع أنّه دخيل في الموضوعات التي أُخذت مفروضة الوجود في جعل الأحكام.

ما استشكله بعض [١] في أمر كلّية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب،

---

[١] المستشكل هو شريف العلماء، حيث قال: بأنّا لا نسلّم اعتبار بقاء موضوع المستصحب في جريان الاستصحاب دائماً؛ إذ هو غير ممكن في بعض موارد الاستصحاب، وهو فيما إذا كان المستصحب وجود زيد، فإنّه مع إحراز زيد في الخارج لا حاجة إلى استصحاب وجوده. نعم، هو يتمّ فيما إذا كان المستصحب من المحمولات الثانية، كقيام زيد، فإنّه يمكن أن يحرز بقاء زيد ويشكّ في قيامه، فيجري الاستصحاب.

وملخّص الجواب: أنّ المراد باعتبار بقاء الموضوع في زمان الشكّ ليس بقاءه بوجوده الخارجي؛ إذ مع العلم بوجود زيد في الزمان الثاني لا يفرض الشكّ في وجوده حتّى يصحّ استصحابه، بل المراد وجوده في الزمان اللّاحق على النحو الذي كان معروضاً للمستصحب في القضيّة المتيقّنة سابقاً، فإن كان معروضاً للوجود الخارجي فلا بدّ من بقائه كذلك بأن كان وجوده الخارجي في الزمان اللّاحق معلوماً، وشكّ في اتّصافه بمحموله العارض له، وإن كان معروضاً للتقرّر الذاتي فلا بدّ من بقائه كذلك، فالمعتبر في استصحاب الوجود بقاء الماهيّة في الزمان الثاني، وفي استصحاب القيام بقاء الوجود. إذن فاعتبار بقاء الموضوع ممكن في كلّ موارد الاستصحاب، غاية الأمر الموضوع الذي هو معروض للمستصحب قد يكون الماهية بما لها من التقرّر الذاتي، وقد يكون المهيّة الموجودة.

والحاصل: أنّ الشيخ ﷺ قد فسّر الموضوع بأنّه معروض للمستصحب لدفع الإشكال المتقدّم، كما أنّه قد فسّر بقاء الموضوع بتحقّقه حال الشكّ على نحو ثبوته وتحقّقه حال اليقين من وجوده الخارجي، أو الذهني التقرّري؛ لدفع توهّم آخر. وهو أنّا لا نسلّم كلّية اعتبار بقاء الموضوع في

بانتقاضها [١] باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها [٢] زعماً منه [٣] أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي [٤]، وغفلة عن أنّ المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده

الاستصحاب؛ إذ هو ينتقض بموارد الشكّ في نفس الوجود، كما إذا شككنا في بقاء وجود زيد، فإنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، مع أنّ الموضوع غير محرز؛ إذ المفروض أنّه مورد الشكّ.

وحاصل الدفع هو: أنّ الإشكال المذكور ناشئ عن توهّم أنّ القائل باعتبار بقاء الموضوع مراده منه بقاء الموضوع بوجوده الخارجي، والحال أنّ مراده من اعتبار البقاء، بقاءه وتحقّقه في اللّاحق بالنحو الذي كان معروضاً للمستصحب سابقاً، فإن كان تحقّقه سابقاً خارجيّاً بأن كان بوجوده الخارجي معروضاً للمستصحب، كما في استصحاب قيام زيد، فيعتبر في اللّاحق كذلك، وإن كان ذهنيّاً بأن كان بوجوده الذهني معروضاً للمستصحب، كما في استصحاب حياة زيد، فيعتبر في اللاحق أيضاً كذلك، وبهذا يندفع إشكال عدم اعتبار بقاء الموضوع في استصحاب وجود الموجودات.

[١] أي بانتقاض كلّية اعتبار بقاء الموضوع بمعنى أنّ كليّة اعتبار بقاء موضوع المستصحب تنتقض باستصحاب الوجود؛ فإنّ إحراز بقاء الموضوع ليس بمعتبر في جريان الاستصحاب؛ إذ بعد إحرازه لا حاجة إلى استصحابه.

[٢] أي في بقاء الموجودات.

[٣] أي من البعض.

[٤] أي الواقع في زمان الشكّ، أي الوجه في استشكال البعض هو زعمه أنّ العلماء يعتبرون بقاء الموضوع بوجوده الخارجي في زمان الشكّ، وغفل عن أنّ مرادهم وجود الموضوع حال الشكّ على نحو وجوده حال اليقين.

الأوّلي [١] الصالح [٢] لأن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه،

---

[١] أي غفل هذا البعض عن أنّ المراد من بقاء الموضوع وجوده الثانوي -أي وجوده في القضيّة المشكوكة وفي الزمان اللّاحق على النحو الذي كان معروضاً للمستصحب في القضيّة المتيقّنة سابقاً، وفي الزمان السابق - فإن كان في القضيّة المتيقّنة سابقاً معروضاً بوجوده الخارجي فلا بدّ من بقائه كذلك -بأن كان وجوده الخارجي في الزمان اللّاحق وفي القضيّة المشكوك فيها معلوماً بوجوده الخارجي - وإن كان معروضاً بالتقرّر الذاتي فلا بدّ في بقائه في الزمان اللّاحق من المهيّة بتقرّرها الذاتي. والحاصل: أنّه ليس المراد بقاء الموضوع بوجوده الخارجي في جميع موارد الاستصحاب كي ينقض عليه باستصحاب وجود الموجودات، كاستصحاب حياة زيد بتقريب أنّه إن كان بقاء الموضوع معتبراً في الخارج وعلمنا ببقائه في الزمان اللّاحق لم نحتج إلى استصحاب وجوده خارجاً، بل يختلف الأمر باختلاف الموارد، فإن كان الموضوع في القضيّة المتيقّنة معروضاً للمستصحب بوجوده الخارجي، كما في استصحاب قيام زيد، فيعتبر تحقّقه في القضيّة المشكوكة كذلك، وإن كان معروضاً للمستصحب بالتقرّر الذاتي في الزمان السابق، كما في استصحاب حياة زيد، فيعتبر تحقّقه في الزمان اللّاحق كذلك.

[٢] أي وجود الموضوع في القضيّة المتيقّنة لا بدّ أن يصلح أن يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه.

توضيحه: أنّ الموضوع في القضايا يؤخذ معرّى عن الوجود والعدم، بحيث يصلح لكلا الأمرين، ففي قولنا: «زيد موجود»، لوحظ زيد موضوعاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فالعقل يلاحظه معرّى عن القيدين بحيث يصلح أن يخبر عنه بالوجود والعدم؛ إذ لو لم يكن كذلك، فإمّا أن يكون

بلحاظ وجوده موضوعاً فيلزم حمل الشيء على نفسه؛ إذ يكون على هذا زيد موجود، موجود.

وإمّا بلحاظ عدمه يكون موضوعاً فيلزم التناقض؛ إذ يكون على هذا زيد المعدوم، موجود. فكلاهما باطلان، فيكون الموضوع ـ ملحوظاً عند العقل ـ معرّى عن الوجود والعدم وصالحاً لأن يحمل عليه كلا الأمرين، «فزيد قائم» لوحظ الموضوع فيه بحيث يمكن أن يحمل عليه القيام، ويحمل عليه عدمه، وكذلك زيد موجود، كما عرفت. فهذا الموضوع الذي يصلح لكلا الأمرين في القضيّة المتيقّنة يعتبر بقاؤه في القضيّة المشكوكة، فإذا لوحظ في القضيّة المتيقّنة بلحاظ وجوده الخارجي بأن لاحظه العقل معرّى عن الوجود والعدم، وأخبر عنه باعتبار وقوعه في الخارج، كما في «زيد قائم» وكان المستصحب قيام زيد، فلا بدّ من بقاء زيد في القضيّة المشكوكة بوجوده الخارجي، وإذا لوحظ في القضيّة المتيقّنة معرّىً عن وجوده الخارجي وعن عدمه، بحيث يصلح لكلا الأمرين كما في قولنا: «زيد موجود»، فإنّ الموضوع لوحظ فيه نفس الماهيّة بما لها من التقرّر الذاتي يصلح لأن يحمل عليه «الوجود والعدم»، فيعتبر بقاء الموضوع بهذا المعنى أي بأن يصلح لكلا الأمرين في الزمان اللّاحق، فإنّ الموضوع في استصحاب حياة زيد من هذا القبيل الثاني ـ أي لوحظ الموضوع نفس الماهيّة الصالحة؛ لأن يحمل عليها الوجود والعدم ـ فيعتبر العلم ببقائه في الزمان اللّاحق، فإنّ العلم ببقاء الماهيّة بما لها من التقرّر الذاتي يعتبر في جريان استصحاب حياة زيد ووجوده.

إن قلت: إنّ الموضوع محرز على هذا دائماً لا يقبل الزوال أصلاً؛ ضرورة استحالة انقلاب الماهيّات وتغيّرها عمّا هي عليه دائماً؛ ضرورة أنّ الفناء إنّما

وإلّا [١] لم يجز أن يحمل عليه [٢] المستصحب في الزمان السابق،

يلاحظ في الشيء باعتبار الوجود؛ إذ لا معنى لانعدام المهيّات مع قطع النظر عن وجودها، فما وجه اشتراط البقاء حينئذٍ؛ لأنّه فرع احتمال الارتفاع.

قلت: إنّ الاشتراط المذكور إنّما هو باعتبار بعض موارده، وهو ما إذا كان الموضوع في القضيّة المتيقّنة هي المهيّة بوجودها الخارجي.

إن قلت: إنّ الشيء في ظرف الواقع لا يخلو إمّا أن يتّصف بالوجود أو العدم، ففرضه قابلاً للأمرين لا تحقّق له، إلاّ بمجرّد الاعتبار، والأمر الاعتباري لا يكون معروضاً للأمر الواقعي.

قلت: إنّ الأمر وإن كان كذلك في الأشياء، إلّا أنّ العقل قد يلاحظ الشيء معرّى عن القيدين، بحيث يصلح أن يخبر عنه بالوجود أو العدم، وإلّا لم يصحّ قولنا: «زيد موجود» ويلزم إمّا حمل الشيء على نفسه أو التناقض، كما عرفت.

[١] أي إن لم يكن للموضوع وجود أوّلي صالح؛ لأن يحكم عليه بالمستصحب ونقيضه. وبعبارة أُخرى: إن لم يلحظ الموضوع في القضيّة المتيقّنة معرّى عن وجود المستصحب وعدمه لم يجز أن يحمل المستصحب على الموضوع في القضيّة المتيقّنة، والمراد من المستصحب هو المحمول في القضيّة المتيقّنة كقولنا: «زيد حيّ»، فإنّ الحياة هي المستصحب، فلو لم يلحظ زيد معرّىً عن الحياة والموت، بل لوحظ بوجوده لم يجز حمل الحياة عليه للزوم حمل الشيء على نفسه أو بعدمه للزوم التناقض، فيكون معنى: زيد حيّ «إنّ زيداً المعدوم حيّ».

[٢] ليس الموضوع فيه زيداً بوجوده الخارجي كي يقال ـ بعد العلم ببقائه في الزمان اللّاحق ـ: لا حاجة إلى الاستصحاب، فإنّ العلم ببقاء الموضوع بهذا

فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارةً، وبالموت أُخرى [١]، وهذا المعنى لا شكّ في تحقّقه [٢] عند الشكّ في بقاء حياته.

المعنى أي بقاء ماهيّته الصالحة لحمل الحياة عليها لا ينافي الشكّ في اتّصافها بالحياة، فيجري استصحاب حياته، والمستشكل خلط بين الأمرين، وزعم أنّ المعتبر بقاء الموضوع بوجوده الخارجي، واستشكل عليه. وأنت ترى أنّ المعتبر هنا بقاء الموضوع الصالح لحمل الوجود والعدم عليه، ولا يرد عليه أيّ إيراد.

[١] أي الموضوع بهذا المعنى وهو الصالح للأمرين، أي الصالح لحمل المستصحب عليه ونقيضه.

[٢] أي في تحقّق الموضوع بالمعنى المذكور، فالشاكّ فى حياة زيد يعلم ببقاء الموضوع الصالح لحمل الوجود والعدم عليه، أي يعلم ببقاء الماهيّة بما لها من التقرّر. ففي هذا إشارة إلى أنّ الموضوع في مثل استصحاب وجود زيد محرز دائماً لا يقبل الزوال، والإشكال عليه ـ بأنّ اعتبار بقاء الموضوع في مثله لا وجه له؛ لأنّ بقاء الأمر الخارجي بتقرّره الذاتي دائمي؛ لعدم قابليّته للارتفاع؛ فإنّ اشتراط البقاء فرع احتمال الارتفاع ـ مدفوع بأنّ اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب إنّما هو فيما إذا كان المستصحب قيام زيد، ونظائره وعدم قابليّته للارتفاع فيما إذا كان الموضوع نفس الماهيّة بما لها من التقرّر الذاتي لا يوجب لغويّة اعتباره؛ إذ يحتاج إليه فيما كان الموضوع المهيّة الموجودة.

إن شئت فقل: إنّ الموضوع محرز دائماً فيما كان المحمول في القضيّة المتيقّنة من قبيل مفاد «كان» أو «ليس» التامّة المعبّر عنهما بالمحمولات

ثمّ الدليل [١] على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه [٢] لاحقاً، وأُريد إبقاء [٣] المستصحب العارض له المتقوّم به: فإمّا [٤] أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال. وإمّا أن

الأوّليّة وإنّما سمّيت بالمحمولات الأوّلية باعتبار أنّ كلّ متصوّر لا بدّ وأن يحمل عليه الوجود أو العدم، ففي مثل ذلك يكون الموضوع هو المهية المجرّدة عن قيد الوجود والعدم ومحموله يكون الوجود أو العدم، ولا يعقل في مثله اعتبار بقاء الموضوع في الخارج. إذ كما عرفت أنّ مع العلم ببقاء زيد في الخارج لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب لعدم الشكّ حينئذٍ في البقاء، بل لا حاجة في اعتبار الموضوع مطلقاً لكونه محرزاً دائماً وهذا بخلاف ما لو كان المحمول في القضيّتين من قبيل مفاد «كان» أو «ليس» الناقصة المعبّر عنهما بالمحمولات الثانوية قبالاً للمحولات الأوّليّة التي لا يصحّ حملها على الماهيّة إلّا بعد الوجود، وسواء كان بلا واسطة، كالقيام أو العقود، فإنّه لا يحمل على الموضوع إلّا بعد حمل الوجود عليه أو كان مع الواسطة كحركة الأصابع، فإنّ الشخص إنّما يكون متحرّك الأصابع بتوسّط الكتابة، وفي مثله يعتبر بقاء الموضوع.

[١] من هنا شرع في بيان الدليل على اشتراط بقاء الموضوع، أي الدليل على اعتبار بقاء موضوع المستصحب واضح.

[٢] أي لو لم يعلم بقاء الموضوع في زمان الشكّ في بقاء المستصحب.

[٣] أى أُريد الحكم ببقاء الحياة العارضة للموضوع، كزيد الذي قام المستصحب به، كما عرفت أنّ قيام المستصحب بالموضوع.

[٤] أي بعد الحكم ببقاءالمستصحب عند عدم العلم ببقاء موضوع المستصحب، فإمّا أن يبقى المستصحب ـ كالحياة ـ بلا موضوع، ومعروض له. وهو محال؛

يبقى [١] في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا [٢] ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هذا [٣] حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج [٤] عن الاستصحاب،

إذ العرض لا بدّ له من موضوع يقوم به، فإنّ قيام العرض في الخارج بلا موضوع محال وقد عرفت في محلّه بأنّ العرض إذا وجد وجد في الموضوع في مقابل الجوهر، فإنّه إذا وجد وجد لا في الموضوع، بل قام بنفسه.

[١] أي إمّا أن يبقى المستصحب في موضوع آخر غير الموضوع في القضيّة المتيقّنة بأن كان الموضوع للعدالة في القضيّة المتيقّنة، هو زيد، والحكم ببقاء عدالة عمر ولا يكون مضيّاً على اليقين السابق، وإبقاءاً لنفس العدالة المتيقّنة، بل هو حكم بحدوث عدالة عمرو التي لم تكن متيقّنة سابقاً.

[٢] أي الحكم ببقاء المستصحب ـ في موضوع آخر غير الموضوع الذي كان معروضاً للمستصحب سابقاً ـ ليس الحكم ببقاء ذلك المستصحب ـ الذي كان عارضاً على الموضوع في القضيّة المتيقّنة ـ فإنّ الحكم بعدالة عمرو ليس إبقاءً لعدالة زيد التي كانت متيقّنة سابقاً.

[٣] أي الحكم ببقاء المستصحب في موضوع آخر ليس حكماً بالبقاء، بل حكم بحدوث حكم في موضوع مثل الحكم العارض على الموضوع في القضيّة المتيقّنة، كالحكم بعدالة عمرو، فإنّه ليس حكماً ببقاء عدالة زيد التي هي كانت متيقّنة سابقاً، بل حكم بحدوث عدالة في عمرو مثل عدالة زيد.

[٤] أي يخرج الحكم بحدوث عارض ـ مثل العارض في الموضوع السابق ـ عن حقيقة الاستصحاب؛ إذ هو عبارة عن إبقاء ما كان موجوداً أوّلاً، فالحكم ببقاء ما كان أوّلاً لا يمكن إلّا مع اتّحاد الموضوع في القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

إن شئت فقل: إنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب وجوب المضيّ على

بل حدوثه [١] للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو [٢] المستصحب دون وجوده [٣].

وبعبارة أُخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال [٤]؛ وكذا [٥] في موضوع آخر؛ إمّا [٦] لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقّن سابقاً

اليقين، وعدم جواز نقضه، ولا يصدق المضي والنقض فيما إذا حكم بحدوث عدالة عمرو فيما إذا كان المتيقّن هي عدالة زيد.

[١] أي حدوث عارض مثل العارض المتيقن سابقاً للموضوع الجديد ـ كحدوث العدالة لعمرو ـ كان مسبوقاً بالعدم، والأصل عدمه.

[٢] أي المستصحب عدم حدوث عارض، كعدالة عمرو، فإنّه يستصحب عدمها، لا وجودها.

[٣] لعدم الحالة السابقة لوجوده كي يستصحب؛ إذ المفروض أنّه أمر حادث ليس له حالة سابقة، والذي له حالة سابقة لم يحرز موضوعه، وهو زيدالذي هو موضوع للعدالة، والذي أحرز موضوعه وهو عمرو لم تكن عدالته مسبوقة بالوجود كي تستصحب.

[٤] إذ المستصحب من الأعراض، والعرض بلا معروض لا بقاء له.

إن شئت فقل: إنّ وجود العرض بلا معروض محال.

[٥] أي كذا إبقاء المستصحب في موضوع آخر محال.

[٦] أي استحالة بقاء المستصحب في موضوع آخر غير الموضوع السابق ـ بأن ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ـ تكون لأحد أمرين:

الأوّل: أنّه مستلزم لكون العرض بلا معروض، ولو آناً ما، وهو حال النقل والتحوّل، فإنّ العرض يكون بلا معروض في هذا الحال، وهو محال. هذا إن أُريد إبقاء نفس الموجود السابق.

وجوده [١] في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته [٢] لهذا الموضوع

الثاني: أنّه مخالف لحقيقة الاستصحاب إن أُريد إبقاء مثل الموجود السابق، فإنّ حقيقة الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان، ووجوب المضيّ على اليقين السابق، وعدم جواز نقضه بالشكّ والحكم ببقاء ما كان في موضوع آخر غير الموضوع السابق، ليس إبقاء ما كان، وكذا ليس المضي عليه ونقضه نقض اليقين بالشكّ، فإنّ حقيقة الاستصحاب تتحقّق باتّحاد الموضوع في القضيّتين المتيقّنة والمشكوك فيها، ولو تحقّقت في مورد اختلاف الموضوع للزم الخلف.

[١] أي وجود المستصحب في الموضوع السابق، كوجود العدالة في زيد. هذا إشارة إلى الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرهما لاستحالة بقاء المستصحب في موضوع آخر.

[٢] أي الحكم بعدم المستصحب لعمرو ـ مثلاً ـ ليس نقضاً لليقين بالشكّ؛ إذ المفروض أنّ النقض لا يصدق إلّا مع اتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، فإذا تيقّنا بعدالة زيد ـ مثلاً ـ وشككنا في عدالة عمرو لا يكون عدم الجري على العدالة نقضاً لليقين بالشكّ.

وملخّص الدليل العقلي الذي ذكره شيخنا الأعظم ﷺ لاعتبار بقاء الموضوع هو: أنّه إذا لم يحرز بقاء الموضوع عند إرادة الاستصحاب، فإمّا أن يبقى المستصحب في غير محلّ، وهو محال؛ وذلك لاستحالة وجود العرض بلا موضوع ومعروض.

وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، وهو يستلزم انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر؛ إذ بعد الانفصال عن الموضوع الأوّل وقبل الاتّصال بالموضوع الثاني يلزم وجوده بلا معروض، وهو أيضاً محال،

الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق. وممّا ذكرنا [١] يعلم: أنّ المعتبر [٢] هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء؛ إذ لا بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء [٣]، والحكم بعدمه [٤] نقضاً.

هذا إذا أُريد نفس الموجود السابق، وإن أُريد إبقاء مثل الموجود السابق فهو مخالف لحقيقة الاستصحاب؛ إذ ليست حقيقته إبقاء مثل الموجود السابق، بل هوعبارة عن الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أوّلاً، فنفس الموجود السابق لا يمكن تحقّقه إلّا مع وحدة الموضوع، وإلّا يلزم الخلف.

[١] من أنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له، فإمّا أن يبقى في غير محلّ وهو محال، وإمّا يبقى في موضوع غيرالموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاءاً لنفس ذلك العارض...

[٢] أي المعتبر في جريان الاستصحاب.

[٣] حتّى يعلم تحقّق الاستصحاب، وبدون العلم ببقاء الموضوع لا يحصل العلم بأنّ الحكم بوجود المستصحب إبقاء للحكم السابق فيشكّ في صدق الاستصحاب. والحاصل: أنّه مع الشكّ وعدم العلم بأنّ الحكم المذكور إبقاء للحكم السابق، أو حكم حادث لموضوع جديد لا يمكن التمسّك بالاستصحاب، لأنّ حقيقة الاستصحاب هو إبقاء المستصحب ومع الشكّ فى صدق الإبقاء يشكّ في صدق الاستصحاب.

[٤] أي لا بدّ في جريان الاستصحاب من العلم بأنّ الحكم بعدم المستصحب مع كونه متيقّناً سابقاً نقض لليقين بالشكّ، فمع احتمال بقاء الموضوع وعدم العلم به لا يحصل العلم بأنّ الحكم بعدم المستصحب نقض لليقين بالشكّ، ومع عدم العلم بكونه نقض اليقين بالشكّ لا يمكن التمسّك بالاستصحاب للشكّ في تحقّقه وصدقه.

فإن قلت [١]: إذا كان الموضوع محتمل البقاء

إن شئت فقل: إنّ مع الشكّ في بقاء الموضوع يشكّ في استعداد العرض المتقوّم به للبقاء؛ لامتناع بقاء العرض بلا موضوع، أو انتقاله من محلّ المتقوّم به إلى محلّ آخر، ومع الشكّ في استعداده للبقاء لا يجري فيه الاستصحاب، فما أفاده ﷺ مبني على مسلكه من اختصاص حجّية الاستصحاب بالشكّ في الرافع.

[١] هذا الإشكال يتوجّه فيما إذا كان المحمول في القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة من المحمولات الثانوية؛ لما عرفت من أنّ الموضوع فيما إذا كان المحمول من المحمولات الأوّلية، محرز دائماً، فاعتبار بقائه لغو محض. وهو إشارة إلى ما ذكره صاحب الفصول بقوله: «يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع ولو بالاستصحاب».

وملخّصه: الشكّ في بقاء الموضوع إنّما يمنع من جريان الاستصحاب في المحمول مع قطع النظر عن الاستصحاب، وأمّا مع استصحاب الموضوع فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فيستصحب أوّلاً الموضوع ثمّ الحكم المحمول عليه، فلا يشترط إحراز الموضوع بطريق القطع، بل يكفي إحرازه بالاستصحاب.

والجواب عنه يتوقّف على بيان أقسام الشكّ الواقع في المحمول، فهو على أقسام:

الأوّل: أن لا يكون الشكّ في المحمول أي بقاء الحكم مسبّباً عن بقاء الموضوع، بل يشكّ في بقائه ولو على تقدير وجود الموضوع. غاية الأمر يكون الموضوع أيضاً كالحكم مشكوك البقاء، فيكون هنا مشكوكان بشكّين مستقلّين، من غير أن يكون أحدهما مسبّباً عن الآخر، كما إذا شكّ المقلّد في

حياة مجتهده ؛ لاحتمال موته ، وشكّ في عدالته أيضاً لاحتمال فسقه ، بحيث لو كانت الحياة محرزة كانت عدالته مشكوكة ، ففي هذا القسم وإن كان استصحاب بقاء الموضوع خالياً عن الإشكال ؛ فإنّه يستصحب بقاء حياة زيد ، إلّا أنّ جريان الاستصحاب في المحمول في هذا القسم لا يتوقّف على إحراز الموضوع .

إن شئت فقل : إنّ إحراز الموضوع بالاستصحاب ليس شرطاً في جريان الاستصحاب في الحكم أصلاً ، بل يكفي تقدير بقائه .

وبعبارة ثالثة : أنّ جعل استصحاب الموضوع مقدّمة لإجراء الاستصحاب ممّا لا معنى له ؛ إذ المفروض أنّ الشكّ في الحكم ليس مسبّباً عن الشكّ في الموضوع كي يحتاج إلى جريان الاستصحاب في الموضوع ، بل هو مسبّب عن شيء آخر . إذن فرفع الشكّ عن المحمول بجريان الاستصحاب فيه يكفيه تقدير الموضوع بأن يستصحب عدالة زيد على تقدير حياته .

وملخّص الكلام : أنّ كلّاً من الموضوع والمحمول متعلّق للشكّ في عرض واحد ـ كالحياة والعدالة ـ فلا يكون إجراء الاستصحاب في الموضوع مقدّمة لإجراء الاستصحاب في الحكم ، بل يجري استصحاب الحياة واستصحاب العدالة في عرض واحد ؛ لأنّ الموضوع في كلّ من الحياة والعدالة هو زيد ، غاية الأمر أنّ الموضوع في العدالة زيد على تقدير حياته ، فإذا كان الموضوع كذلك فيجري الاستصحاب في الحكم بلا حاجة إلى جريان الاستصحاب في الموضوع . نعم ، استصحاب عدالة الحيّ لا يجري ؛ إذ المفروض أنّ الحياة مشكوكة ، بل يجري الاستصحاب في كلّ منهما مستقلّاً ويحرز الموضوع المركّب لجواز التقليد ـ مثلاً ـ بضمّ أحد الأصلين إلى الآخر ، وهو الحيّ العادل .

أشار المصنّف إلى هذا القسم بقوله: «فإن كان الأوّل»، فلا إشكال في استصحاب الموضوع...

القسم الثاني: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع. وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الموضوع معلوماً معيّناً في الدليل الشرعي بحيث يكون حقيقته معلومة بجميع قيودها وحدودها، وكان الشكّ متمحّضاً في بقاء الموضوع، كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، وشكّ في نجاسته من جهة الشكّ في بقاء التغيّر مع القطع ببقائها على تقدير بقاء التغيّر، فلا إشكال في أنّ جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول المترتّب عليه؛ لأنّه رافع لموضوعه؛ لما عرفت من أنّ معنى جريان الاستصحاب في الموضوعات والحكم ببقائها هو ترتيب الأحكام الشرعيّة المترتّبة عليها، فإنّ استصحاب التغيّر في الحقيقة راجع إلى الحكم بنجاسة الماء المشكوك، وبعد الحكم بنجاسته شرعاً لا يشكّ فيها كي يحتاج إلى إجراء الاستصحاب في المحمول، أي في الحكم، فبجريان الاستصحاب في الموضوع يرتفع الشكّ الذي هو موضوع للأصل الحكمي، وهذه الشبهة موضوعيّة. وإلى هذا القسم الثاني أشار المصنّف بقوله: «أمّا الأوّل فلا إشكال في استصحاب الموضوع».

ثانيهما: أن يكون الموضوع في دليل الحكم مردّداً بينما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً من جهة أحد أسباب التردّد، كما إذا شكّ في أنّ موضوع النجاسة ومعروضها هو ذلك الكلب بما له من المادة الهيولائيّة المحفوظة في جميع التبدّلات والانقلابات حتّى في حال انقلابه ملحاً، أو أنّ

فيجوز إحرازه [١] في الزمان اللّاحق بالاستصحاب. قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه [٢]

موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعيّة الزائلة عند انقلابه ملحاً. فالحقّ فيه عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم والموضوع معاً إذا صار الكلب ملحاً. أمّا في ناحية المحمول: فللشك في موضوعه؛ لاحتمال أن يكون موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعيّة التي قد زالت فلا يبقى موضوع للنجاسة بعد زوال موضوعها. وأمّا في ناحية الموضوع فلأنّ الموجود في الحال يباين الموجود سابقاً؛ لأنّ تمايز الأشياء إنّما يكون بالصور النوعيّة، والملح يباين الكلب بما له من الصورة النوعيّة، فالمتيقّن السابق انعدم قطعاً بانقلاب الكلب ملحاً، والموجود في الحال لم يكن نجساً سابقاً، فلا يجري فيه الاستصحاب. وهذا القسم لا يكون قسماً ثالثاً. والشبهة هنا شبهة حكميّة، بخلاف القسم الثاني، وأشار إليه المصنّف بقوله: «وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم»، وأنت إذا تأمّلت فيما ذكرناه من الأقسام الثلاثة ترى أنّ استصحاب الموضوع يجري في بعض الموارد، وهو القسم الأوّل والثاني، إلّا أنّه لا ينفع لاستصحاب الحكم المحمول عليه.

[١] أي إحراز الموضوع في زمان الشكّ في بقاء الموضوع والمحمول بالاستصحاب، فإذا شكّ في حياة زيد وعدالته يستصحب الحياة أوّلاً ويحرز به الموضوع، ثمّ يستصحب العدالة فيحرز العدالة بإجراء أصلين: أحدهما في الموضوع، وثانيهما: في المحمول، فالمحمول هنا: من المحمولات الأوّليّة يكون جزء الموضوع لجواز التقليد الذي هو من المحمولات الثانويّة.

[٢] أي جواز استصحاب الموضوع.

في بعض [١] الصور، إلّا أنّه [٢] لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول [٣] عليه. بيان ذلك [٤]: أنّ الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه [٥] إمّا أن يكون مسبّباً عن سبب [٦] غير الشكّ في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء ـ مثل أن يشكّ في عدالة مجتهده مع الشكّ في حياته [٧] ـ

---

[١] الثلاث الآتي ذكرها في المتن والتي ذكرناها آنفاً، وهو ما إذا كان الشكّ في الحكم مسبّباً من سبب غير الشكّ في بقاء ذلك الموضوع، حيث قال: «لكن استصحاب الحكم، كالعدالة ـ مثلاً ـ لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد...»، فلاحظ.

[٢] أي استصحاب الموضوع لا ينفع في جريان استصحاب الحكم؛ إذ ليس هو مقدّمة لجريان الاستصحاب في الحكم؛ فإنّه يجري ولو مع عدم جريان الاستصحاب في الموضوع، كاستصحاب عدالة زيد، فإنّ الموضوع عدالة زيد على تقدير حياته لا زيد الحيّ بالفعل كي يحتاج إلى إحرازه بالاستصحاب.

[٣] أي الحكم الذي حمل على الموضوع.

[٤] أي بيان أنّ استصحاب الموضوع لا ينفع في جريان الاستصحاب في الحكم.

[٥] أي استصحاب الحكم.

[٦] أي الشكّ في بقاء الحكم يكون مسبّباً من الشكّ في سبب آخر يغاير الشكّ في بقاء الموضوع ـ أي لا يكون الشكّ في بقاء الحكم مسبّباً عن الشك في بقاء الموضوع ـ.

[٧] فإنّ الشكّ في بقاء عدالة مجتهده ليس مسبّباً عن الشكّ في بقاء حياته، بل كلّ واحد منهما مشكوك بشكّ مستقلّ ناش من سبب مستقلّ، فإنّ الشكّ في عدالته مسبب عن الشكّ في صدور المعصية منه، والشكّ في الحياة مسبّب عن الشكّ في موته.

وإمّا أن يكون [١] مسبباً عنه. فإن كان الأوّل [٢] فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك [٣]، لكن استصحاب الحكم، كالعدالة مثلاً، لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد [٤]؛ لأنّ موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة [٥]؛

---

[١] أي إمّا أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه مسبّباً عن الشكّ في بقاء موضوعه، كما إذا شكّ في مطهّرية الماء لأجل الشكّ في بقاء إطلاقه أو شكّ في نجاسة الماء؛ لأجل الشكّ في تغيّره.

[٢] بأن لا يكون الشكّ في بقاء الحكم مسبّباً عن الشكّ في بقاء موضوعه، بل كان كلّ من الحكم والموضوع مشكوكاً بسبب مستقلّ لا يرتبط أحدهما بالآخر.

[٣] أي عند الشكّ في بقاء الموضوع بأن يستصحب حياة مجتهده لجواز التقليد.

[٤] كي يجب إحرازها في جريان الاستصحاب ولو باستصحاب.

وبعبارة واضحة: أنّ استصحاب الحكم ـ كالعدالة مثلاً ـ لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد في الوجود الخارجي حتّى يتحقّق الحياة له فعلاً؛ لأنّ موضوع العدالة هو زيد على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلّا على فرض الحياة لوجود الموضوع في الذهن ولو في ظرف التقرّر، ويترتّب عليه الآثار المترتّبة على نفس الموضوع اللّا بشرط من جهة الحياة والموت، كأخذ الفتوى من المجتهد الحيّ أو الميّت على تقدير جواز تقليده. نعم، لو كان الغرض من استصحاب العدالة ترتيب آثارها الخارجيّة، كجواز الاقتداء به في الجماعة، فلا بدّ من استصحاب الحياة وتحقّقها خارجاً حتّى يرتفع الشكّ في العدالة بارتفاع الشكّ عن الحياة.

[٥] أي ليس موضوع العدالة هي الحياة الفعليّة كي يتوقّف جريان الاستصحاب فيها على جريان الاستصحاب في الحياة، بل موضوعها زيد على تقدير الحياة، فإذا شكّ في عدالة زيد مع الشكّ في حياته يجري استصحاب

إذ لا [١] شكّ فيها إلّا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة [٢]. وبالجملة فهاهنا [٣] مستصحبان، لكلّ منهما [٤] موضوع على حدة: حياة [٥] زيد، وعدالته على تقديره الحياة؛ ولا يعتبر في الثاني [٦]،

عدالته على تقدير حياته.

والحاصل: إذا لم يكن الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع فإنّه لا إشكال في كفاية تقدير الموضوع لإجراء الاستصحاب بالنسبة إليه.

[١] أي إنّما قلنا إنّ الموضوع للعدالة هو زيد على تقدير حياته؛ لأنّه لا شكّ في العدالة إلّا على تقدير حياته، فإنّ زيداً ليس بموضوع للمستصحب مطلقاً، حيّاً كان أو ميّتاً، بل هو موضوع له على تقدير حياته. وأمّا على تقدير موته فإنّه ليس بموضوع للمستصحب قطعاً؛ للقطع بعدم عدالته؛ إذ الميّت لا يتّصف بالعدالة ولا بالفسق.

[٢] أي ليس المستصحب عدالته مطلقاً، سواء كان حيّاً أو ميّتاً، بل المستصحب عدالته على تقدير كونه حيّاً.

[٣] أي فيما إذا كان الشكّ في المحمول مسبّباً عن الشكّ في سبب لا يكون هو موضوعاً، بل كان كلّ واحد من الموضوع والمحمول مشكوكاً مستقلّاً من غير أن يكون أحدهما مسبّباً عن الآخر.

[٤] أي لكلّ من المستصحبين موضوع مستقلّ.

[٥] المستصحب الأوّل الحياة وموضوعه زيد، والمستصحب الثاني العدالة، وموضوعه زيد على تقدير حياته.

[٦] أي في المستصحب الثاني، وهي العدالة، أي لا حاجة إلى إثبات الحياة فعلاً

إثبات الحياة. وعلى الثاني [١]، فالموضوع إمّا أن يكون معلوماً معيّناً [٢] شكّ في بقائه، كما إذا علم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، وللمطهّريّة [٣] هو الماء بوصف الكرّيّة والإطلاق، ثمّ شكّ في بقاء تغيّر الماء الأوّل [٤] وكرّيّة الماء الثاني [٥] وإطلاقه. وإمّا أن يكون [٦] غير معيّن، بل مردّداً بين أمر معلوم البقاء، وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغيّر [٧] آناً ما،

للموضوع في المستصحب الثاني، بل يجري الاستصحاب على تقدير الحياة. نعم، في المستصحب الأوّل، وهي الحياة المشكوكة، يتوقّف جريان الاستصحاب على إحراز موضوعه بالفعل، وهي المهيّة المجرّدة.

[١] أي بناء على كون الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في الموضوع.

[٢] بأن يكون موضوع المستصحب معلوماً حقيقته بجميع قيوده وحدوده، بحيث كان الشكّ متمحّضاً في بقائه.

[٣] أي إذا علم أنّ الموضوع للمطهّريّة.

[٤] أي الماء المتغيّر الذي كان موضوعاً للنجاسة، والشكّ في بقاء التغيّر صار سبباً للشكّ في بقاء النجاسة.

[٥] أي الماء المتّصف بالكرية، فإنّ الشكّ في بقاء الكرّيّة أو بقاء إطلاق الماء صار سبباً للشكّ في بقاء مطهّريّة الماء.

[٦] أي إمّا أن يكون موضوع المستصحب مردّداً بين أمر معلوم البقاء، وأمر معلوم الارتفاع.

[٧] بأن كان الموضوع للنجاسة ذات الماء، وكان حدوث التغيّر علّة محدثة لها، من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقاء النجاسة، ويسمّى مثل هذا الشرط حيثيّة تعليليّة.

أو الماء [١] المتلبّس فعلاً بالتغيّر. وكما إذا شككنا في أنّ النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنّه كلب [٢]، أو المشترك [٣] بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أمّا الأوّل [٤]، فلا إشكال في استصحاب الموضوع [٥]، وقد عرفت ـ في مسألة الاستصحاب في الأُمور الخارجيّة ـ أنّ [٦] استصحاب الموضوع، حقيقته ترتيب الأحكام الشرعيّة المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً [٧]،

---

[١] أي: أو أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغيّر ـ بأن يكون التغيّر شرطاً في النجاسة حدوثاً وبقاء ـ ويسمّى مثل هذا الشرط بالحيثيّة التقييديّة.

[٢] بأن تكون النجاسة معروضة على الذات مع الصورة النوعيّة، حتّى تكون النجاسة منتفية فيما صار ملحاً بانتفاء الموضوع.

[٣] أي: أو أنّ النجاسة محمولة على الذات المشتركة بين الكلب وبين الملح ـ الذي هو ما يستحال إليه ـ من دون مدخليّة للصور النوعيّة حتّى تكون النجاسة باقية في صورة صيرورته ملحاً.

[٤] وهو أن يكون الشكّ في بقاء الحكم مسبّباً عن الشكّ في موضوعه، وكان موضوعه أمراً معيّناً لا إبهام فيه.

[٥] بأن يستصحب بقاء التغيّر ويترتّب عليه نجاسة الماء.

[٦] مفعول لقوله: «وقد عرفت.

[٧] أي أنّ حقيقة استصحاب كرّيّة الماء ـ مثلاً ـ راجعة إلى الحكم بأنّ الماء المذكور مطهّر، وحقيقة استصحاب التغيّر راجعة إلى أنّ الماء المذكور نجس، وهكذا؛ إذ لا معنى لحكم الشارع بإبقاء كرّيّة الماء إلّا حكمه، بترتّب آثار الكرّيّة عليه من الأحكام الشرعيّة، وكذا لا معنى لحكم الشارع بإبقاء

فحقيقة استصحاب التغيّر [١] والكرية والإطلاق في الماء، ترتيب أحكامها [٢] المحمولة عليها، كالنجاسة في الأوّل [٣]، والمطهّريّة في الأخيرين [٤]، فمجرّد [٥] استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام،

حياة زيد إلّا حكمه بوجوب نفقة زوجته من ماله؛ إذ لا يلزم من حكمه بإبقاء الحياة حياته واقعاً، فإنّ المعنى المعقول لحكمه بالبقاء ليس إلّا ما ذكرناه.

[١] أي حقيقة استصحاب تغيّر الماء والحكم ببقائه هو حكم الشارع بنجاسته، وحقيقة استصحاب الكرّيّة هو الحكم ببقاء مطهّريّته شرعاً، وحقيقة استصحاب الإطلاق في الماء هو الحكم بكونه طاهراً ومطهّراً.

[٢] أي أحكام التغيّر والكرّيّة والإطلاق التي هي عارضة على التغيّر والكرّيّة والإطلاق.

[٣] أي ترتّب الحكم المحمول على الموضوع هو النجاسة في الأوّل، وهو استصحاب تغيّر الماء، فإنّ حقيقة الاستصحاب المذكور والحكم بإبقاء تغيّر الماء عند الشارع راجعة إلى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر.

[٤] وهما استصحاب الكرّيّة والإطلاق، فإنّ حقيقة استصحاب الكرّيّة والإطلاق ترتّب حكم الكرّيّة والإطلاق، وهي المطهّريّة.

[٥] أي بعد ما علمت من أنّ حقيقة جريان الاستصحاب في الموضوعات راجعة إلى ترتّب أحكامها الشرعيّة عليها، فمجرّد استصحاب الموضوع ـ كاستصحاب الكرّيّة مثلاً ـ يوجب الحكم بمطهّريّة الماء المشكوك كونه كرّاً، فلا مجال بعد ذلك لاستصحاب الأحكام؛ إذ المفروض أنّها ثبتت باستصحاب الموضوع، فإثباتها بعده ـ باستصحاب المحمول ـ تحصيل للحاصل.

فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذٍ [١]؛ لارتفاع الشكّ [٢]، بل لو أُريد [٣] استصحابها لم يجر؛ لأنّ صحّة

---

[١] أي حينما جرى الاستصحاب في الموضوع.

[٢] أي بعد جريان الاستصحاب في الموضوع، وترتّب حكمه عليه لا يبقي شكّ في الحكم كي يحتاج إلى الاستصحاب، فإنّ الشكّ في الأحكام الذي هو المسبّب يرتفع بجريان الأصل في الموضوع الذي هو السبب.

[٣] من هنا شرع في الجواب الثاني، أي لو أُريد استصحاب الأحكام فهو لا يجري في المقام. أمّا قبل استصحاب الموضوع فلعدم إحرازه، وأمّا بعده فلأنّ المقصود من استصحاب الموضوع ـ كالتغيّر مثلاً ـ إثبات صحّة الاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب النجاسة، وهو ليس حكماً من أحكام التغيّر كي يترتّب على استصحابه.

وبعبارة أُخرى: أنّه لو أغمضنا عمّا ذكرنا من أنّ بعد استصحاب الموضوع لا يعقل جريان استصحاب الحكم؛ وذلك لارتفاع الشكّ في الحكم بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب، وقلنا بجريان الاستصحاب في الحكم أيضاً بعد جريان الاستصحاب في الموضوع لكن في خصوص المقام لا نقول به، فإنّ استصحاب النجاسة لا يجري بعد استصحاب التغيّر؛ لأنّ استصحاب النجاسة ليس حكماً من أحكام التغيّر كي يقال بجريان الاستصحاب فيه أيضاً، فإنّ الذي يترتّب على التغيّر ويكون حكماً له هي النجاسة الواقعية لا استصحابها.

وملخّص الكلام: **أوّلاً**: أنّ استصحاب الحكم لا يعقل مع جريان استصحاب الموضوع.

وثانياً: أنّه على تقدير التنزّل عنه والتسليم بإمكانه ففي خصوص المقام

استصحاب النجاسة ـ مثلاً ـ ليس [١] من أحكام التغيّر الواقعي ليثبت [٢] باستصحابه؛ لأنّ أثر التغيّر الواقعي هي النجاسة الواقعيّة لا استصحابها؛ إذ [٣] مع فرض التغيّر لا شكّ في النجاسة. مع أنّ قضيّة [٤] ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم [٥]

لا يجري؛ لأنّ الذي يراد إثباته من جريان الاستصحاب في الموضوع هو جريان الاستصحاب في الحكم، وهو ليس حكماً للموضوع كي يجري الاستصحاب فيه.

[١] والأحسن أن يقال: «ليست»، أي صحّة استصحاب النجاسة ليست من أحكام التغيّر الواقعي.

[٢] أي ليثبت استصحاب النجاسة باستصحاب التغيّر من باب إثبات الحكم بإثبات موضوعه.

[٣] أي إنّما قلنا بأنّ الحكم المترتّب على تغيّر الماء هي النجاسة الواقعيّة لا استصحابها؛ إذ استصحاب النجاسة إنّما يجري مع فرض الشكّ في زوال التغيّر، وأمّا مع إحرازه فلا شكّ في النجاسة كي يجري الاستصحاب فيها.

وملخّصه: أنّه مع جريان استصحاب التغيّر وإحرازه يترتّب عليه نجاسة الماء لا صحّة استصحابها؛ إذ مع إحراز التغيّر لا يبقى شكّ في النجاسة كي يصحّ استصحابها.

[٤] ومن هنا شرع في الجواب الثالث.

وملخّصه: إنّ ترتّب جواز الاستصحاب الحكمي على التغيّر الواقعي الثابت بالاستصحاب الموضوعي ليس أمراً جعليّاً حتّى يترتّب على استصحاب الموضوع، بل هو إنّما يكون بحكم العقل.

[٥] خبر لقوله: «أنّ قضيّة...»، أي مقتضى الدليل الذي ذكرناه على اشتراط بقاء

العقل باشتراط بقائه فيه؛ فالتغيّر الواقعي إنّما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل [١]، فهذا الحكم ـ أعني ترتّب الاستصحاب على بقاء الموضوع ـ ليس أمراً جعليّاً حتّى يترتّب [٢] على وجوده الاستصحابي، فتأمّل [٣].

الموضوع أنّ العقل يحكم باشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب.

[١] أي ترتّب جواز استصحاب النجاسة للتغيّر الواقعي العارض للماء إنّما هو بحكم العقل من جهة امتناع العرض بلا معروض، وليس أمراً جعليّاً يترتّب على استصحاب الموضوع، وهو استصحاب التغيّر الواقعي.

[٢] أي حتّى تترتّب صحّة استصحاب الحكم على وجوده الموضوعي الثابت بالاستصحاب، فإنّ التغيّر الثابت بالاستصحاب وجود استصحابي للتغيّر في مقابل وجوده الواقعي له.

وملخّص ما ذكره المصنّف ـ في عدم تماميّة استصحاب الموضوع مقدّمة لتصحيح جريان الاستصحاب في الحكم ـ وجوه:

الأوّل: أنّ مع جريان الأصل في الموضوع يرتفع الشكّ عن الحكم، فلا يبقى موضوع لجريان الاستصحاب في الحكم، كما هو مقتضى جريان الأصل السببي، فمع وجوده لا يجري الأصل المسبّبي.

الثاني: أنّ صحّة الاستصحاب الحكمي ليست من آثار الموضوع للمستصحب كي تترتّب على استصحاب موضوع المستصحب.

الثالث: أنّه لو سلّمنا ترتّب صحّة الاستصحاب الحكمي على جريان الاستصحاب الموضوعي، إلّا أنّ التوقّف المذكور عقلي، فلا يثبت الصحّة المذكورة باستصحاب الموضوع، إلّا على القول بالأصل المثبت.

[٣] لعلّه إشارة إلى أنّ استصحاب النجاسة بنفسه حكم شرعي تعبّدي، وإن كان

وعلى الثاني [١]، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم. أمّا الأوّل [٢]؛ فلأنّ أصالة بقاء الموضوع [٣] لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متّصفاً بالموضوعيّة، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت، كما تقدّم في أصالة بقاء الكرّ المثبتة [٤] لكرّيّة المشكوك بقاؤه على الكرّيّة،

إجراؤه في بعض الموارد يتوقّف على إحراز موضوعه عقلاً، ويكفي في إحرازه دليل تعبّدي من أمارة أو أصل.

[١] أي بناءً على كون الشكّ في الحكم مسبّباً عن تردّد الموضوع بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو معلوم البقاء.

[٢] وهو استصحاب الموضوع.

[٣] المردّد بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع بأن كان هنا كلّي جامع بين الفردين، وهو كما إذا لم يعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر أو ذات الماء، وكون حدوث التغيّر شرطاً في النجاسة، فيستصحب ما هو جامع بين وصف التغيّر وذات الماء، إلّا أنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ هذا الماء الباقي الموجود خارجاً هو موضوع النجاسة؛ لما عرفت من أنّ استصحاب الكلّي لا يثبت خصوص أحد فرديه، فإنّ استصحاب الموضوع المردّد بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باقٍ جزماً ـ نظير استصحاب الحيوان المردّد بين الفيل والعصفور ـ لا يثبت أنّ الباقي فيل، إلّا على القول بالأصل المثبت. هذا كلّه على تقدير تسليم أن يكون هناك جامع بين الفردين يمكن استصحابه، وهو محلّ تأمّل.

[٤] صفة لقوله: «أصالة». والحاصل: كما أنّ أصالة بقاء الكرّيّة لا تثبت كرّيّة الماء الموجود في الحوض كذلك أصالة بقاء الموضوع المردّد لا تثبت أنّ الماء الموجود هو موضوع للنجاسة فيما إذا لم يعلم أنّ الموضوع لها وصف التغيّر

وعلى هذا القول [١] فحكم هذا القسم [٢] حكم القسم الأوّل [٣]. وأمّا [٤] أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم؛ لأنّ صفة الموضوعيّة للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع

أو الذات، وكان التغيّر شرطاً لحدوث النجاسة.

[١] أي على القول بجواز استصحاب الجامع بين الفردين لإثبات موضوعيّة الباقي.

[٢] الذي يكون الشكّ مسبّباً عن تردّد الموضوع بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو معلوم البقاء.

[٣] من القسمين الأخيرين، وهو ما كان الشكّ في الحكم مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع المعيّن، فكما يستصحب الموضوع ويترتّب عليه حكمه ولا يجري الاستصحاب الحكمي هناك، كذلك يستصحب الموضوع ويترتّب عليه حكمه ولا يجري الاستصحاب الحكمي هنا؛ لأنّه بالأصل يعين الموضوع ويخرج هو عن الإجمال، ويثبت به كون الباقي موضوعاً، فيكون حكم القسمين الأخيرين واحداً.

[٤] جواب عن سؤال مقدّر، وحاصله: بأنّا لا نستصحب ذات الموضوع كي يقال إنّه لا يثبت كون الباقي موضوعاً إلّا على القول بالأصل المثبت، بل نستصحب الموضوع بوصف أنّه موضوع بأن نقول إنّ هذا كان موضوعاً سابقاً، فهو موضوع في الزمان اللّاحق أيضاً.

وبعبارة أُخرى: أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل استصحاب وجود الكرّ لإثبات كون الموجود كرّاً كي يقال بأنّه من قبيل الأصل المثبت، بل من قبيل استصحاب بقاء الموجود في الحوض على صفة الكرّيّة الثابتة له في السابق، فيقال: إنّ هذا الموجود كان موضوعاً للنجاسة سابقاً، فيستصحب بقاؤه،

باستصحابه [١]، وأمّا استصحاب [٢] الحكم؛ فلأنّه [٣] كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاؤه،

ويترتّب عليه أنّ هذا الموجود موضوع للنجاسة، فيجري الاستصحاب الحكمي بعد هذا.

وملخّص الجواب: أنّ استصحاب الموضوع لا يكون مقدّمة لاستصحاب الحكم؛ إذ استصحاب الموضوع بوصف أنّه موضوع يرجع إلى استصحاب الحكم، فإنّ استصحاب الموضوع بهذا الاعتبار عين استصحاب الحكم؛ لأنّ عروض وصف الموضوعيّة على الموضوع متأخّر عن تعلّق الحكم به، فليس معنى لحكم الشارع باستصحاب الموضوع من حيث أنّه موضوع إلّا حكمه باستصحاب الحكم، فالشيء لا يتصّف بوصف الموضوعيّة إلّا بعد إنشاء الحكم له، فإذا حكم الشارع ببقاء موضوعيّة شيء بالاستصحاب فقد أنشأ له حكماً بالاستصحاب، فاستصحاب الموضوع إنشاء لحكمه بقاء.

والحاصل: أنّ استصحاب بقاء التغيّر بوصف كونه موضوعاً للنجاسة يرجع إلى استصحاب النجاسة، وهو لا يجري عند الشكّ في موضوعها؛ إذ لا مجال لاستصحاب الحكم مع الشكّ في موضوعه.

[١] أي صفة الموضوعيّة الثابتة للموضوع بسبب استصحاب الموضوع ملازمة لإنشاء الحكم من الشارع.

[٢] أي أمّا عدم المجال لاستصحاب الحكم.

[٣] أي الحكم كان ثابتاً لموضوع لا يعلم أنّه باقٍ أم لا؟ فلا نعلم أنّ النجاسة كانت سابقة لذات الماء، والتغيّر شرط لحدوث النجاسة فيه حتّى يبقى الموضوع بعد زوال التغيّر، أو خصوص الماء المتغيّر حتّى ينتفي الموضوع بانتفائه، ومع الشكّ في بقاء الموضوع لا مجال لجريان الاستصحاب في

وبقاؤه [١] قائماً بهذ الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام [٢] به أوّلاً، حتّى يكون إثباته [٣] إبقاء ونفيه [٤] نقضاً.

الحكم ؛ لأنّه إنّما يجري فيما إذا كان بقاء الموضوع محرزاً.

[١] أي بقاء الحكم كبقاء النجاسة قائماً بهذا الماء الباقي المشكوك في زوال تغيّره.

[٢] إذ الموضوع الذي قامت به النجاسة ـ مثلاً ـ سابقاً هو الماء المتغيّر، والحكم القائم لهذا الموجود قائم بالموضوع الذي شكّ في تغيّره، فالموضوع الذي قام به الحكم غير هذا الموضوع الموجود.

[٣] أي إثبات الحكم للموجود الباقي إبقاءاً للحكم السابق ؛ لما عرفت من أنّ الموجود ـ فعلاً ـ غير الموضوع السابق، ومع اختلاف الموضوع لا يكون الحكم الثابت للموجود الباقي إبقاءاً لحكم الموضوع السابق، وإنّما يكون ذلك فيما إذا كان الموجود الباقي عين الموضوع السابق، ويكون إثبات الحكم له في الزمان اللّاحق إبقاءاً لحكمه السابق.

[٤] أي حتّى يكون نفي الحكم عن الموجود الباقي نقضاً للحكم السابق.

والحاصل: أنّه بعد تغاير الموضوع في السابق واللّاحق لا يكون الحكم على الموضوع اللّاحق ابقاءً للحكم السابق، ونفي الحكم عنه نقضاً للحكم السابق ؛ إذ المفروض أنّ الحكم السابق لم يكن متعلّقاً بهذا الموضوع كي يكون الحكم ببقائه إبقاءً له، بل هو حكم جديد لموضوع جديد، وكذا الكلام في جانب النقض، فإنّ الحكم بنفي الحكم عنه لا يكون نقضاً للحكم السابق، فمع عدم صدق الإبقاء والمضي على إثبات الحكم للموجود الباقي وعدم صدق النقض على نفي الحكم عنه لا يجري الاستصحاب.

. . . . . .

«التحقيق»

أقول: إنّ ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ يتلخّص في أُمور:

الأوّل: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع.

الثاني: أنّه ما المراد من الموضوع؟

الثالث: أنّه ما معنى بقاء الموضوع؟

الرابع: أنّه ما الدليل على اعتبار بقاء الموضوع؟

أمّا الأمر الأوّل، وهو اعتبار بقاء الموضوع فلم يختلف فيه اثنان، وسيأتي وجهه. وأمّا الأمر الثاني، وهو بيان الموضوع فهو عبارة عن معروض المستصحب وما يقوم به المستصحب، ففي استصحاب حياة زيد يكون المستصحب هي الحياة، وموضوعه زيد الذي هو معروض الحياة.

وأمّا الأمر الثالث، وهو معنى بقاء الموضوع فهو عبارة عن تحقّق الموضوع في اللّاحق على نحو تحقّقه في السابق، فإن كان تحقّقه في السابق خارجيّاً بأن كان بوجوده الخارجي معروضاً للمستصحب، كما في استصحاب قيام زيد فيعتبر تحقّقه في اللّاحق كذلك، وإن كان ذهنيّاً بأن كان بوجوده الذهني معروضاً للمستصحب، كما في استصحاب وجود زيد، فيعتبر تحقّقه في اللّاحق كذلك، وبهذا الذي ذكره في معنى بقاء الموضوع اندفع الإشكال المتوهّم على اعتبار بقاء الموضوع، وهو أنّه بعد إحراز بقاء الموضوع في استصحاب وجود الموجودات لم يحتج إلى استصحاب وجوده خارجاً، فإنّ اعتبار بقاء الموضوع ينتقض باستصحاب وجود الموجودات.

هذا كلّه ما ذكره شيخنا الأعظم في معنى بقاء الموضوع، كما عرفت.

وأمّا صاحب الكفاية[1] فحاصل كلامه في معنى بقاء الموضوع هو: أنّ معنى

---

(١) كفاية الأُصول ٢: ٢٤٦.

اعتبار بقاء الموضوع هو اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، كاتّحادهما حكماً، فإذا كان موضوع القضيّة المتيقّنة زيداً ـ مثلاً ـ ومحمولها القيام، فيجب أن يكون موضوع القضيّة المشكوكة أيضاً زيداً ومحمولها القيام ـ بأن يستصحب عند الشكّ نفس قيام زيد، لا قيام عمرو ليختلف الموضوع، ولا عدالة زيد ليختلف المحمول.

والفرق بين المعنى الذي ذكره الشيخ لبقاء الموضوع والمعنى الذي ذكره صاحب الكفاية هو: أنّه على معنى الشيخ لا بدّ من إحراز بقاء الموضوع في الخارج في غير استصحاب وجود الموجودات نظراً إلى تحقّقه سابقاً، فيعتبر تحقّقه في اللّاحق على نحو تحقّقه في السابق. وهذا بخلاف معنى صاحب الكفاية، فلا يحتاج إلى إحراز بقائه في الخارج أصلاً بعد اتّحاد القضيّة المشكوكة مع قضيّته المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً؛ لتحقّق أركان الاستصحاب بدون إحراز بقائه في الخارج، ولكنّه ﷺ في حاشيته على الرسائل[1] أرجع عبارة الشيخ إلى ما ذكره في الكفاية، فجعله تفسيراً لعبارته، وعلى هذا يكون مراد الشيخ أيضاً من اشتراط بقاء الموضوع اشتراط اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة.

وقال الأُستاذ الأعظم[2] ﷺ: يعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة موضوعاً ومحمولاً. ثمّ قال: ولعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنيّ على أهمّيّة الموضوع، أو على أنّ المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيّة، وبقاؤه بوصف الموضوعيّة عبارة أُخرى عن بقاء الموضوع والمحمول؛ إذ لا يتصوّر بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول، أو على أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلّة الاستصحاب من المضيّ والنقض. وبقاء هذا الموضوع أيضاً

(١) حاشية فرائد الأُصول: ٢٢٢.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٢٢٨.

عبارة أُخرى عن اتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، وإلّا لا يصدق المضيّ والنقض. وهذا الكلام منه ﷺ ظاهر، بل صريح، في أنّ بقاء الموضوع عبارة أُخرى عن اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها، وأنّ مرادهم من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب هو هذا المعنى. هذا تمام الكلام في معنى بقاء الموضوع. وأمّا الدليل على اعتبار بقاء الموضوع فهو أُمور:

منها: ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ من الدليل العقلي. وملخّصه: أنّه لو لم يعلم تحقّق الموضوع لاحقاً وأُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به، فإمّا أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال. وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، وهو أيضاً محال؛ إذ بعد الانفصال عن الموضوع الأوّل وقبل الاتّصال بالموضوع الثاني ـ وهو حال الانتقال ـ يلزم وجود العرض بلا معروض.

وأُجيب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ الدليل المذكور أخصّ من المدّعى؛ إذ هو على تقدير تماميّته إنّما يتمّ فيما إذا كان المستصحب من الأعراض القائمة بالموضوعات الخارجيّة، وأمّا لو كان من الجواهر أو من الأُمور العدميّة أو من الأُمور الاعتباريّة ـ كالملكيّة والزوجيّة ـ فلا يلزم من عدم بقاء الموضوع، المحذور العقلي المتقدّم.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية[1]: من أنّ أصل الاستدلال بالدليل العقلي المذكور غير تامّ؛ إذ استحالة وجود العرض بلا موضوع إنّما تكون في الوجود المتأصّل لا في الوجود الاعتباري؛ فإنّ الوجود الاعتباري لا يحتاج إلّا إلى ترتّب أثر عليه، فلا استحالة في التعبّد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر إذا ترتّب أثر عليه، كما إذا أمر المولى بأنّه «إن كنت على يقين من عدالة زيد فتعبّد بعدالة

(١) كفاية الأُصول ٢: ٣٤٦.

أبيه» فيترتّب آثارها على عدالة أبيه، فلا استحالة فيه أصلاً.

وأجاب عنه المحقّق العراقي[١]: بأنّ استدلاله بالبرهان المذكور إنّما هو من جهة ملازمة الشكّ في بقاء الموضوع للشكّ في استعداد العرض القائم به للبقاء؛ لامتناع بقائه بلا موضوع، فما أفاده ﷺ من الاستدلال العقلي في غاية المتانة على مسلكه من كون الاستصحاب حجّة في خصوص الشكّ في الرافع، ولا يتوجّه عليه الإشكال بأنّ الكلام في البقاء التعبّدي لا في الحقيقي، والبرهان المذكور إنّما يتمّ في البقاء الحقيقي لا في التعبّدي، كيف ولا يحتمل ـ من مثل الشيخ الذي هو خرّيت هذا الفنّ ـ الغفلة عن الفرق بين البقاء الحقيقي والتعبّدي كي يورد عليه بالإشكال المزبور.

وفيه: أنّا لا نسلّم أنّ الشكّ في بقاء الموضوع يلازم الشكّ في المقتضى، بل الشكّ في بقائه قد يكون في فرض الشكّ في الرافع، كما إذا شكّ في بقاء عدالة زيد ـ الذي هو من قبيل الشكّ في الرافع ـ مع الشكّ في بقاء حياة زيد، فإن ما ذكره الشيخ من الدليل العقلي جارٍ في هذه الصورة أيضاً.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ في بقاء الموضوع لو كان لأجل الشكّ في استعداده للبقاء فإنّه يلازم الشكّ في استعداد المستصحب، وأمّا لو كان الشكّ في بقائه لأجل الشكّ في وجود الرافع، فالشكّ في بقاء المستصحب الناشئ من الشكّ في بقاء الموضوع يكون من قبيل الشكّ في الرافع، فإنّ الشكّ في بقاء عدالة زيد الناشئ من الشكّ في بقاء حياته يكون مستنداً إلى الرافع.

ومنها: أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب هو وجوب المضيّ على اليقين السابق، وعدم جواز نقضه بالشكّ، ولا يصدق المضيّ والنقض إلّا مع اتّحاد

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٥.

القضيّتين موضوعاً ومحمولاً.

ومنها: أنّه لو لم يكن موضوع القضيّتين متّحداً ـ كاتّحادهما محمولاً ـ لم يصدق الشكّ في البقاء، بل يصدق الشكّ في حدوث أمر آخر، فعلى هذا يكون اعتبار بقاء الموضوع من فروع اعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة.

فتلخّص ممّا ذكرناه: أنّه يعتبر بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، سواء كان البقاء بمعنى اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، موضوعاً ومحمولاً، كما ذكره صاحب الكفاية، والأُستاذ الأعظم، وغيرهما، أوكان بمعنى بقاء الموضوع في الخارج ولو في غير استصحاب الوجودات، كما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ.

وأورد عليه المحقّق العراقي ﷺ بأنّه لا حاجة إلى إحراز وجود الموضوع خارجاً والجزم به في جريان الاستصحاب؛ إذ عمدة المستند فيه ما ذكروه من ظهور أخبار الباب في أنّ حقيقة الاستصحاب متقوّمة باتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، وغاية ما يقتضيه هذا الدليل إنّما هو اعتبار الجزم بتعلّق الشكّ في القضيّة المشكوكة بعين ما تعلّق به اليقين السابق في القضيّة المتيقّنة، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى إحراز وجود الموضوع خارجاً والجزم به في جريان الاستصحاب، بل يكفي في هذا الاتّحاد احتمال بقاء الموضوع أيضاً، فإذا علم بعدالة زيد ـ مثلاً ـ وشكّ في بقائها يجري فيها الاستصحاب، ولو مع الشكّ في بقاء زيد في الخارج، فإنّ العبرة في اتّحاد القضيّتين إنّما هو تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين السابق، وهذا المعنى كما يصدق عند الشكّ في المستصحب من جهة الشكّ فى طروّ المانع على المستصحب في ظرف اليقين بوجود موضوعه، كذلك يصدق عند الشكّ فيه من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، وحيث إنّه لا دليل على اعتبار أزيد من الاتّحاد بين القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة، فلا يحتاج في التعبّد الاستصحابي إلى إحراز

بقاء الموضوع خارجاً، بل يكفيه مجرّد الشكّ في بقاء المستصحب، ولو مع الشكّ في بقاء موضوعه. نعم، قد يحتاج إلى إحراز وجود الموضوع أحياناً فيما إذا كان الأثر ممّا يحتاج في ترتّبه إلى الوجود الخارجي للموضوع، كإكرامه وإطعامه والاقتداء به، لا مثل التقليد ونحوه، ولكنّ ذلك لخصوصيّة في الأثر، وإلّا فطبع الاستصحاب لا يقتضي أكثر من اتّحاد المتيقّن والمشكوك، وهذا الذي ذكرناه من عدم لزوم إحراز بقاء الموضوع إنّما يتمّ بناءً على حجّية الاستصحاب مطلقاً، سواء كان الشكّ في المقتضى أو في الرافع. وأمّا بناءً على اختصاص حجّيّته بصورة الشكّ في الرافع بعد إحراز استعداد المستصحب للبقاء فلا بدّ من إحراز بقاء الموضوع خارجاً؛ إذ مع عدم إحرازه والشكّ في البقاء يكون الشكّ في المقتضي، ومعه لا يجري الاستصحاب.

وفيه: أنّه بعد عدم إحراز بقاء الموضوع ـ كحياة زيد ـ فلا يعدّ رفع اليد عن عدالته السابقة نقضاً لليقين بالشكّ؛ إذ المتيقّن سابقاً كان عدالة زيد، فمع الشكّ في حياته لا يعدّ رفع اليد عن جواز تقليده، مثلاً، نقض اليقين بالشكّ؛ إذ مع الشكّ في بقاء حياته لا يحرز كون المشكوك عدالته هو المتيقّن عدالته، ومعه يشكّ في صدق النقض عليه.

إن شئت فقل: إنّ صدق النقض والإبقاء ـ المعتبرين في الاستصحاب ـ يتوقّف على اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين موضوعاً ومحمولاً، ومع الشكّ في بقاء الموضوع يشكّ في صدق الاتّحاد، ومع الشكّ فيه يشكّ في صدق النقض والإبقاء، ومع الشكّ في صدقهما يشكّ في شمول أدلّة الاستصحاب له.

فتلخّص إلى هنا: أنّ اعتبار بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في جريان الاستصحاب ممّا لا شبهة فيه؛ وذلك يستفاد من نفس أدلّة الاستصحاب؛ إذ المستفاد من أدلّته هو وجوب المضي والإبقاء على اليقين السابق، وعدم جواز نقضه

بالشكّ اللّاحق، ولا يصدق الإبقاء والمضي والنقض إلّا مع إحراز بقاء الموضوع واتّحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً.

واعلم أنّ الشيخ ﷺ ـ بعد ما اعتبر العلم ببقاء الموضوع في جريان الاستصحاب ـ تعرّض إلى بيان حكم بعض الصور التي يشكّ فيه لأجل الشكّ في بقاء الموضوع من جريان الاستصحاب في الحكم أو الموضوع وعدم جريانه. وأشار إلى هذا التفصيل بين الصور بعنوان الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه بعنوان: «إن قلت».

الصورة الأُولى: ما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم ـ الذي يراد استصحابه ـ غير مسبّب عن الشكّ في موضوعه، كالشكّ في عدالة زيد المجتهد مع الشكّ في حياته، وقد ذكر ﷺ أنّ استصحاب الحكم، كالعدالة، لا يحتاج إلى إحراز حياة زيد؛ لأنّ المستصحب هي العدالة على تقدير الحياة، والموضوع هو زيد على تقدير حياته.

إن شئت فقل: إنّ الذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير حياته، وحيث إنّ هذا الكلام بظاهره لا يمكن الالتزام به ـ إذ هو مخالف لما هو مسلّم بينهم من اعتبار بقاء الموضوع، وأيضاً استصحاب العدالة على تقدير الحياة لا يترتّب عليه جواز الاقتداء به ما لم تحرز الحياة، وإحرازها بالاستصحاب لا يترتّب عليه إثبات العدالة؛ إلّا على القول بالأصل المثبت ـ قد وقع الخلاف بين الأعلام في تفسيره:

التفسير الأوّل: ما ذهب إليه صاحب الكفاية في حاشيته على الفرائد من أنّ غرضه من جعل موضوع العدالة زيداً على تقدير الحياة، إثبات العدالة الخاصّة القائمة بذاك الحيّ بالاستصحاب، وليس زيد مطلقاً، حيّاً كان أو ميّتاً، بموضوع، بل هو موضوع على تقدير حياته ولم يستصحب العدالة له مطلقاً، بل تستصحب العدالة له بوصف كونه حيّاً، ومعه قد أحرز الموضوع المعتبر في الاستصحاب.

فاندفع بذلك توهّم الإشكال في جواز تقليد من شكّ في حياته وعدالته ؛ لأجل أنّ استصحاب العدالة لا يثبت إلّا العدالة على تقدير الحياة ، لا فعلاً. واستصحاب الحياة لا يجدي في تحقيق هذا التقدير إلّا على القول بالأُصول المثبتة ؛ وذلك لأنّ الشكّ ليس إلّا في عدالة زيد الحيّ الذي كان عادلاً ، ولا يستصحب إلّا هذه العدالة وإن كانت حياته خارجاً غير محرزة من دون الحاجة إلى إحرازها أيضاً.

وملخّص كلامه : أنّ الشيخ أراد من العبارة المذكورة استصحاب عدالة الحيّ الفعليّة ولو لم تحرز الحياة فعلاً. هذا إذا كان الأثر مترتّباً على مجرّد إحراز العدالة.

وأمّا إذا كان ترتّبه على إحراز الحياة أيضاً فيجري استصحابها أيضاً ، ويترتّب الأثر على الاستصحابين ، أي استصحاب العدالة واستصحاب الحياة.

وأُجيب عنه : أنّ هذا التوجيه إنّما يفيد لو كان الأثر مترتّباً على إحراز العدالة فقط ، وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على إحراز الحياة أيضاً فلا يجدي استصحاب الحياة في ترتّب الأثر عليها ؛ إذ على هذا المسلك يترتّب الأثر على ثبوت الحيّ العادل بنحو التوصيف ، كما هو شأن كلّ عرض ومحلّه ، فاستصحاب الحياة لا يثبت اتّصاف الموجود بالعدالة بضمّ استصحاب الحياة إلّا بنحو الأصل المثبت. أضف إليه أنّ هذا التوجيه خلاف ظاهر كلام الشيخ ؛ إذ الظاهر منه أنّ المستصحب هي العدالة المعلّقة لا العدالة الفعليّة.

التفسير الثاني : ما ذهب إليه المحقّق النائيني [1] من أنّ ـ الموضوع لجواز التقليد مثلاً ـ مركّب من الحياة والعدالة ، ويلتئم الموضوع المركّب من جزئين ، فإنّ لكلّ من الجزئين دخلاً في الحكم الشرعي ، وإن كان دخل أحدهما عقليّاً ، كما هو كذلك في جميع الموضوعات المركّبة ، وشأن كلّ الموضوعات المركّبة أن يكون الحكم مترتّباً

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢١١.

على أحد الجزئين على تقدير الجزء الآخر، وهذا هو معنى استصحاب العدالة على تقدير الحياة، وهذا التقدير أيضاً يحرز بالاستصحاب، وليس المقصود من استصحاب العدالة على تقدير الحياة إثبات الحياة، بل يجري الاستصحاب في نفس الحياة أيضاً.

التفسير الثالث: ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ[1]: من أنّ ما ذكره الشيخ ﷺ ـ أنّ المستصحب هو العدالة ـ استدراك عمّا ذكروه من كلّيّة اعتبار بقاء الموضوع بأنّ بقاء الموضوع إنّما يعتبر إحرازه فعلاً إذا كان ترتّب الحكم متوقّفاً على إحرازه، كجواز الاقتداء.

أمّا إذا لم يكن كذلك، كجواز التقليد، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ على تقدير مماته يجوز تقليده وعلى تقدير حياته يشكّ في عدالته، فيمكن استصحاب العدالة على تقدير الحياة بأن يؤخذ ظرف الحياة ظرفاً للمستصحب.

التفسير الرابع: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ[2] بأنّ الاستصحاب يجري في الاتّصاف وثبوت الوصف للموضوع بأن يقال: ثبوت العدالة لزيد كان متيقّناً، فالآن كما كان.

وبعبارة أُخرى: زيد المتّصف بالعدالة كان موجوداً يقيناً، والآن كما كان، ونظيره ما إذا شككنا في بقاء الزوجيّة بين امرأة وزوجها الغائب؛ لاحتمال موته، فيجري استصحاب بقاء الزوجيّة، وتترتّب عليه آثارها. نعم، لا يترتّب على هذا الاستصحاب الأثر الشرعي المتوقّف على تحقّق الموضوع في الخارج، كجواز الاقتداء يزيد، فإنّه متوقّف على وجود زيد العادل في الخارج ليركع بركوعه،

---

(١) منتقى الأُصول ٦: ٣٥٥.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ٢٣١.

وليس هذا من ناحية القصور في الاستصحاب، بل من ناحية القصور في الأثر.

الصورة الثانية: ما إذا كان الشكّ في الحكم ناشئاً ومسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع، كما لوعلم بأنّ الموضوع للنجاسة هو التغيّر وشكّ في بقاء تغيّر الماء وعدمه، ففي مثل هذه الصورة يجري الاستصحاب في الموضوع ويترتّب الحكم عليه بلا كلام، وفي هذه الصورة يكون الموضوع بحدوده معلوماً، وإنما يشكّ في بقائه بالشبهة الموضوعيّة.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الشكّ في المستصحب مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع للشكّ في مفهوم الموضوع، وتردّده بين ما هو باقٍ وبين ما هو مرتفع، وقد مثّل له الشيخ ﷺ بمثالين:

أحدهما: ما إذا تردّد موضوع النجاسة بين أن يكون هو الماء المتغيّر ولو آناً ما، أو المتغيّر فعلاً.

والمثال الثاني ما إذا تردّد موضوع النجاسة بين أن يكون هو الكلب بوصف أنّه كلب ـ بأن يكون الموضوع متقوّماً بالصورة النوعيّة ـ أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره ـ بأن يكون الموضوع هو الجامع بين الحالتين ـ فقد حكم الشيخ ﷺ في هذه الصورة بعدم جريان الاستصحاب، لا في الموضوع، ولا في الحكم.

أمّا في الموضوع، فإنّ استصحاب ذات الموضوع لا يثبت أنّه هو الموجود الخارجي المشكوك، فإنّ أصالة بقاء التغيّر أو بقاء عنوان الكلب، لا تثبت أنّ الموجود الخارجي متغيّر أوكلب، وأمّا استصحاب الموضوع بما هو موضوع فهو في الحقيقة من قبيل استصحاب الحكم، وأمّا استصحاب الحكم فهو لا يجري؛ لعدم إحراز موضوعه.

. . . . . .

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم[١] في وجه عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة ما هو معروف عندهم بتوضيح منّا، وهو عدم الشكّ في الموضوع حتّى يكون مورداً للاستصحاب؛ إذ لو كان موضوع النجاسة التغيّر آناً ما فقد حصل قطعاً، ولو كان موضوعها المتغيّر فعلاً فقد ارتفع قطعاً، وكذا لو كان موضوع النجاسة عنوان الكلب بعنوان أنّه كلب فقد ارتفع قطعاً، ولو كان بعنوان الجسم فهو باقٍ قطعاً. إذن لا يشكّ في شيء كي يجري فيه الاستصحاب، إلّا أنّ سيّدنا الأُستاذ[٢] يعتقد بجريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة.

وقال المحقّق النائيني[٣]: أنّ عدم صحّة جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة بالنسبة إلى استصحاب الوجود مسلّم، وأمّا بالنسبة إلى استصحاب العدم فيمكن أن يقال بجريانه في موارده، كما فيما إذا شكّ في تحقّق المغرب عند سقوط القرص لتردّد مفهومه بين ذهاب الحمرة المشرقيّة وبين سقوط القرص، فإنّه يستصحب عدم تحقّقه بأيّ مفهوم كان؛ لأنّه قبل سقوط القرص كان معلوم العدم وبعده يشكّ في تحقّقه، فيستصحب عدمه.

ولكنّ التفصيل المذكور ممّا لا وجه له، فإنّه قد حقّق في محلّه أنّ المفهوم المردّد يرجع إلى الفرد المردّد، فمن قال بجريان الاستصحاب فيه، فلا بدّ أن يقول به على إطلاقه، بلا فرق بين استصحاب الوجود وبين استصحاب العدم، ومن يقول بعدم جريانه فيه ـ كما هو مختارنا ـ فلا بدّ أن يقول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة مطلقاً.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٣٥.

(٢) آراؤنا ٣: ١٢١.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٤٧.

إذا عرفت ما ذكرنا [١] فاعلم: أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أنّ موضوعه ومحلّه [٢] هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيّته [٣]، حتّى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي، والزائل

«في الأُمور التي تتميّز بها القيود المأخوذة في الموضوع عن حالاته»

[١] من اعتبار بقاء الموضوع في القضيّة المشكوكة وصور الأقسام الثلاثة للشكّ في الحكم.

[٢] أي محلّ الحكم، وهو عطف تفسيري لموضوعه.

[٣] كالتغيّر إذا أخذ قيداً لموضوع النجاسة بأن يكون الموضوع لها الماء المتغيّر. أي كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم كنجاسة الماء ـ من غير ناحية النسخ ـ بل من جهة أنّ موضوع النجاسة هو الموضوع الذي زال ولو بزوال قيده ـ كالماء المتغيّر، فإنّ الموضوع المركّب ينتفي بانتفاء جزئه ـ أو أنّ موضوعه هو الأمر الباقي، كذات الماء، فإنّ الزائل كالتغيّر لم يكن موضوعاً للنجاسة وجزءاً لموضوعها.

وملخّص الكلام: أنّ الشكّ في المحمول لا يحصل مع بقاء القضيّة المتيقّنة مع جميع خصوصيّاتها، بل لا بدّ وأن يحصل فيها تغيّر واختلاف يوجب الشكّ في بقائها من انتفاء قيد من قيود موضوعه أو حال من حالاته، ويعتبر في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد الزائل غير مقوّم للموضوع، فيحرز اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوك فيها، فلا بدّ من بيان ميزان لتمييز القيود المأخوذة في الموضوع بأنّها من قيود الموضوع أم لا؟ فما ذكروه من الميزان في المقام أحد أُمور ثلاثة: العقل، أو الدليل الشرعي، أو العرف.

ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه [١]، فلو فرض الشكّ في الحكم [٢] كان من جهة أُخرى غير الموضوع، كما يقال: إنّ حكم النجاسة في الماء المتغيّر، موضوعه نفس الماء، والتغيّر علّة محدثة للحكم [٣]، فيشكّ في علّيّته [٤]

---

[١] أي ليس قيداً للموضوع بأن يكون الموضوع ذات الماء، وكان التغيّر علّة لحدوث النجاسة فيه، فيبقى الموضوع بعد زوال التغيّر، ويسمّى هذا بالحيثيّة التعليليّة. ولا يكون الشكّ فيه من جهة الموضوع.

[٢] كما إذا شكّ في نجاسة الماء بعد كون موضوعها هو ذات الماء الباقي، فإنّ الموضوع محرز على الفرض، وإنّما يكون الشكّ فيها من جهة أُخرى، كالنسخ مثلاً.

[٣] أي النجاسة، لا علّة مبقية لها كي تدور النجاسة مدار التغيّر وجوداً وعدماً، بل يبقى الموضوع بعد زوال التغيّر، أي التغيّر حيثيّة تعليليّة لها، وليس حيثيّة تقييديّة كي يدور الحكم مدارها.

[٤] أي في علّيّة التغيّر لبقاء النجاسة بأنّه علّة للنجاسة بقاءاً أيضاً، أو هو علّة لحدوثها فقط، فلا يعلم أنّ موضوع النجاسة هو الماء بوصف التغيّر حتّى تزول النجاسة بزوال التغيّر، أو الموضوع هو ذات الماء، ووصف التغيّر إنّما صار سبباً لحدوث النجاسة فيه، وبالنتيجة يكون الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في بقاء الموضوع، فلا بدّ من إحراز بقائه كي يجري الاستصحاب في الحكم. فوقع الكلام بينهم في أنّ الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل، أو من الدليل الشرعي، أو من العرف؟ وليعلم أنّ الترديد بين الأُمور الثلاثة إنّما هو في الشبهات الحكميّة فقط، وأمّا الشبهات الموضوعيّة فالموضوع فيها هي الأُمور الجزئيّة الخارجية ـ التي يرجع في بقائها إلى العرف ـ وليس الدليل الشرعي متكفّلاً لبيانها.

للبقاء. فلا بدّ من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها. وهو أحد أُمور:

الأوّل: العقل، فيقال: إنّ مقتضاه [١] كون جميع القيود [٢] قيوداً للموضوع مأخوذة فيه [٣]، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها [٤]؛ وذلك [٥] لأنّ كلّ قضيّة وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد [٦]، فإذا شكّ في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود [٧]، سواء علم كونه قيداً للموضوع [٨]

---

[١] أي مقتضى العقل.

[٢] سواء كان القيد في ظاهر الدليل قيداً للموضوع، أو قيداً للمحمول، كما سيأتي تفصيل ذلك.

[٣] أي تكون القيود مأخوذة في الموضوع، فالموضوع في الحقيقة هو المقيّد بهذه الأُمور المركّبة، فإذا انتفى قيد ينقلب موضوع الحكم إلى موضوع آخر.

[٤] أي يجمع القيود.

[٥] أي بيان أنّ مقتضى العقل كون القيود قيوداً للموضوع.

[٦] أي إنّ كثرة القيود لا توجب تعدّد الموضوع؛ لأنّ كلّ قيد في القضيّة يرجع إلى الموضوع -بمعنى أنّه دخيل في مناط الحكم- والموضوع مع جميع قيوده أمر واحد؛ إذ المجموع محصّل لمناط الحكم، فإذا كانت كلّ قضيّة راجعة إلى موضوع واحد يكون محمولها واحداً أيضاً، فالقيود المأخوذة فيه تكون قيوداً للموضوع، وبانتفائها ينتفي الموضوع.

[٧] الراجعة إلى الموضوع.

[٨] كقوله: «الماء المتغيّر نجس».

أو للمحمول [١] أو لم يعلم أحدهما [٢]، فلا يجوز الاستصحاب؛ لأنّه [٣] إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ولا يصدق هذا [٤] مع الشكّ في أحدهما.

---

[١] كقوله: «الماء نجس عند التغيّر».

[٢] بأن لم يكن للقضيّة ظهور في أنّ القيد المأخوذ فيها قيد للموضوع، أو للمحمول، كما إذا قام إجماع على أنّ التغيّر محدث للنجاسة، وحيث إنّه دليل لبّي لم يكن له ظهور في كون القيد المذكور قيداً للموضوع أو المحمول.

[٣] أي إنّما قلنا بعدم جواز الاستصحاب فيما إذا زال بعض قيود الموضوع؛ لأنّ الاستصحاب إثبات عين الحكم السابق...، فلا بدّ أن يكون الموضوع السابق بجميع قيوده محرزاً كي يحكم بإثبات عين الحكم السابق، ومع انتفاء بعض قيوده لا يحرز بقاء الموضوع، ومع عدم إحراز بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب.

[٤] أي لا يصدق إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، مع الشكّ في الموضوع أو المحمول؛ لما عرفت من أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، فكما أنّ انتفاء القيد في الموضوع يضرّ بجريان الاستصحاب، كذلك انتفاء القيد في المحمول يضرّ بجريان الاستصحاب، إمّا لأجل رجوع قيود المحمول في الحقيقة إلى قيود الموضوع في الأحكام الشرعيّة، أو لأجل اعتبار اتّحاد القضيّتين محمولاً أيضاً، والمثال للشكّ في بقاء الموضوع بسبب زوال بعض قيوده، ما إذا زال التغيّر في الماء، ولبقاء المحمول ما إذا زال السواد الشديد وبقي الخفيف منه، فإنّه يشكّ في بقاء المحمول.

نعم [١]، لو شكّ بسبب تغيّر الزمان المجعول ظرفاً للحكم ـ كالخيار [٢] ـ لم يقدح [٣] في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل. فالاستصحاب [٤] في الحكم الشرعي لا يجري إلّا في الشكّ من جهة الرافع.

---

[١] هذا استدراك عمّا ذكره من أنّ انتفاء بعض قيود الموضوع يضرّ بجريان الاستصحاب.

وملخّص الاستدراك: أنّ القيد المأخوذ في الموضوع لو كان الزمان الذي جعل ظرفاً للحكم لا قيداً له لا يضرّ زواله ببقاء الموضوع، ويجري معه الاستصحاب.

[٢] حيث إنّ الزمان جعل ظرفاً له لا قيداً، فلو علم بالعيب في المبيع ولم يأخذ بالخيار في الزمان الأوّل يستصحب الخيار في الزمان الثاني ويؤخذ به.

[٣] أي لو كان الشكّ من جهة تغيير الزمان المجعول ظرفاً للحكم لم يقدح في جريان الاستصحاب لابتناء الاستصحاب على إلغاء خصوصيّة الزمان، والشكّ في الحكم، إنّما يكون من جهة تغيّر الزمان. ولو كان تغيير الزمان قادحاً بجريان الاستصحاب لم يجرِ الاستصحاب في مورد.

[٥] أي بناءً على أنّ بقاء الموضوع في المستصحب يؤخذ من العقل ـ وبه يتميّز القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها ـ لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي فيما كان الشكّ في المقتضي، بل يختصّ بالشكّ في الرافع. أمّا وجه عدم جريانه في مورد الشكّ في المقتضي فلأنّ الشكّ في المقتضي من جهة غير النسخ، كما هو مفروض الكلام، لا يكون إلّا بانتفاء بعض القيود والخصوصيّات الراجعة إلى الموضوع، فلو اعتبر نافي اتّحاد القضيّتين بقاء الموضوع عقلاً ليختصّ الاستصحاب بما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم

ذاتاً [١]، أو وصفاً [٢]، وفيما [٣] كان من جهة مدخليّة الزمان. نعم، يجري [٤] في الموضوعات الخارجيّة بأسرها.

الشرعي من قبيل الشكّ في الرافع، بداهة أنّ كلّ خصوصيّة كان الموضوع واجداً أو فاقداً لها يحتمل أن يكون لها دخل في الموضوع، فلا يمكن إحراز بقاء الموضوع، بل يشكّ في بقائه، ومعه لا يجري استصحاب الحكم؛ لما عرفت من أنّه لا بدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

والحاصل: إن كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي شكّاً في المقتضي الراجع إلى انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع ينسد باب الاستصحاب في الشكّ في المقتضي إذا كان المعتبر فيه بقاء الموضوع عقلاً.

وأمّا جريانه في مورد الشكّ في الرافع، فلأنّ عدم الرافع ليس من قيود الموضوع وحدوده ليرجع الشكّ في وجودها إلى الشكّ في بقاء الموضوع، بل ينعدم الموضوع بوجود الرافع، فالرافع ما يكون وجوده معدماً للموضوع، لا أنّ عدمه قيد فيه، وكيف يمكن أن يكون الموضوع مقيّداً بما يوجب إعدامه.

[١] أي من جهة الشكّ في أصل وجود الرافع، كالشكّ في خروج البول.

[٢] أي من جهة الشكّ في رافعيّة الموجود، كالشكّ في أنّ المذي ناقض للوضوء أم لا؟

[٣] أي الاستصحاب لا يجري فيما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من جهة تغيّر الزمان المحتمل دخالته في الحكم، كالخيار الذي يحتمل أن يكون أوّل زمن اطّلاعه على الغبن دخيلاً في موضوع الخيار، بحيث يكون انتفاء الزمان الأوّل موجباً لانتفاء موضوع الخيار، وبالنتيجة انتفاء الخيار.

[٤] أي يجري الاستصحاب بناءً على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً في الموضوعات

ثمّ لو لم يعلم مدخليّة القيود [١] في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشكّ في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصّلاً.

الثاني [٢]: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام [٣] إلى الأدلّة [٤]،

الخارجيّة بأسرها، سواء كان الشكّ في بقاء المستصحب لأجل الشكّ في المقتضى، أو لأجل الشكّ في الرافع؛ لأنّ الموضوع في استصحاب وجود الموضوعات هي الماهيّة الباقية دائماً، فالموضوع فيها محرز دائماً، بلا فرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

إن شئت فقل: إنّ القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة متّحدة فيها موضوعاً ومحمولاً، ولا يتفاوت الحال فيها بين أخذ الموضوع من العقل، أو من العرف، أو من الدليل.

[١] أي القيود الزائلة.

وملخّصه: أنّه لا يعتبر في عدم جريان الاستصحاب إحراز أنّ القيود الزائلة كانت من مقوّمات الموضوع، بل يكفي الشكّ في كونها من مقوّماته أو من حالاته؛ إذ هذا الشكّ يسري إلى موضوع الاستصحاب ويشكّ في بقائه. وقد عرفت أنّ الاستصحاب يجري في صورة إحراز الموضوع، فيكون جريان الاستصحاب مختصّاً بما إذا أحرز أنّ القيود الزائلة لم تكن دخيلة في الموضوع؛ بل كانت من حالاته. وأمّا إذا علم أنّها كانت دخيلة في الموضوع أو شكّ في دخالتها فيه، فلا يجري.

[٢] أي الأمر الثاني من الأُمور التي يميّز بها القيود المأخوذة في موضوع الاستصحاب عن القيود الخارجة عنه، ويحرز بها موضوع الاستصحاب.

[٣] أي في معرفة موضوع الأحكام المستصحبة.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «يرجع»، أي يرجع في تشخيص الموضوع إلى الأدلّة

ويفرّق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس»، وقوله: «الماء ينجس إذا تغيّر»، فيجعل الموضوع في الأوّل [١] الماء المتلبّس بالتغيّر [٢]، فيزول الحكم بزواله [٣]، وفي الثاني [٤] نفس الماء [٥] فيستصحب النجاسة لو شكّ في مدخليّة التغيّر في بقائها [٦]، وهكذا [٧].

الشرعيّة، فيجعل الموضوع ـ المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب ـ ما حمل عليه الحكم في الأدلّة.

[١] وهو قوله: «الماء المتغيّر نجس».

[٢] وذلك بمقتضى ظاهر القضيّة، فإنّ ما حمل عليه النجس فيها هوا لماء المتغيّر، فيكون الموضوع للمستصحب هو المركّب من جزئين: الماء وعنوان المتغيّر، كما هو ظاهر الكلام.

[٣] أي بزوال التغيّر.

[٤] وهو قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر».

[٥] لأنّ قوله: «ينجس» حمل على الماء من دون تقييده بوصف التغيّر، فإنّ ظاهر حمل النجس على الماء أنّ الموضوع هو ذات الماء، وإلّا وجب تقييده بوصف التغيّر، فإنّ مقتضى إطلاق لفظ الماء أنّ الموضوع للنجاسة ذات الماء، وأنّ التغيّر حيثيّة تعليليّة لها، أي علّة لحدوث النجاسة فيه.

[٦] أي في بقاء النجاسة.

[٧] أي هكذا الحكم في سائر الموارد، فإن كانت القضايا من قبيل «الماء المتغيّر نجس» بأن أخذ التغيّر قيداً في الموضوع، يزول الحكم بزوال القيد المأخوذ في الموضوع، وإن كانت من قبيل «الماء نجس إذا تغيّر»، فيستصحب الحكم بعد زوال القيد.

وعلى هذا [١] فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشكّ في غير جهة الرافع [٢] إذا كان الدليل غير لفظي [٣] لا يتميّز فيه [٤] الموضوع؛ لاحتمال [٥] مدخليّة القيد الزائل فيه.

---

[١] أي بناء على كون الميزان في تميّز قيود الموضوع هو الأدلّة.

[٢] أي فيما كان الشكّ في المقتضى.

[٣] بأن لا يكون الموضوع مذكوراً في الكتاب والسنّة، أو يكون مجملاً فيهما وثبت الموضوع بإجماع ونحوه، كما إذا ثبتت بالإجماع ـ مثلاً ـ نجاسة الماء المتغيّر، وشكّ في أنّ موضوع النجاسة هو الماء بوصف التغيّر، أو ذات الماء، وإن وصف التغيّر سبب لحدوث الحكم، فإذا زال التغيّر لم يجرِ استصحاب النجاسة؛ لعدم العلم ببقاء موضوعها، فتكون الاستصحابات الجارية في موارد الشكّ في المقتضي ساقطة عن الاعتبار، ويختصّ جريانها بموارد الشكّ في الرافع؛ وذلك لأنّ في موارد الشكّ في الرافع يكون بقاء الموضوع محرزاً، وإنّما يشكّ في بقاء المستصحب فيحكم ببقائه بالاستصحاب.

[٤] أي لا يتشخّص الموضوع في لسان الدليل بأنّه الماء المتغيّر، أو ذات الماء.

[٥] أي إنّما قلنا بعدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي؛ لاحتمال أن يكون القيد الزائل ـ كوصف التغيّر ـ دخيلاً في الموضوع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز بقاء الموضوع المعتبر في جريان الاستصحاب.

وملخّص الكلام: أنّه بناءً على هذا المسلك: إمّا أن يكون للدليل الدالّ على الحكم إطلاق فلا حاجة معه إلى الاستصحاب.

وإمّا أن لا يكون له إطلاق فيكون الاستصحاب مختصّاً بمورد الشكّ في الرافع.

الثالث [١]: أن يرجع في ذلك [٢] إلى العرف، فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب [٣]، وإن [٤] كان

---

[١] أي الأمر الثالث من الأُمور التي يميّز بها القيود المأخوذة في الموضوع من غيرها.

[٢] أي في تمييز القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، فيكون المرجع في تعيين بقاء الموضوع وعدمه عند زوال بعض قيود الموضوع هو العرف.

[٣] إذا ثبتت نجاسة الماء المتغيّر شرعاً، فمع زوال التغيّر إن حكم العرف بأنّ هذا الماء، أعني ما زال تغيّره، هو الذي كان نجساً في السابق يحكم بجريان الاستصحاب فيه، وإلّا فلا.

[٤] كلمة «ان» وصليّة.

ملخّصه: أنّه إذا حكم العرف ببقاء الموضوع جرى الاستصحاب فيه، وإن لم يكن الموضوع باقياً عند العقل، أو بحسب الأدلّة الشرعيّة. مثال الأوّل كالإنسان بعد الموت، فإنّ العرف يراه إنساناً بعد الموت، كما يراه إنساناً قبل الموت، فمورد الطهارة عنده هو الإنسان الذي هو مورد للنجاسة بعد الموت، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت، وإن كان الموضوع للطهارة غير الموضوع للنجاسة، بالنظر إلى الدقّة العقليّة، فلا يصدق البقاء والارتفاع بالدقّة العقليّة، بل انتهى أمد الطهارة بالموت وحدثت النجاسة فيه. ومثال الثاني كجواز التقليد، فإنّ العرف يجعلون الموضوع فيه الأعمّ من الحيّ والميّت، وإن كان بالنظر إلى الدليل الشرعي الموضوع فيه المجتهد الحيّ.

وملخّص الكلام: أنّه في كلّ مورد لا يحكم العرف باتّحاد القضيّتين وبقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب فيه وإن كان الموضوع باقياً بالنظر إلى الدقّة العقليّة أو الأدلّة الشرعيّة، كما في بعض مراتب استحالة المتنجّسات، كما إذا

المشار إليه[١] لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلّة كونه[٢] موضوعاً، بل علم عدمه[٣]، مثلاً[٤]: قد ثبت بالأدلّة أنّ الإنسان طاهر، والكلب نجس، فإذا ماتا حكم العرف بارتفاع طهارة الأوّل[٥]

صار الخشب النجس دخاناً، فإنّ الدخان وإن كان جسماً أيضاً بالدقّة العقليّة، إلّا أنّ العرف لا يراه جسماً بعد استحالة الخشب إليه.

[١] بقوله: إنّ هذا كان كذا.

[٢] نائب فاعل لقوله: «لا يعلم»، أي وإن لا يعلم بالدقّة العقليّة أو بالنظر إلى الأدلّة الشرعيّة كون المشار إليه موضوعاً، بل علم عدم كونه موضوعاً، إلّا أنّ الاستصحاب يجري فيه بعد أن يراه العرف موضوعاً، فإنّ استصحاب بقاء النجاسة يجري في الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره؛ لأنّ العرف يرى أنّ هذا الماء بعينه كان نجساً سابقاً، وإن كان الموضوع منتفياً بالدقّة العقليّة بزوال التغيّر، وكذا بالنظر إلى الأدلّة الشرعيّة؛ إذ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الماء بوصف التغيّر، لا ذات الماء كي يكون باقياً بعد زوال التغيّر، إلّا أنّه بعد كون المعيار في بقاء الموضوع نظر العرف، وهو باقٍ في نظرهم فيجري الاستصحاب فيه.

[٣] أي بل علم عدم كون المشار إليه موضوعاً بحسب الدقّة العقليّة أو بلحاظ الأدلّة.

[٤] هذا مثال لمورد يكون الموضوع باقياً بحسب الفهم العرفي، ولم يكن باقياً بحسب الدقّة العقليّة.

[٥] وهو الإنسان؛ لأنّ العرف يرى الإنسان هذا الموجود الخارجي، حيّاً كان أو ميّتاً، فيحكم بارتفاع الطهارة بطروّ الموت. والحال أنّه لا يصدق الارتفاع بحسب التدقيق؛ إذ صدق ارتفاع المحمول فرع بقاء الموضوع، وقد ارتفع

وبقاء نجاسة الثاني [١] مع عدم صدق الارتفاع والبقاء هنا بحسب التدقيق فيهما؛ لأنّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين [٢] وقد ارتفعت الحيوانيّة [٣]، فلا معنى لصدق ارتفاع الأوّل [٤] وبقاء الثاني [٥] بعد صيرورته [٦] جماداً.

موضوع الطهارة، وهو عنوان الحيوان الناطق بالموت فمع انتفائه انتفت الطهارة وحدثت النجاسة لموضوع جديد. والحاصل: أنّ العرف بعد اطّلاعهم بالأدلّة الشرعيّة على نجاسة الميتة من الإنسان والكلب حكموا بارتفاع طهارة الإنسان وبقاء نجاسة الكلب، فإنّ حكمهم بارتفاع طهارة الأوّل وبقاء نجاسة الثاني دليل على كون موضوع الطهارة والنجاسة عندهم أعمّ ممّا كان حيواناً وجماداً، وإلّا فلا يصدق الارتفاع والبقاء.

[١] وهو الكلب.

[٢] أي الطهارة محمولة على الحيوان الناطق، والنجاسة على الكلب.

[٣] بسبب الموت؛ لأنّ الإنسان والكلب لا يصدقان على الميّت بالدقّة العقليّة لكونه جماداً في نظر العقل.

[٤] أي الطهارة.

[٥] أي النجاسة.

[٦] أي بعد صيرورة الحيوان جماداً بالموت؛ فإنّ ارتفاع المحمول وهي الطهارة في مورد الإنسان الميّت إنّما يصدق مع بقاء الموضوع، أي الحيوانيّة، والمفروض أنّه قد ارتفع بالموت وصار الحيوان جماداً، وكذا بقاء المحمول إنّما يصدق فيما إذا بقي الموضوع، وأمّا مع ارتفاعه ـ كما هو المفروض ـ فلا يقال ببقاء نجاسته، بل هي حكم حادث مثل الحكم الزائل عرض على موضوع حادث.

ونحوه [١] حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجيّة بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدّم حكم العرف ببقاء كرّيّة ما كان كرّاً سابقاً [٢]، ووجوب [٣] الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها، واستصحاب [٤] السواد فيما علم زوال مرتبة معيّنة منه، ويشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف،

---

[١] أي نحو مثال الإنسان والكلب حكم العرف...، فكما يحكم العرف بكون الموضوع فيهما أعمّ من الحيّ والميّت كذلك يحكم بكون الموضوع في الزوجيّة أعمّ من الحيّ والميّت، ولذا يجوز للزوج النظر إلى الزوجة ولمسها وإن كان بالنظر إلى الدقّة، والدليل الشرعي الموضوع فيهما الزوجة وهي غير صادقة على من خرج عنه الروح قطعاً.

والحاصل: أنّ الموضوع للزوجيّة في نظر العرف هذا الموجود الخارجي، سواء كان حيّاً أو ميّتاً، فإذا شكّ في بقاء الزوجيّة بعد الموت يجري الاستصحاب في نظر العرف؛ لكون الموضوع باقياً عندهم.

[٢] مع أنّ موضوع الكرّيّة سابقاً يغايره لاحقاً بحسب الدقّة العقليّة؛ إذ المفروض أنّه أخذ منه مقدار يشكّ معه في صدق الكرّيّة على الماء الخارجي.

[٣] أي قد تقدّم حكم العرف ببقاء وجوب الأجزاء السابقة للأجزاء الباقية، مع أنّ الأجزاء الباقية تغاير الأجزاء السابقة، فإنّها قبل تعذّر بعضها كانت كلّ الأجزاء وبعد تعذّر بعض الأجزاء صارت بعضها.

[٤] أي قد تقدّم حكم العرف باستصحاب السواد فيما إذا شكّ في تبدّله إلى سواد خفيف أو بياض، مع أنّ اللون الموجود مغاير لما كان متيقّناً سابقاً بالدقّة العقليّة، لكنّ العرف يراهما شيئاً واحداً ويجرون الاستصحاب فيه.

قال رحمت الله: الكلام في الرجوع إلى العرف في تعيين الموضوع ومسامحتهم في بعض الموارد بالحكم بالبقاء مع عدمه بالتدقيق، وحكمهم

إلى غير ذلك [١]. وبهذا الوجه [٢] يصحّ للفاضلين ﷺ ـ في المعتبر والمنتهى [٣] ـ الاستدلال [٤] على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة [٥]: بأنّ [٦] النجاسة قائمة بالأشياء النجسة [٧] لا بأوصاف

بوجوب الأجزاء الواجبة سابقاً ليس من جهة مسامحتهم في موضوع الوجوب، فإنّه باقٍ بحاله لم يتغيّر، لكنّهم سامحوا في نفس المستصحب، حيث حكموا بأنّه الوجوب السابق، مع أنّ الوجوب السابق للأجزاء الباقية غيري وبعد التعذّر نفسي، فسامحوا بعدم الفرق بين الغيري والنفسي، وكذا الحال في استصحاب السواد، فإنّ المسامحة في نفس المستصحب لا في موضوعه تسامح المصنّف عن محلّ البحث نبّهناك كي لا تتحيّر في أنّ الموضوع المتسامح فيه ما هو.

[١] من الموارد التي يكون الموضوع باقياً بحسب النظر العرفي وإن لم يكن باقياً بحسب الدقّي العقلي، كاستصحاب الزمان أو الزماني المتصرّم الوجود، فلاحظ.

[٢] الذي ذكرناه من أنّ الميزان في تعيين قيود الموضوع وبقائه هو العرف.

[٣] أي المحقّق في المعتبر، والعلّامة في المنتهى.

[٤] فاعل لقوله: «يصحّ».

[٥] كما إذا صارت العذرة تراباً. والمراد بالاستحالة هو تبدّل الحقيقة والماهيّة الموجب لتبدّل الصورة النوعيّة إلى صورة نوعيّة أُخرى، بحيث يوجب تبدّل الاسم تبدّل الحقيقة، كصيرورة العذرة تراباً أو دخاناً.

[٦] متعلّق بقوله: «الاستدلال»، أي يصحّ الاستدلال.

[٧] أي معروض النجاسة هي نفس الأعيان النجسة وذواتها لا الذوات باعتبار عناوينها وأوصافها الزائلة بالاستحالة. ومن المعلوم أنّ ذوات الأجسام

الأجزاء، فلا تزول [١] بتغيّر أوصاف محلّها، وتلك الأجزاء [٢] باقية، فلا ترتفع النجاسة [٣] لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها [٤]، انتهى كلام المعتبر.

لا ترتفع بارتفاع الأوصاف القائمة بها.

ولا يخفى: أنّ دعوى الفاضلين ـ قيام النجاسة بذات الأعيان النجسة لا بها مع أوصافها العارضة لها ـ مبنيّة على دعوى فهم العرف أنّ موضوع النجاسة أعمّ من واجد الوصف والفاقد له، وإن كان الموضوع في ظاهر الأدلّة هو الموصوف مع وصفه والعناوين المذكورة فيها.

[١] أي لا تزول النجاسة بزوال أوصاف محلّ النجاسة والعناوين المأخوذه في الأدلّة، كزوال تغيّر الماء.

[٢] والمراد بالأجزاء هي الأعيان، أي لا تزول النجاسة بزوال أوصاف الماء، مع كون الأعيان باقية؛ إذ المفروض أنّ النجاسة قائمة بذات الأعيان، كالماء لا الذات مع وصف التغيّر، كالماء المتغيّر.

إن شئت فقل: إنّ النجاسة قائمة بالأجسام لا بالعناوين.

[٣] بسبب زوال التغيّر.

[٤] أي إنّما قلنا بعدم ارتفاع النجاسة؛ لأنّ المقتضي لارتفاع النجاسة منتفٍ، ولا وجه لارتفاع النجاسة، مع كون موضوعها باقياً وهي ذات الأعيان.

لا يخفى عليك أنّه اختلفت كلماتهم في باب الاستحالة بأنّها من المطهّرات مطلقاً، أو ليست منها مطلقاً، أو يفصل بين استحالة الأعيان النجسة والمتنجّسة، فهي على الأوّل من المطهّرات دون الثاني، فعن الأكثر المصير إلى الأوّل من حيث تبعيّة النجاسة للعنوان الذي تعلّق به الحكم في الشريعة، فبعد انتفاء الموضوع لا تشملها أدلّة النجاسة ولا أدلّة الاستصحاب.

وعن الفاضلين المصير إلى الثاني، وهو بقاء النجاسة.

ويمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الأوّل: ما عرفت. وملخّصه: أنّ موضوع النجاسة ذات الأعيان، وهي لا ترتفع بارتفاع الأوصاف، فإنّ ذات الماء ينجس بإصابة النجس، سواء تغيّر أم لا.

إن شئت فقل: إنّ موضوع النجاسة عند العرف أعمّ من الماء المتغيّر. إذن فزوال التغيّر لا يوجب زوال نجاسة الماء.

الثاني: ما ذكره فخر الدين في الإيضاح: أن بعد زوال التغيّر يشكّ في بقاء النجاسة فيستصحب بقاؤها.

والفرق بينهما أنّ الأوّل مبني على عدم مدخليّة الأوصاف في عروض النجاسة أصلاً، فلا يكون مورداً للأصل.

والثاني مبنيّ على كون الموضوع أعمّ من الواجد للوصف والفاقد له، وكون الوصف علّة لحدوث النجاسة، فمع الشكّ في كون العلّة المحدثة مبقية صحّ استصحاب النجاسة.

وبعبارة واضحة: أنّه بناءً على كون موضوع النجاسة ذات الأجسام فيتمسّك بإطلاق قوله: «كلّ جسم يتنجّس بملاقاته للنجاسة»، فلا يشكّ في نجاستها كي تستصحب، وأمّا بناءً على أنّ الموضوع لها اعمّ من الواجد والفاقد، واحتمل كون التغيّر علّة مبقية لها، فيشكّ في طهارتها بعد زوال التغيّر، فيستصحب النجاسة بعد زوال التغيّر.

الثالث: أنّ الحكم وإن تعلّق في أدلّة الشريعة بالعناوين التي زالت بعد الاستحالة، كالكلب والخنزير والعذرة، إلّا أنّ الأسماء والعناوين المذكورة في الأدلّة إنّما هي معرّفات لما هي موضوعات للنجاسة، وهي ذوات الأشياء، لا أنّها موضوعات لها كي تنتفي النجاسة بانتفائها.

واحتجّ فخر الدين للنجاسة: بأصالة بقائها [١]، وبأنّ [٢] الاسم أمارة ومعرّف، فلا يزول الحكم بزواله [٣]، انتهى.

وهذه الكلمات [٤] وإن كانت محلّ الإيراد؛ لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة [٥] بجسم [٦] الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظهور عدمه [٧]؛ لأنّ ظاهر الأدلّة تبعيّة الأحكام للأسماء، كما اعترف به [٨] المنتهى في استحالة [٩] الأعيان النجسة، إلّا أنّها [١٠] شاهدة على

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «احتجّ»، أي احتجّ باستصحاب بقاء النجاسة.

[٢] عطف على قوله: «بأصالة»، وهذا هو الدليل الثالث.

[٣] أي بزوال الاسم، أي بعد كون الاسم معرّفاً للموضوع لا يزول الحكم بزواله؛ إذ الحكم يزول بزوال موضوعه لا بزوال ما هو معرّف لموضوعه.

[٤] المستدلّ بها لإثبات النجاسة.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «حكم».

[٦] الجار متعلّق بقوله: «قيام»، أي لم يثبت أنّ حكم الشارع بالنجاسة قام بجسم الكلب.

[٧] أي بل ظاهر الأدلّة عدم قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب، بل هو قائم بعنوانه، فإنّ أخذ عنوان في موضوع دليل، ظاهر في أنّه موضوع الحكم لا ذاته.

[٨] أي بأنّ ظاهر الأدلّة تبعيّة الأحكام للعناوين والأسماء المأخوذة فيها، فإنّها تنتفي بانتفاء الأسماء.

[٩] أي في مسألة استحالة الأعيان النجسة.

[١٠] أي الكلمات المذكورة شاهدة على إمكان أن يكون الموضوع ذوات الأشياء المشتركة بين واجد الوصف العنواني، كعنوان الحيّ وفاقده، كالميّت.

إمكان موضوعيّة الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت [١]، حيث أنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسة أُخرى حاصلة بالموت [٢]، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان [٣]، إلى غير ذلك ممّا [٤] يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد. ثمّ إنّ بعض المتأخّرين [٥] فرّق بين استحالة نجس العين والمتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل [٦]

---

[١] أي ذكرنا في المسألة المذكورة أنّه يمكن أن يكون موضوع النجاسة عرفاً الذات المشتركة بين واجد الوصف وفاقده.

[٢] بل يحكمون ببقاء النجاسة الأوّلية مع أنّها تزول بزوال موضوعها بالدقّة العقليّة؛ إذ العقل يرى الميتة موضوعاً آخر مغايراً للحيوان الحيّ.

[٣] والحال أنّه ليس بارتفاع بالدقّة العقليّة، بل هو من باب ارتفاع الموضوع؛ إذ الموضوع للطهارة هو الحيوان الناطق، فإنّه انتفى بالموت وارتفعت الطهارة من باب ارتفاع الإنسان، والموجود خارجاً لا يصدق عليه إنسان، فإنّه موضوع جديد لعروض النجاسة.

[٤] أي من الموارد التي يفهم العرف الموضوع أعمّ من الواجد للوصف العنواني والفاقد له، كما في جواز التقليد، وحلّيّة النظر إلى الزوجة، ونجاسة الخنزير، حيث أنّ العرف يجعلون الموضوع فيها الأعمّ من الحيّ والميّت.

[٥] كالمحقّق السبزواري، والفاضل الهندي. هذا إشارة إلى القول الثالث الذي هو التفصيل بين النجس والمتنجّس.

[٦] وهو نجس العين، فإنّه يطهر بالاستحالة؛ لأنّ النجاسة في الأدلّة معلّقة على الوصف العنواني، وظاهرها أنّ الوصف العنواني هو الموضوع للنجاسة، فهي تنتفي بانتفاء موضوعها.

لزوال [١] الموضوع، دون الثاني [٢]؛ لأنّ موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل [٣] ـ أعني الخشب مثلاً ـ وإنّما هو [٤] الجسم ولم يزل [٥] بالاستحالة. وهو [٦] حسن في بادئ الرأي، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه [٧]؛ إذ لم يعلم [٨] أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة على الصورة الجنسيّة وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلّا أنّه لا يخفى على المتأمّل أنّ التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث

---

[١] أي إنّما حكم بطهارة نجس العين إذا صار ملحاً؛ لأنّ موضوع النجاسة قد زال، فإنّ الموجود الخارجي بعد الاستحالة لا يسمّى كلباً، بل هو ملح، فتكون النجاسة منتفية بانتفاء الموضوع.

[٢] وهو المتنجّس، فإنّه لا يكون طاهراً بالاستحالة.

[٣] وهو الذي عرض عليه الاستحالة، كالخشب الذي صار رماداً.

[٤] أي موضوع النجاسة هو الجسم، حيث أجمعوا على أنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو متنجّس وقد ذكرنا في الفقه أنّ هذا مضمون رواية قد غفل عنها القوم.

[٥] من باب زال يزول أي لم يزل الجسم، ولا يخرج عن الجسميّة بسبب الاستحالة.

[٦] أي الفرق بين استحالة النجس والمتنجّس.

[٧] أي خلاف الفرق.

[٨] أي لم يقم برهان على كون المعروض للنجاسة في المتنجّسات هو الجسم من حيث أنّه جسم من غير أن يكون للعنوان المستحيل، كعنوان الخشب مدخل فيه، وقد عرفت وجود البرهان عليه.

سببيّة الملاقاة [١] للتنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسميّة [٢]، وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص [٣] الجسم، فلا ينافي ثبوته [٤] لكلّ واحد منها من حيث نوعه [٥] أو صنفه المتقوّم [٦] به

---

[١] أي التعبير بالجسم في قولهم: «كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس» لا يكون دليلاً على أنّ موضوع النجاسة هو عنوان الجسم من حيث هو، بل هو في مقام بيان قابليّة كلّ جسم للانفعال بالملاقاة.

إن شئت فقل: إنّ المستفاد من قوله: «إنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس»، أنّ ملاقاة النجس سبب لانفعال كلّ جسم.

[٢] أي لا دلالة فيه على أنّ مناط الحكم بالنجاسة هو عنوان أنّه جسم من دون دخالة الوصف العنواني ـ كعنوان الخشب والبدن ـ فيه.

[٣] أي لأفراده لا لطبيعته حيثما وجدت، ولو مع انتفاء الوصف العنواني.

وبعبارة أُخرى: الحكم ثابت لكلّ شخص من أشخاص الأنواع الداخلة تحت الجسم باعتبار نوعه لا جنسه، فالحكم ثابت لكلّ شخص يكون عنوانه نوعه أو صنفه، فكأنّه قيل: «كلّ خشب أو حجر أو مدر أو غير ذلك إذا لاقى النجس فهو نجس»، وعنوان «كلّ جسم» عبارة جامعة لهذه الأنواع، عبّر به عنها للاختصار.

[٤] أي ثبوت الحكم لكلّ واحد من أشخاص الجسم لا من حيث أنّه جسم، بل من حيث أنّه فرد لنوعه أو صنفه، فيكون الجسم نجساً باعتبار أنّه فرد من الخشب.

[٥] الضمير في «نوعه» و«صنفه» راجع إلى قوله: «لكلّ واحد منها».

[٦] صفة لقوله: «من حيث نوعه أو صنفه».

عند [١] الملاقاة، فقولهم: «كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان [٢] حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوّم [٣] به، كما إذا قال [٤] القائل: «إنّ كلّ جسم له خاصيّة وتأثير» مع كون الخواصّ والتأثيرات من عوارض الأنواع [٥].

---

[١] متعلّق بقوله: «ثبوت»، أي لا ينافي ثبوت الحكم لأشخاص الجسم ثبوته لكلّ واحد من الأشخاص عند الملاقاة من حيث نوعه أو صنفه الذي يقوم الحكم به.

[٢] أي لبيان أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى (بالفتح).

[٣] أي تتقوّم النجاسة بالمحلّ، أي لا تعرض في قولهم: «كلّ جسم لاقى نجساً...»، لمحلّ النجاسة هل هو الجسم بما هو جسم المسمّى بالصورة الجنسيّة، أو الجسم باعتبار أنّه خشب المسمّى بالصورة النوعيّة، فكما يحتمل أن تثبت النجاسة له من حيث أنّه جسم كذلك يحتمل أن تثبت النجاسة له باعتبار وصفه النوعي، كالمايعيّة، أو الصنفي، كالمائيّة. فلا دلالة في الجملة المذكورة على أنّ الموضوع للمتنجّسات نفس الجسم كي يحكم ببقاء نجاسته بعد الاستحالة.

[٤] هذا شاهد لما ذكره من أنّ ثبوت الحكم للأشخاص لا ينافي أن يكون بلحاظ وصفها النوعي أو الصنفي.

[٥] إذ لو كانت التأثيرات من خواصّ الجسم بما هو جسم للزم أن يكون التأثيرات راجعة إلى أمر واحد. والحال أنّ كلّ نوع من أنواع الجسم له تأثير خاصّ يغاير التأثير الموجود في نوع آخر من الجسم، فهذا ممّا يشهد بأنّ التأثيرات من عوارض الأنواع، ومع ذلك كلّه يحمل التأثير على الجسم، وليس ذلك إلّا من باب أنّ الحكم ثبت لأشخاص الجسم، وثبوت الحكم لأشخاصه لا ينافي أن

وإن أبيت [١] إلّا عن ظهور معقد الإجماع في تقوّم النجاسة بالجسم، فنقول: لا شكّ أنّ مستند هذا العموم [٢] هي الأدلّة الخاصّة الواردة في الأشخاص [٣]

يكون باعتبار نوعها.

[١] هذا جواب ثان عن القائل بالتفصيل. وملخّصه: أنّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه وسلّمنا أنّ المستفاد من ظاهر الدليل الذي هو معقد الإجماع أنّ النجاسة متقوّمة بالجسم بما هو جسم، إلّا أنّ الظاهر المذكور لا يعتمد عليه بعد العلم بمستند حكمهم، أي بعد العلم بمستند حكمهم في نجاسة كلّ جسم بالملاقاة لا يعتمد على حكمهم الظاهر في كون النجاسة عارضة على الجسم، بل لا بدّ من الرجوع إلى ظهور مستند حكمهم، ومن المعلوم أنّ المستند في هذه الكلّيّة في كلماتهم ليس إلّا ما ورد في الموارد الخاصّة، كالثوب والبدن والماء، ومن الظاهر أنّ استنباط الكلّية المذكورة منه لا يمكن إلّا باعتبار سببيّة الملاقاة للنجاسة لكلّ جسم، أي يستفاد منها أنّ الملاقاة للنجاسة سبب لنجاسة كلّ جسم يلاقيها ولا يستفاد منها محلّ النجاسة، بأنّه جسم بما هو أو باعتبار نوعه وصنفه، فإنّه لا يمكن استفادته من ذلك؛ إذ كما يحتمل كونه الصورة الجسميّة الباقية بعد ارتفاع الصورة النوعيّة، كذلك يحتمل أن يكون هي الصورة النوعيّة المرتفعة بالاستحالة قطعاً، فإذن لا يمكن الجزم بأنّ معروض النجاسة في المتنجّسات هو الجسم.

[٢] وهو قولهم: «إنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس مع رطوبة أحدهما».

[٣] أي في الموارد الخاصّة.

وملخّصه: أنّ قولهم: «إنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس»، ليس برواية، بل هو مصطاد من الروايات الواردة في موارد خاصّة كقوله: «الماء يتنجّس

الخاصّة ـ مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك [١] ـ فاستنباط القضيّة الكلّية المذكورة منها [٢] ليس إلّا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا ما يتقوّم به [٣]، وإلّا [٤] فاللازم إناطة النجاسة في كلّ مورد بالعنوان المذكور في دليله.

بملاقاة النجس» و «البدن يتنجّس بملاقاته للنجس» و «الثوب يتنجّس بملاقاته للنجس»، وغيرها، فيستنبط من الأدلّة الواردة في هذه الموارد أنّ كلّ جسم لاقى نجساً فهو متنجّس.

وإن شئت فقل: إنّ المستفاد منها كلّيّة سببيّة الملاقاة للنجاسة، ولا يستفاد منها كلّيّة أنّ الموضوع للنجاسة في الشريعة عنوان الجسم بما هو جسم.

[١] من الأدلّة الخاصّة الواردة في الموارد الخاصّة، كقولهم: «الدهن يتنجّس بملاقاته للنجس»، فيستنبط من هذه الأدلّة الخاصّة عموم تنجّس الجسم بالملاقاة.

[٢] أي استنباط أنّ كلّ جسم ينجس بالملاقاة من الأدلّة الخاصّة ليس إلّا من حيث أنّ الملاقاة سبب لحدوث النجاسة، وأنّ كلّ جسم ينجس بالملاقاة.

[٣] أي لا يستنبط من الأدلّة الخاصّة أنّ الذي يتقوّم به النجاسة ويكون موضوعاً لها هي الصورة الجسميّة أو الصورة النوعيّة من الثوب والبدن والماء.

[٤] أي إن لم يكن استنباط القضيّة الكلّيّة من حيث دلالتها على سببيّة الملاقاة للنجاسة، بل كان من حيث دلالتها على تعيين معروض الحكم بأنّه الجسم أو الصور النوعيّة لكان اللازم أن لا يناط النجاسة في معقد الإجماع الجسم، بأن لا يكون معقد الإجماع كلّ جسم ينجس بالملاقاة، بل لا بدّ أن يكون كلّ ملاق للنجس ينجس بعنوانه الخاصّ، كالثوب والبدن والماء؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة أنّ النجاسة منوطة بالعناوين الخاصّة، وفي القاعدة الكلّيّة

ودعوى: أنّ ثبوت الحكم لكلّ عنوان خاصّ من حيث [١] كونه جسماً ليست بأوْلى [٢]

تكون النجاسة منوطة بعنوان الجسم، فهذا دليل على أنّ المراد بالقاعدة بيان أنّ الملاقاة سبب لنجاسة كلّ جسم، وليس المراد بها بيان موضوع النجاسة.

[١] خبر لقوله: «إنّ ثبوت الحكم».

[٢] خبر لقوله: «ودعوى».

وملخّص هذه الدعوى هو أنّ الموضوع في الأدلّة الخاصّة ليست العناوين المأخوذة فيها فليس المقصود من قوله عليه السلام: «الثوب يتنجّس بالملاقاة» أنّ الثوب بما هو ثوب يتنجّس، بل المقصود أنّه يتنجّس من حيث كونه جسماً، وهكذا سائر الموارد.

إذن فيستفاد من الأدلّة الخاصّة أنّ ما يقوم به النجاسة هي الصورة الجسميّة لا الصورة النوعيّة.

وملخّص الجواب: أنّ الدعوى المذكورة ليست أوْلى من الدعوى المتقدّمة، وهو أن يقال: إنّ مقصودهم من قولهم: «كلّ جسم يتنجّس بالملاقاة» ليس لبيان أنّ معروض النجاسة هي الصور الجسميّة، بل هو لبيان عموم الحكم بأنّ الملاقاة سبب لنجاسة كلّ جسم ملاقى بالنجس.

والحاصل: كما يمكن التصرّف في الأدلّة الخاصّة بأن يقال: إنّ المستفاد منها ليست نجاسة الثوب بما هو ثوب، بل بما هو جسم، كذلك يمكن التصرّف في عموم الحكم الذي هو معقد الاجماع المستفاد من هذه الأدلّة الخاصّة، وهو قوله: «كلّ جسم ينجس بالملاقاة»، بأن يقال: إنّ مراده بيان عموم الحكم لا بيان أنّ الجسم بما هو معروض للحكم، وليس أحد التصرّفين أوْلى من الآخر، وحيث أنّه لا دليل على أحدهما فلا يمكن

من دعوى كون التعبير بالجسم في القضيّة [١] العامّة من حيث [٢] عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا [٣] من حيث تقوّم النجاسة بالجسم.

نعم [٤]، الفرق بين المتنجّس والنجس أنّ الموضوع [٥] في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المتنجّس [٦] محتمل البقاء. لكنّ هذا

التصرّف لا في القضيّة العامّة ولا في الأدلّة الخاصّة.

[١] وهو قوله: «كلّ جسم ينجس بالملاقاة».

[٢] خبر لقوله: «كون التعبير».

[٣] أي التعبير بالجسم في قوله: «كلّ جسم ينجس بالملاقاة» لا يكون لأجل تقوّم النجاسة بالجسم، بل إنّما هو لبيان عموم الحكم بأنّ كلّ جسم ينجس بالملاقاة.

[٤] هذا استدراك عمّا ذكره من عدم الفرق بين استحالة الأعيان النجسة والمتنجّسة.

[٥] أي موضوع حكم النجاسة في النجس معلوم الانتفاء عند الاستحالة بحسب ظاهر دليل النجاسة، حيث يكون الظاهر منه أنّ الموضوع العنوان، كالخشب مثلاً، فإنّ النجاسة تقوم به حدوثاً وبقاءً، فإذا انتفى العنوان بالاستحالة وصار الخشب رماداً تنتفي النجاسة بانتفاء موضوعها.

[٦] أي موضوع النجاسة في المتنجّس بحسب ظاهر الدليل محتمل البقاء؛ إذ الدليل على نجاسة المتنجّس بالملاقاة هو عموم الحكم، أي كلّ جسم ينجس بالملاقاة، والدليل عليه هو الإجماع، وحيث أنّه دليل لبّي لا لسان له، فيحتمل أن يكون ذكر الجسم لبيان موضوع النجاسة، ويحتمل أن يكون لبيان عموم الحكم، أي أنّ الملاقاة سبب لتنجّس كلّ جسم، ومعه يكون الموضوع محتمل البقاء؛ إذ على تقدير كونه جسماً فهو باقٍ، وعلى تقدير

المقدار لا يوجب الفرق [١] بعد ما تبيّن أنّ العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب [٢].

أرأيت أنّه لو حكم [٣] على الحنطة أو العنب بالحلّيّة أو الحرمة، أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمّل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق

كونه صورة نوعيّة فهو منتف، فحيث يحتمل أن يكون الموضوع هي الصورة الجسميّة فيحتمل بقاء الموضوع.

[١] في جريان الاستصحاب فى المتنجّس بعد الاستحالة، أي هذا المقدار من الفرق بين النجس والمتنجّس لا يوجب جريان الاستصحاب في المتنجّس دون النجس بعد البناء على لزوم إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بطريق القطع.

[٢] فإنّهم لا يرون الفرق بين النجس والمتنجّس، ففي بعض صور الاستحالة يحكمون ببقاء ما هو موضوع للحكم، من غير فرق بين المقامين، مع احتمالهم لمدخليّة بعض الأوصاف والقيود، إلّا أنّ بناءهم على عدم مدخليّة الحالة المتبدّلة والأوصاف الزائلة بالمسامحة وفي بعض المراتب يحكمون بارتفاع الموضوع في الزمان الثاني بطريق القطع، من غير فرق بين المقامين، وفي بعض المراتب يشكّون في بقاء الموضوع في النجس والمتنجّس.

[٣] أي لو حكم الشارع بحلّيّة الحنطة أو حرمة ماء العنب إذا غلى لا يتأمّل العرف في إجراء الحلّيّة على الدقيق، والحرمة على الزبيب، فإنّ كلّ حكم فرض للحنطة والعنب يجري بعد صيرورتهما دقيقاً وزبيباً بالاستصحاب، فلا يعتنون باحتمال الخلاف، بل يمكن أن يقال: إنّه لا حاجة إلى الاستصحاب بعد كون الموضوع عندهم هو الأعمّ من المستحال والمستحال إليه.

والزبيب ؟ كما [١] لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم [٢]، خصوصاً إذا اطّلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة [٣]. كما أنّ العلماء لم يفرّقوا أيضاً في الاستحالة بين النجس والمتنجّس [٤]، كما لا يخفى على المتتبّع، بل جعل بعضهم [٥] الاستحالة مطهّرة للمتنجّس بالأولويّة القطعيّة، حتّى تمسّك [٦] بها في المقام من لا يقول بحجّية مطلق الظنّ. وممّا ذكرنا [٧] يظهر وجه

---

[١] أي لا يتأمّلون في جريان الاستصحاب في ما إذا صارت الحنطة دقيقاً والعنب زبيباً، كما لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب فيما إذا صار الخشب دخاناً.

[٢] كما إذا شرب الغنم ماء متنجّساً فصار بولاً، فإنّ استصحاب النجاسة لا يجري عند العرف؛ لأنّهم لا يتأمّلون في كون البول عندهم موضوعاً مغايراً للماء المتنجّس.

[٣] فيفهمون منه أنّ الاستحالة مزيلة لموضوع المتنجّس بالأولويّة.

[٤] فإنّ كلّ من قال: «بأنّ الاستحالة مطهّرة»، قال بها في النجس والمتنجّس، ومن لم يقل بها في المتنجّس لم يقل بها في النجس أيضاً.

[٥] هذا محكيّ عن صاحب المعالم، فإنّه قال: «إنّ الاستحالة إذا كانت مطهّرة للنجس فهي مطهّرة للمتنجّس بالأولويّة القطعيّة.

[٦] أي حتّى تمسّك بالأولويّة، مثل صاحب المعالم، الذي هو من أهل الظنون الخاصّة، فهذا شاهد على كون الأولويّة قطعيّة لا ظنّيّة؛ إذ المفروض أنّ الأولويّة ليست من الظنون الخاصّة، والظنون المطلقة ليست بحجّة عنده، فيتعيّن أنّ الأولويّة المذكورة أولويّة قطعيّة.

[٧] من أنّ العرف قد يفهم كون الموضوع هو الجامع المشترك بين الواجد للوصف

النظر فيما ذكره جماعة ـ تبعاً للفاضل الهندي ﷺ ـ: من أنّ الحكم في المتنجّسات ليس دائراً مدار الاسم حتّى يطهر بالاستحالة [١]، فالتحقيق [٢]: أنّ مراتب تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة [٣]، بل الأحكام

والفاقد له، بحيث لا يحتاج في إسراء الحكم إلى الفاقد إلى الاستصحاب، كإجراء نجاسة الحنطة إلى الدقيق، فإنّهم يحكمون بإسراء نجاسة الحنطة إلى الدقيق بلا حاجة فيه إلى الاستصحاب، وقد يحتاج إلى الاستصحاب في إسراء الحكم كما في إسراء حرمة ماء العنب عند غليانه إلى ماء الزبيب عند غليانه، وقد يفهم كون الموضوع هو الجسم المقيّد بالصورة النوعيّة، بحيث لا يمكن إسراء الحكم إلى الفاقد ولو بالاستصحاب، كالنجاسة العارضة على الكلب؛ فإنّهم لا يسرون النجاسة إليه بعد كونه ملحاً بالاستحالة.

[١] المناسب «حتّى تطهر»؛ لرجوع الضمير إلى المتنجّسات، أي الحكم في المتنجّسات لا يدور مدار الاسم، بل هو دائر مدار الأجسام، فإنّها تكون متنجّسة حتّى بعد الاستحالة. وجه النظر هو ما عرفت من أنّ العرف لا يرى فرقاً بين النجس والمتنجّس، وأنّ مراتب الاستحالة مختلفة في نظرهم، ففي بعض المراتب يحكمون ببقاء ما هو موضوع للحكم، وفي بعض مراتب لا يحكمون. والموضوع عندهم في بعض مراتب الاستحالة هي الصور الجسميّة، وفي بعض مراتبها هي الصور النوعيّة، فالمتحصّل أنّ الحكم في المتنجّسات ليس دائراً مدار الاسم دائماً في نظر العرف، بل قد يكون دائراً مداره، وقد لا يكون دائراً مداره.

[٢] هذا توضيح لوجه النظر.

[٣] أي مراتب الاستحالة مختلفة.

أيضاً مختلفة [١]، ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان [٢] من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر [٣] لا يحكمون بذلك [٤]، ويثبتون الحكم [٥] بالاستصحاب،

---

[١] أي أحكام تغيّر الصورة في الأجسام أيضاً مختلفة، فإنّ البيضة المملوكة إذا غصبها غاصب وصيّرها دجاجة، فشكّ في أنّ الدجاجة هل هي ملك للغاصب حيث حصلت بفعله جرى استصحاب ملكيّة صاحب البيضة، حيث أنّ معروض الملكيّة بنظر العرف أمر اعتباري لا يتغيّر باستحالة متعلّقه. وهذا بخلاف ما لو شكّ في أنّ الدجاجة هل هي ممّا يملك أو هي ممّا لا يملك؟ فلا يصحّ استصحاب ملكيّتها الثابتة لها حال كونها بيضة، وأنّ حكم الرطب أو العنب من الطهارة، والحليّة ـ مثلاً ـ يسري إلى التمر والزبيب بحكم العرف، بخلاف ما لو حلف أن لا يأكل الرطب أو العنب، فإنّه لا يحنث بأكل التمر والزبيب.

[٢] أي يحكم العرف بجريان دليل العنوان المستحال كالحنطة في المستحال إليه كالدقيق، فإنّ الدليل الدالّ على طهارة الحنطة يجري في الدقيق أيضاً، ويدلّ على طهارته؛ وذلك لأجل فهمهم من دليل العنوان المستحال إرادة الأعمّ من المستحال والمستحال إليه بتنقيح المناط القطعي، فإنّهم يفهمون أنّ المناط لطهارة الحنطة بعينه موجود في الدقيق أيضاً، ولذا يحكمون بطهارة الدقيق أيضاً من دون حاجة إلى الاستصحاب.

[٣] من مراتب التغيّر والاستحالة.

[٤] أي بجريان دليل العنوان في المستحال إليه بتنقيح المناط القطعي.

[٥] أي يحكمون بثبوت حكم المستحال في المستحال إليه بالاستصحاب؛ وذلك لكون الموضوع في نظرهم هو الأعمّ من واجد العنوان وفاقده، ويشكّ

وفي ثالث [١] لا يجرون الاستصحاب أيضاً [٢]، من غير فرق ـ في حكم النجاسة ـ بين النجس والمتنجّس. فمن [٣] الأوّل: ما لو حكم على الرطب والعنب بالحلّيّة أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منهما فصار تمراً أو زبيباً [٤]، مع أنّ الظاهر تغاير الاسمين [٥]؛ ولهذا [٦] لو حلف على ترك أحدهما [٧] لم يحنث بأكل الآخر. والظاهر أنّهم [٨]

في بقاء الحكم؛ لاحتمال كون العنوان علّة حدوثاً وبقاءً.

[١] أي في مورد ثالث من مراتب التغيّر والاستحالة.

[٢] أي كما لا يحكمون بجريان دليل العنوان، كذلك لا يجرون الاستصحاب أيضاً، إمّا لانتفاء الموضوع عندهم أو لتردّدهم في بقائه وانتفائه.

[٣] وهو ما يحكم العرف بجريان دليل العنوان المستحال من غير حاجة إلى الاستصحاب.

[٤] والموضوع للأحكام المذكورة عند العرف أعمّ من الرطب والتمر أو العنب والزبيب، فالدليل المثبت لحلّيّة الرطب بعينه مثبت لها للتمر أيضاً.

[٥] أي أنّ الظاهر من لفظ الرطب والتمر تغايرهما، وكذا العنب والزبيب متغايران بحسب ظاهر اللفظ، فإنّ لكلّ منهما معنى غير معنى الآخر، لكنّ العرف يفهم أنّ موضوع الأحكام أعمّ من الرطب والتمر والعنب والزبيب؛ وذلك بتنقيح المناط القطعي.

[٦] أي لأجل تغاير الاسمين.

[٧] بأن حلف على أن لا يأكل العنب في عمره، فإن حلفه لا يحنث بأكل الزبيب؛ لأنّ العنب يغاير الزبيب.

[٨] أي أنّ العرف يسرون أحكام العنوان المستحال إلى المستحال إليه من دون

لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب. ومن الثاني [١]: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس [٢]، وكذا صيرورة الخمر خلّاً، وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت [٣]. إلّا أنّ الشارع [٤] حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنصّ(١) [٥]، كما في الخمر المستحيل خلّاً. وإمّا لعموم [٦] ما دلّ على

حاجة إلى الاستصحاب مع تغاير اسمهما، فإنّ التغاير الاسمي لا يوجب تعدّد الأحكام في جميع مراتب الاستحالة، بل يحكم بإسراء حكم المستحال إلى المستحال إليه بتنقيح المناط القطعي.

[١] وهو ما يثبتون الحكم للمستحال إليه بالاستصحاب.

[٢] أي إجراء حكم بول المأكول إذا صار بول غير المأكول.

[٣] فإنّهم يحكمون ببقاء الموضوع في القضيّة المشكوكة في جميع الموارد المذكورة.

[٤] أي مقتضى الفهم العرفي، وإن كان بقاء الموضوع في هذه الموارد وجريان الاستصحاب فيها، إلّا أنّ الشارع حكم في بعض الموارد التي حكم العرف بجريان الاستصحاب فيها بارتفاع الحالة السابقة تعبّداً، وهو يمنع جريان الاستصحاب.

[٥] وقد ورد نصّ في خصوص الخمر بأنّها تطهر إذا صارت خلّاً. وملخّص كلامه: قد يدلّ دليل خاصّ على ارتفاع الحكم السابق، وقد يدلّ عليه العمومات الدالّة على حكم ما انتقل إليه.

[٦] أي الشارع حكم بارتفاع الحكم السابق؛ لعموم ما دلّ على حكم المنتقل إليه، فإنّ عموم أدلّة نجاسة الميتة يدلّ على نجاسة الحيوان بعد زهاق روحه

---

(١) الوسائل: ٢، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات.

حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه [١] إذا كان بولاً لمأكول ليس [٢] من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب [٣]، بل هو [٤] من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير مأكول [٥].

ومن الثالث [٦]: استحالة العذرة أو الدهن المتنجّس دخاناً، والمنيّ

وارتفاع الطهارة السابقة في المنتقل، كالحيوان، والمنتقل هو الحيوان، والمنتقل إليه هي الميتة، فإنّ عموم ما دلّ على نجاسة الميتة يدلّ على أنّ ما خرج عنه روحه ارتفعت طهارته وعرضت النجاسة عليه.

[١] بأن كان المستحال بول غير مأكول اللحم، فشربه مأكول اللحم، فصار بولاً له، فإنّ الحكم بطهارة المستحال إليه، وهوبول مأكول اللحم مستفاد من الدليل الدالّ على طهارة بول مأكول اللحم على إطلاقه، سواء كان سابقاً بول غير مأكول اللحم أو مائعاً آخر.

[٢] خبر لقوله: «إنّ استفادة...»، والصحيح أن يقال: ليست.

[٣] لانتفاء الموضوع بالاستحالة، ومعه لا يجري الاستصحاب.

[٤] أي استفادة طهارة المستحال إليه من الدليل الدالّ على طهارة بول المأكول مطلقاً، سواء انتقل من بول غير المأكول أم لا؟ والصحيح أن يقال: «هي».

[٥] كما أنّ الحكم بطهارة بول غير مأكول اللحم إذا انقلب إلى بول مأكول اللحم مستفاد من الدليل اللفظي، كذلك نجاسة بول غير مأكول اللحم إذا انقلب من بول مأكول اللحم مستفاد من الدليل، فإنّ الدليل الدالّ على نجاسة بول غير مأكول اللحم يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة لهذا البول الذي كان سابقاً بولاً لمأكول اللحم، ويترتّب عليه النجاسة.

[٦] وهو ما لا يجري العرف الاستصحاب في المستحال إليه، فإنّ العذرة

حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة [١] المذكورة، فالمثال غير عزيز على المتتبّع المتأمّل.

وممّا ذكرنا [٢] يظهر أنّ معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّها [٣] تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في

إذا صارت دخاناً، أو الدهن المتنجّس إذا صار دخاناً، أو المني إذا صار حيواناً، يكون موضوع المستصحب منتفياً، فمع انتفائه لا يجري استصحاب النجاسة؛ لما عرفت من اعتبار إحراز بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب.

[١] بأن نناقش في صدق الاستحالة على صيرورة الخمر خلّاً، وبالعكس. أو أن يقال: إنّ صيرورة الدهن المتنجّس دخاناً ليس من القسم الثالث، بل هو من القسم الثاني؛ إلّا أنّ المثال للاستحالة غير عزيز، كصيرورة المنيّ حيواناً، والعذرة دوداً، وغيرهما. كما لا يخفى على المتتبّع.

[٢] من أنّ العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب، وأنّ الحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً، وأنّ مراتب الاستحالة مختلفة، والمحكم فيها هو العرف، فإنّه قد يرى بقاء موضوع المستصحب بعد الاستحالة، وقد يرى عدم بقائه، وقد يشكّ في بقائه وعدم بقائه.

[٣] أي أنّ الأحكام تابعة لأسماء موضوعاتها، والمراد من الأسماء أسماء موضوعات الأحكام، وليس المراد منها مجرّد الأسماء المذكورة في لسان الدليل؛ لما سيأتي من أنّه في بعض الموارد يذكر اسم في موضوع الدليل، وليس هو موضوعاً للحكم، بل الموضوع له الجامع بينه وبين الأفراد الأُخر، كما إذا كان الماء في لسان الدليل عنوان العنب وعلم من الخارج أنّ الموضوع هو الجامع بينه وبين الزبيب، فالحكم يدور مدار الجامع الذي هو الموضوع لا العنب.

وجودها [١] وعدمها، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت [٢] كون الموضوع هو مسمّى هذا الاسم [٣]، دار الحكم مداره [٤]، فينتفي [٥] عند صيرورته زبيباً، أمّا إذا علم من العرف أو غيره [٦] أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب، أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مداره [٧] أيضاً.

---

[١] أي في وجود الأحكام. والحاصل أنّ معنى هذه القضيّة هو أنّ الحكم تابع لما علم أنّه موضوعه أو ظنّ به بالظنّ المعتبر، من غير فرق بين أن يكون مستفاداً من ظاهر القضيّة، أو لم يكن مستفاداً منه، بل استفيد من الخارج، ولمّا كان الاسم أمارة على الموضوع ومعرّفاً له، حكموا بأنّ الأحكام تدور مدار الأسماء، وإلّا فالتسمية ممّا لا يعقل أن يكون لها مدخليّة في الحكم، فالمراد من الأسماء أسماء الموضوعات بعنوان أنّ الاسم معرّف لها، لا أنّ الأسماء موضوعات للأحكام، فكلّما كان هذا الموضوع باقياً يحكم بثبوت الحكم بنفس الدليل، وإن كان بالدقّة العقليّة غير معلوم البقاء، وكلّما لم يكن هذا الموضوع باقياً لم يحكم بثبوت الحكم وإن صدق عليه الاسم بالمسامحة العرفيّة.

[٢] بإجماع أو غيره.

[٣] أي الموضوع مسمّى العنب وواقعه، وإنّما اسم العنب معرّف له وأمارة إليه.

[٤] أي مدار الموضوع الذي هو مسمّى العنب، أي العنب الخارجي.

[٥] أي ينتفي الحكم عند صيرورة الموضوع الذي هو العنب زبيباً.

[٦] كالشرع مثلاً.

[٧] أي مدار الكلّي المشترك، فينتفي الحكم بانتفاء الكلّي المشترك بأن صار الكلّي المشترك بين العنب والزبيب رماداً، وأمّا بانتفاء الزبيب أو العنب

نعم، يبقى دعوى: أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضيّة المذكورة [١] كون الموضوع هو العنوان، وتقوّم الحكم به [٢]، المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنّك عرفت: أنّ العناوين مختلفة [٣]، والأحكام أيضاً مختلفة [٤]، وقد تقدّم بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم،

لا ينتفي الحكم لعدم كون شخصهما موضوعاً كي ينتفي بانتفائه.

[١] وهو قول الشارع: «العنب حلال». وملخّص هذه الدعوى أنّ مقتضى ظاهر اللفظ في مثل قوله: «العنب حلال» كون الموضوع هو الوصف العنواني والأسماء بما هي أسماء، لا ما زعمه أهل العرف من التعميم، ولا يعدل عن الظواهر إلّا بدليل.

[٢] أي تقوّم الحكم بالعنوان مستلزم لانتفاء الحكم بانتفاء العنوان.

[٣] وحاصل الجواب: أنّه لم يثبت كون الموضوع هو العنوان في جميع الموارد، فإنّ العرف لا يرون التعميم إلّا فيما كان اللفظ ظاهراً فيه بحسب الفهم العرفي، ولا يرون التعميم في جميع العناوين، فربّ عنوان يعمّمه العرف فيجري في المستحال إليه نفس دليل العنوان، كالعنب إذا صار زبيباً، دون عنوان آخر، كالخنزير والكلب إذا استحالا وصارا ملحاً، فإنّ الظاهر أنّ العرف لا يعمّمهما بحيث يشملان الملح المستحال عنهما، وربّ حكم لعنوان يستصحب دون حكم لعنوان، كما في حكم النجاسة للخنزير، فإنّ أكثر أهل العلم استصحبوا نجاسته إذا صار ملحاً دون حيوان آخر إذا مات في المملحة وصار ملحاً.

[٤] مثل حكم الرطب أو العنب من الطهارة والحلّيّة ـ مثلاً ـ فإنّه يسري إلى التمر والزبيب بحكم العرف، بخلاف ما لو حلف أن لا يأكل أحد الأوّلين فلا يحنث بأكل أحد الأخيرين.

واختيار الفاضلين له [١].

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر [٢] من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجيّة، وإلّا [٣] فظاهر اللفظ كون القضيّة [٤] ما دام الوصف العنواني، لا تضرّنا [٥] فيما نحن بصدده [٦]؛ لأنّ المقصود مراعاة العرف في

---

[١] أي لبقاء نجاسة الخنزير إذا استحال وصار ملحاً. ولا يخفى أنّ جماعة أنكروا مطهّرية الاستحالة في الخنزير مستدلّين بأنّ معروض النجاسة هي الذوات الباقية في جميع تقادير تغيّر الصور النوعيّة، مع أنّ مقتضى ظاهر اللفظ بحسب الوضع اللغوي كون الموضوع هو الذات المعنونة بالوصف العنواني، إلّا أنّ المعيار بالفهم العرفي لا باللغة.

وذكر الآشتياني ورحمت‌الله: أنّ ما ذكره هنا بقوله: «وقد تقدّم حكاية...» لم يتقدّم منه سابقاً، كأنّ حكاية ذلك كانت مذكورة في مسوّدات المصنّف، فأسقطها عند النقل منها إلى المبيضّة، ثمّ ذهل عن إسقاط هذه العبارة.

[٢] «ما ذكر» عبارة عن الوصف العنواني، فإنّه المتفاهم من ظاهر اللفظ، واستفادة غيره من ظاهر اللفظ تحتاج إلى القرينة.

وملخّص هذه الدعوى: أنّ مقتضى الوضع اللغوي والمتفاهم العرفي هو كون موضوع الأحكام هو الوصف العنواني، وإرادة الأعمّ منه تحتاج إلى قرينة خارجيّة، ومع فقدانها يحمل اللفظ على الوصف العنواني.

[٣] أي وإن لم تكن القرينة موجودة فظاهر اللفظ المأخوذ موضوعاً للأحكام هو كون الحكم دائراً مدار الوصف العنواني.

[٤] أي كون الحكم على الموضوع دائراً مدار الوصف العنواني.

[٥] خبر لقوله: «ودعوى».

[٦] وهو كون الموضوع في نظر الشارع هو الأعمّ ممّا يقتضيه ظاهر اللفظ بالنظر

تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك [١] على ما يقتضيه العقل على وجه الدقّة [٢] ولا [٣] على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضيّة الخاصّة على خلافه. وحينئذٍ [٤]، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّ [٥] مقتضى ظاهر دليل الحكم [٦]

إلى وضعه اللغوي.

وملخّصه: أنّ ما ذكرت من الدعوى أمر مسلّم، إلّا أنّها لا تضرّ بما ذكرناه؛ لوجود القرينة في المقام على خلاف الظاهر المستفاد من الوضع اللغوي، وهي فهم العرف، والمعيار في مباحث الألفاظ هو الفهم العرفي، وهو مقدّم على الظاهر المستفاد من الوضع اللغوي.

[١] أي في تشخيص الموضوع.

[٢] أي المعيار في تشخيص الموضوع هو المتفاهم العرفي لا العقل، فربّما لا يكون الموضوع عند العقل باقياً لكن يكون باقياً بحسب الفهم العرفي، فيترتّب عليه حكمه.

[٣] أي لا يقتصر في تشخيص الموضوع على ما يقتضيه الدليل اللفظي، بل المعيار فيه هو المتفاهم العرفي.

[٤] أي حينما عرفت أنّ المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع.

[٥] أي يراد: «أنّ مقتضى ظاهر...». وملخّصه: أنّ المراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدور...» تأسيس أصل، وهو أنّ مقتضى القاعدة كلّيّة تبعيّة الحكم لما هو الموضوع في ظاهر الدليل، إلّا أن يفهم من الخارج بفهم العرف كون الموضوع هو الأعمّ من العنوان المأخوذ في لسان الدليل.

[٦] كالدليل الدالّ على حلّيّة أكل العنب، فإنّ ظاهر الدليل المذكور أنّ حلّيّة الأكل تابعة لاسم العنب الذي علّق عليه الحلّيّة في ظاهر الدليل، فتكون منتفية

تبعيّة ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علّق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضيّة [١] تأسيس أصل، قد يعدل عنه [٢] بقرينة فهم العرف أو غيره [٣]، فافهم [٤].

بانتفاء العنب وصيروته زبيباً.

[١] وهي قولهم: «إنّ الأحكام تدور مدار الأسماء».

[٢] أي يعدل عن الأصل المذكور بقرينة خارجيّة، وهي فهم العرف خلافه.

[٣] كإعلام الشارع.

[٤] لعلّه إشارة إلى أنّ ظاهر أخذ العنوان في موضوع هو كون العنوان المذكور موضوعاً للحكم، لا الأعمّ منه، فإنّ العرف لا يفهم الأعمّيّة، وإنّما هي محتاجة إلى قرينة أُخرى؛ إذ لو كان المعيار ما ذكرناه فمعناه لغوية أخذ العنوان في الموضوع، وهو كما ترى.

«التحقيق»

أقول: إنّ الشكّ في بقاء الحكم كثيراً ما يكون لأجل الشكّ في أنّ الزائل من قيود الموضوع كي ينتفي الموضوع بانتفائه، أو من حالاته التي لا يكون الموضوع منتفياً بانتفائها، فوقع الكلام فيما بينهم: في أنّ الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل، **أو** من الدليل الشرعي، **أو** من العرف؟

وإن شئت فقل: إنّ الحكم في تعيين بقاء الموضوع بعد زوال قيده هل هو العقل، **أو** الشرع، **أو** العرف؟ وظاهر شيخنا الأعظم ﷺ التردد في المقام.

حيث قال: فلا بدّ من ميزان يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أُمور ـ العقل أو الدليل الشرعي أو العرف ـ.

والحقّ ـ كما هو المشهور بين المتأخّرين ـ أنّ الموضوع في باب الاستصحاب إنّما

يؤخذ من العرف لا من العقل ولا من دليل الحكم، وإن كان ظاهر كلام الشيخ هو الترديد بين الأُمور الثلاثة، إلّا أنّه أمر بالتأمّل في آخر كلامه ولعلّه إشارة إلى ما ذكرناه، وتوضيح البحث وتحقيقه يستدعي تقديم أُمور:

الأوّل: أن التردّد بين الأُمور الثلاثة في ما يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها إنّما هو في الشبهات الحكميّة فقط؛ إذ الموضوع في الشبهات الموضوعيّة هي الأُمور الخارجيّة، وليس الدليل الشرعي متكفّلاً لبيانها. ومن الواضح أنّ قوله: «الخمر حرام» لا يدلّ على أنّ هذا المائع خمر أو ليس بخمر، إذن فلا يمكن أن يكون الدليل الشرعي رافعاً للشبهة عن الموضوع الخارجي، فلا بدّ من الرجوع في تمييز أنّ القيد المأخوذ في الموضوع من القيود المقوّمة له، أو من حالاته إلى العرف أو العقل.

الثاني: أنّ المرجع في تشخيص مفاهيم الألفاظ هو العرف العام، سواء وافق عرف اللغة أو خالفه، ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العامّ على خلافها.

الثالث: أنّه لا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفاهيم، فالعرف إنّما يكون مرجعاً في باب المفاهيم ولا أثر لنظره في باب المصاديق. إذا عرفت ذلك فنقول: قال شيخنا الأعظم ﷺ: أنّ ما يعيّن قيود الموضوع عن حالاته أحد أُمور:

الأوّل: العقل، بتقريب: أنّ جميع القيود والجهات بنظر العقل جهات تقييديّة لا تعليليّة، فيتعيّن أن تكون راجعة إلى الموضوع.

وفيه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في القضايا العقليّة، وأمّا في القضايا الشرعيّة فلا بدّ من التأمّل في ظاهر القضيّة كي نفهم أنّ الشارع أخذ القيد قيداً للموضوع أو علّة لحدوث الحكم، ولا حكم للعقل في مناطات الأحكام الشريعّة وفي موضوعاتها المستكشفة

من الطرق السمعيّة.

وقال شيخنا الأعظم ﷺ أنّه لو اقتصر في تشخيص الموضوع بالدقّة العقليّة لكان جريان الاستصحاب مختصّاً بموارد الشكّ في الرافع.

وأورد عليه بأنّه ﷺ قائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع، إذن فما ذكره من المحذور بناءً على كون الميزان في تشخيص بقاء الموضوع هو العقل ليس محذوراً بناءً على مسلكه، بل هو ملتزم به حتّى على القول بأنّ الميزان في تشخيص بقاء الموضوع هو العرف أو الشرع.

وأجاب عنه المحقّق النائيني بأنّ مراد الشيخ من الرافع في المقام هو ما يقابل المانع، فيراد به الأمر الوجودي الذي يوجب رفع شيء عن صفحة الوجود وإعدامه بعد حدوثه، والمانع عبارة عمّا يمنع عن حدوث شيء.

وإن شئت فقل: إنّ المانع ما أخذ عدمه في حدوث شيء، والرافع ما أخذ عدمه في بقاء شيء بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة إلى العلاقة الزوجيّة، ومراده من الرافع ـ في مقام التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضى وموارد الشكّ في الرافع في حجّية الاستصحاب ـ ما يقابل المقتضي، فيراد به ما يمنع عن تأثير المقتضي لبقاء المقتضى بعد تأثيره في الحدوث، فإذا كان شيء باقياً بنفسه إلى الأبد ما لم يقع شيء موجب لارتفاعه ـ كالنجاسة والطهارة ـ وشككنا في بقائه، فلا محالة يكون الشكّ في وجود الرافع، فيجري الاستصحاب فيه، وإذا شككنا في بقاء شيء لانتهاء أمده، لا لاحتمال وجود رافع له ـ كخيار الغبن بعد الاطّلاع والتأخير في الفسخ ـ فلا يجري فيه الاستصحاب. وأقلّ ما يرد عليه أنّ التوجيه المذكور لا دليل عليه.

والإشكال المهمّ على هذا القول هو ما ذكره صاحب الكفاية[1] وغيره بأنّ بقاء

(١) كفاية الأُصول ٢: ٢٤٦.

الموضوع في الاستصحاب، لو كان بالدقّة العقليّة لما بقي مورد لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، سواء كانت كلّية أو جزئيّة؛ إذ الشكّ في بقاء الحكم لا يكون إلّا لزوال خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع المحتمل دخلها في الحكم، أو لحدوث خصوصيّة فيه يحتمل عدمها في الحكم؛ إذ لو لم يقع التغيّر في الموضوع بوجه من الوجوه لم يقع الشكّ في الحكم، ومع حصول التغيّر لا يكون الموضوع باقياً بالدقّة العقليّة أو لا يحرز بقاؤه، ومعه لا يجري الاستصحاب.

والنتيجة أنّ كون الميزان في تشخيص الموضوع الدقّة العقليّة باطل.

الثاني: أن يرجع في معرفة موضوع الأحكام إلى أدلّتها، فإنّ لسانها مختلف تارةً يكون الموضوع في لسان الدليل الذات المتّصفة بصفة، كقوله: «الماء المتغيّر نجس»، وأُخرى يكون الموضوع نفس الذات، كقوله: «الماء ينجس إذا تغيّر»، ففي الفرض الأوّل يزول الحكم بزوال التغيّر، فلا يبقى موضوع للاستصحاب، وفي الفرض الثاني يجري الاستصحاب بلا شبهة، وعلى هذا يكون الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب مأخوذاً من الدليل الشرعي.

الثالث: أن يكون الميزان الذي يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن حالاته هو العرف، ففي كلّ مورد حكم العرف ببقاء الموضوع وأنّ الموضوع في القضيّة المشكوكة هو الموضوع في القضيّة المتيقّنة يجري الاستصحاب، وإلّا فلا، فإنّ المعيار حينئذٍ في جريان الاستصحاب هو بقاء ما يراه العرف موضوعاً للمستصحب، سواء كان في لسان الدليل أو بحكم العقل موضوعاً أم لا.

وأورد عليه المحقّق النائيني[1]: بأنّه إن كان المراد من أخذ الموضوع من العرف أنّ موضوع الحكم الشرعي ما يفهمه العرف من الدليل الشرعي ولو بمعونة القرائن

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٤٩.

الداخليّة أو الخارجيّة ، فلا ينبغي ذكره مقابلاً لأخذ الموضوع من لسان الدليل ؛ إذ المراد من الموضوع المأخوذ من الدليل ليس إلّا ما يكون الدليل ظاهراً فيه بحسب فهم العرف ولو بمعونة القرائن ، وإن كان المراد منه اتّباع المسامحة العرفيّة في تطبيق الكلّي على الفرد الخارجي ، فقد عرفت في صدر المبحث أنّ العرف لا يكون مرجعاً في تشخيص المصاديق .

والجواب عنه كما في كلمات المحقّق العراقي[1]: أنّ جعل المقابلة بين الدليل وبين الفهم العرفي تامّ ، فالمراد من أخذ الموضوع من العرف أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بلا نظر إلى الدليل الأوّل ، والمراد من أخذه من الدليل هو الرجوع إلى الدليل الأوّل .

وتوضيحه : أنّه لا شبهة في أنّ المعيار في بقاء الموضوع وعدمه ليس هو العقل ، فإنّ المعيار في القضايا غير العقليّة إنّما هو نظر العرف ، وإنّما الكلام في أنّ المرجع في بقاء الموضوع هل هو الدليل الأوّل الدالّ على ثبوت الحكم الذي يحكم ببقائه عند الشكّ فيه بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ في لسانه ، أو الدليل الثاني الدالّ على الابقاء في ظرف الشكّ ، فإنّ الموضوع في هذا الدليل النقض والمضيّ ، فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض والمضيّ عرفاً بلا لحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل الأوّل ؟

وبعبارة واضحة : يقع الكلام في أنّ عموم لا تنقض بأيّ لحاظ يدلّ على وجوب التعبّد بالبقاء ، فإن كانت دلالته عليه بلحاظ الدليل ، فلا بدّ من لحاظ لسان الدليل بأنّه هل يكون على نحو أخذ القيد جزءاً لموضوعه ، كقوله : « الماء المتغيّر ينجس » ، أو أخذه على نحو يكون شرطاً للحكم ، كقوله : « الماء ينجس إذا تغيّر » ، فعلى الأوّل

(١) نهاية الأفكار ـ القسم الثاني ٤ : ١٠ .

لا يجري الاستصحاب بعد زوال التغيّر، وعلى الثاني يجري.

وإن كان دلالته بلحاظ الفهم العرفي فلا بدّ في جريان الاستصحاب من لحاظ نظرهم، من أنّه في أي مورد يحكمون بصدق النقض والمضي، فيجري الاستصحاب وإن كان القيد مأخوذاً في الموضوع بحسب لسان الدليل الدالّ على الحكم الشرعي وفي أي مورد لا يحكمون به، فلا يجري الاستصحاب، وإن كان القيد بحسب الدليل مأخوذاً شرطاً للحكم.

وتوضيحه: أنّ لسان الدليل الدالّ على ثبوت الحكم مختلف تارةً يقول المولى: «الماء المتغيّر ينجس»، وأُخرى يقول: «الماء ينجس إذا تغيّر»، فإنّ مفاد هذين الكلامين واحد بحسب اللبّ والواقع؛ لما حقّق في محلّه من أنّ القيود المذكورة في القضيّة كلّها ترجع إلى الموضوع، سواء كانت من الأوصاف أو من الشروط أو من غيرها، إلّا أنّ لسانهما مختلف بحسب مقام الإثبات، فإنّ الموضوع في الخطاب الأوّل الماء المتغيّر، وفي الخطاب الثاني ذات الماء مع كون التغيّر علّة لحدوث النجاسة فيه، فلو شكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر فلا يجري الاستصحاب بناءً على الأوّل؛ وذلك لانتفاء الموضوع، وهو قيد التغيّر، وبزواله يزول تمام الموضوع، وبناءً على الثاني يجري؛ إذ المفروض أنّ الموضوع هو الماء، وهو باقٍ في ظرف الشكّ.

إن قلت: لا حاجة إلى الاستصحاب، فإنّ في الخطاب الأوّل مفهوم الوصف يدلّ على زوال النجاسة بزوال التغيّر، وفي الخطاب الثاني مفهوم الشرط يدلّ عليه.

قلت: أمّا مفهوم الوصف فنقول: إنّ الوصف الذي ربما قيل بحجّيته هو الوصف المعتمد على الموصوف؛ كقولنا: «المكلّف المسافر يقصّر»، وأمّا الوصف غير المعتمد فليس له مفهوم بالاتّفاق والمقام من قبيل الثاني، فإنّ قولنا: «المسافر

يقصّر» لا مفهوم له.

وأمّا مفهوم الشرط فإنّه وإن كان حجّة كما حقّقناه في محلّه، ولكن لا يمنع من الحاجة إلى البحث عن جريان الاستصحاب؛ إذ مفهوم الشرط المذكور في المثال يدلّ على عدم وجوب القصر على من لم يسافر، ولكن لا يدلّ على عدم وجوب القصر في مورد البحث؛ وهو فيما لو سافر أحد في أوّل الوقت ووصل إلى وطنه في آخره وشكّ في أنّ الواجب عليه هو القصر لكونه مسافراً في أوّل الوقت، أو التمام لكونه حاضراً في آخره، ولا يستفاد من مفهوم الشرط عدم وجوب القصر عليه؛ لاحتمال أن يكون السفر دخيلاً في حدوث وجوب القصر عليه فقط، فيكون القصر واجباً عليه بعد تحقّق السفر ولو بعد انعدامه، وأن يكون دخيلاً في وجوب القصر عليه حدوثاً وبقاءً، فيكون وجوب القصر دائراً مدار وجود السفر، فلا يجب عليه القصر في مفروض المثال، فتصل النوبة إلى استصحاب وجوب القصر الذي كان ثابتاً في أوّل الوقت.

فتلخّص: أنّه بناءً على أخذ الموضوع من الدليل الأوّل الدالّ على ثبوت الحكم الشرعي إن كان بيان وجوب القصر على المسافر بلسان «أنّ المسافر يقصّر» لا يمكن جريان الاستصحاب؛ وذلك لتبدّل الموضوع. وإن كان بلسان «أنّ المكلّف إن سافر قصّر» لا مانع من جريان الاستصحاب.

أمّا بناءً على أنّ المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدالّ على إبقاء ما كان في ظرف الشكّ وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ، فجريان الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً على رفع اليد عن الحكم السابق، ففي كلّ مورد يصدق عليه نقض اليقين يجري الاستصحاب، وفي كلّ مورد لا يصدق لا يجري الاستصحاب.

الأمر الثاني ممّا يعتبر في تحقّق الاستصحاب: أن يكون [١] في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب في السابق حتّى يكون شكّه في البقاء [٢].

والحقّ في المقام أنّ جريان الاستصحاب مبني على صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحكم السابق عرفاً، فيكون المعيار في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً، وهذا هو المراد من اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً.

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

[١] أي الأمر الثاني من الأُمور التي تعتبر في تحقّق حقيقة الاستصحاب أن يكون الشاكّ في التكليف حال شكّه متيقّناً بأنّ المستصحب كان موجوداً سابقاً.

[٢] لما عرفت من أنّ حقيقة الاستصحاب تتحقّق فيما إذا كان الشكّ في البقاء، وهو لا يكون إلّا بعد العلم بوجوده سابقاً، فالشكّ في الشيء من دون اليقين بوجوده سابقاً يكون شكّاً في الحدوث لا في البقاء، وبذلك يمتاز الاستصحاب عن قاعدة اليقين؛ لأنّ المتيقّن في القاعدة إنّما يكون مشكوك الحدوث في ظرف الشكّ، ولذا يعبّر عنها بالشكّ الساري، ولا يشملها أدلّة الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى: أنّ الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب هو أنّ الشكّ في الاستصحاب يتعلّق ببقاء ما تيقّن به سابقاً، وفي قاعدة اليقين يتعلّق بأصل ما تيقّن به سابقاً، فإذا تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة، ثمّ شكّ في بقاء عدالته في يوم السبت، فهذا هو مجرى الاستصحاب. وأمّا إذا تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة ثمّ شكّ في يوم السبت في أصل عدالته في يوم الجمعة بأن زال مدرك اعتقاده ومنشأ علمه، فهذا هو مجرى قاعدة اليقين المشتهرة بالشكّ الساري؛ لأنّ الشكّ يسري ويوجب زوال اليقين من حين حدوثه. هذا أحد

فلو كان الشكّ في تحقّق نفس ما تيقّنه سابقاً [١]، كأن تيقّن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثمّ شكّ في نفس هذا المتيقّن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق [٢]، فشكّ [٣] في مطابقته للواقع، أو كونه [٤] جهلاً مركّباً لم يكن [٥] هذا من مورد الاستصحاب لغةً ولا اصطلاحاً.

الفرقين بين قاعدة اليقين والاستصحاب، وبينهما فرق ثانٍ وهو جواز اجتماع اليقين والشكّ في الاستصحاب في زمان واحد بخلاف قاعدة اليقين، فلا يجوز اجتماع اليقين والشكّ فيها في زمان واحد.

[١] لا في بقاء ما تيقّنه سابقاً.

[٢] كما إذا كان مدرك علمه بعدالة زيد يوم الجمعة حضوره الدائمي في صلاة الجمعة، ثمّ زال الحضور الدائمي عن المدركيّة بأن ظهر له أنّ مجرّد الحضور في الجماعة لا يكون دليلاً وكاشفاً عن عدالته.

[٣] أي فشكّ في أنّ اعتقاده السابق كان مطابقاً للواقع أو لم يكن مطابقاً له، بل كان جهلاً مركّباً.

[٤] أي كون اعتقاده جهلاً مركّباً بأن لا يعلم بعدالته في الواقع ولا يعلم أنّه لا يعلم بعدالته، بل يتخيّل أنّه عالم بها.

[٥] جواب لقوله: «فلو كان الشكّ في نفس»، أي لو كان الشكّ في أصل ما تيقّن به يوم الجمعة من العدالة ـ بأن شكّ في أنّ زيداً يوم الجمعة كان عادلاً واقعاً، أو أنّه لم يكن عادلاً في الواقع، وصار الأمر مشتبهاً على هذا الشخص، وتخيّل أنّه عادل، وإنّ علمه السابق كان جهلاً مركّباً ـ لم يكن هذا من مورد الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ مورده هو مورد الشكّ في بقاء ما تيقّن به سابقاً، لا الشكّ في أصل ما تيقّنه سابقاً.

أمّا الأوّل [١] فلأنّ الاستصحاب ـ لغةً ـ أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك [٢] حتّى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب [٣]. وأمّا اصطلاحاً، فلأنّهم اتّفقوا على أخذ الشكّ في البقاء [٤] ـ أو ما يؤدّي هذا المعنى [٥] ـ في معنى [٦] الاستصحاب. نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنى [٧] ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أُخرى [٨] مباينة للاستصحاب [٩] سنتكلّم فيها [١٠] بعد رفع توهّم مَن

---

[١] أي أمّا أنّه ليس الشكّ المذكور مورداً للاستصحاب لغة.

[٢] أي لا بدّ من العلم بالشيء المذكور سابقاً حتّى يصدق أنّه أخذه مصاحباً لنفسه.

[٣] إذ مع الشكّ في وجود شيء وحدوثه لا يصدق أخذه مصاحباً لنفسه.

[٤] حيث أنّهم عرّفوه بأنّه عبارة عن كون شيء يقينيّ الحصول في السابق ومشكوك البقاء في اللّاحق.

[٥] أي وإن لم يأخذوا الشكّ في البقاء صريحاً في الاستصحاب، إلّا أنّهم أخذوا فيه شيئاً هو يؤدّي إلى أخذ الشك في البقاء فيه، كتعريفهم بإبقاء ما كان، فإنّه أيضاً ينحلّ إلى كون شيء يقينيّ الحصول في السابق ومشكوك البقاء في اللّاحق.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «على أخذ...».

[٧] أي بمعنى سراية الشكّ إلى اليقين.

[٨] المسمّاة بقاعدة اليقين.

[٩] إذ ليس كلّ شكّ في شيء بعد اليقين به استصحاباً؛ لما عرفت من أنّه الحكم ببقاء ما كان يقينيّ الحصول سابقاً، فلا بدّ في حدوث الاستصحاب من كون الشكّ في بقاء المتيقّن.

[١٠] أي سنتكلّم في قاعدة اليقين بعد الجواب عن توهّم شمول أدلّة الاستصحاب

توهّم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها، وأنّ مدلولها لا يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغى مطلقاً، سواء [١] تعلّق بنفس ما تيقّنه سابقاً [٢] أم ببقائه [٣]. وأوّل من صرّح بذلك [٤] الفاضل [٥] السبزواري -في الذخيرة- في مسألة مَن شكّ في بعض أفعال الوضوء [٦]، حيث قال:

والتحقيق: أنّه إن فرغ من الوضوء متيقّناً للإكمال، ثمّ عرض له [٧] الشكّ، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء؛ لصحيحة زرارة: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ»، انتهى. ولعلّه [٨] تفطّن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدلّ [٩] على المسألة المذكورة: «بأنّه [١٠]

لقاعدة اليقين أيضاً، وسنبيّن أنّ أدلّة الاستصحاب لا تشملها.

[١] تفسير لقوله: «مطلقاً».

[٢] بأن يصير أصل العدالة يوم الجمعة مشكوكاً، كما في مورد قاعدة اليقين.

[٣] أي ببقاء ما تيقّنه سابقاً بأن كان الشكّ في بقاء العدالة كما في مورد الاستصحاب.

[٤] أي بشمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين.

[٥] مبتدأ مؤخّر، وخبره المقدّم «أوّل ...»، ويجوز العكس.

[٦] بأن شكّ بعد الفراغ عن الوضوء هل مسح رأسه أم لا؟

[٧] أي عرض الشكّ للمتوضّئ بأنّه أكمل وضوءه أم لا؟

[٨] أي لعلّ السبزواري فهم شمول صحيحة زرارة لهذا المورد -الذي هو مورد قاعده اليقين- من كلام الحلّي.

[٩] أي استدلّ الحلّي على مسألة من فرغ من الوضوء...

[١٠] الجار متعلّق بقوله: «استدلّ»، أي أنّ الشاكّ في بعض أفعال الوضوء لا يخرج من حال أفعال الوضوء إلّا أن يتيقّن بإكمال أفعال الوضوء بأنّه أكملها،

لا يخرج عن حال الطهارة إلّا على يقين من كمالها، وليس ينقض الشكّ اليقين»، انتهى.

لكنّ هذا التعبير[١] من الحلّي لا يلزم أن يكون استفاده[٢] من أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ. ويقرب من هذا التعبير[٣] عبارة جماعة من القدماء[(١)].

لكنّ التعبير[٤] لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما

ولا ينقض بالشكّ اللّاحق بعد ذلك اليقين السابق بكمال الأفعال؛ لأنّه نقض لليقين بالشكّ، فالظاهر أنّ السبزواري أخذ الاستدلال على إثبات قاعدة اليقين وعدم الاعتناء بالشكّ الساري بدليل «لا ينقض...» ـ من الحلّي.

[١] وهو قوله: «ليس ينقض الشكّ اليقين».

[٢] أي أنّ استفادة الحلّي التعبير المذكور من أخبار الاستصحاب ليست أمراً مسلّماً كي يكون التعبير المذكور دليلاً على أنّ الحلّي تمسّك بأدلّة الاستصحاب لإثبات قاعدة اليقين؛ إذ يمكن أن يكون مستنده ما سيأتي من أدلّة قاعدة عدم نقض اليقين مع سراية الشكّ.

[٣] أي تعبير الحلّي، أي يقرب عبارة جماعة من القدماء من تعبير الحلّي، فيستفاد من تعبيراتهم أنّهم أيضاً استدلّوا ـ على إثبات قاعدة اليقين ـ بأدلّة الاستصحاب.

[٤] أي التعبير الذي هو قريب من تعبير الحلّي غير ملازم لدعوى شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين والاستصحاب؛ لما عرفت من احتمال أن يكون مستند التعبير المذكور دليلاً آخر مختصّاً بالشكّ الساري.

---

(١) لاحظ: المقنعة: ٤٩. النهاية: ١٧. الغنية: ٦١.

توهّمه [١] غير واحد[1] من المعاصرين وإن اختلفوا [٢] بين مدّع لانصرافها [٣] إلى خصوص الاستصحاب، وبين منكر له [٤] عامل بعمومها [٥].

---

[١] أي توهّم شمول الأخبار للقاعدتين.

[٢] أي اختلف المتوهّمون للشمول، فإنّ بعضهم ادّعى أنّ الأخبار المذكورة وإن كان لها شمول للقاعدتين في حدّ نفسها، إلّا أنّها منصرفة إلى خصوص الاستصحاب؛ لكثرة وجود موارده، ولكونه مورد أكثر الأخبار.

وبعضهم ادّعى عموميّتها للقاعدتين، ولم يدّع أحد اختصاصها بقاعدة اليقين.

[٣] أي لانصراف الأخبار إلى خصوص الاستصحاب. والمدّعي شريف العلماء، والسيّد المجاهد.

[٤] أي للانصراف. والمنكر الفاضل الدربندي، والمحقّق السبزواري.

[٥] أي بعموم الأخبار. توضيح كلام المتوهّمين هو: أنّه توهّم جماعة من المتأخّرين شمول الأخبار للاستصحاب والقاعدة معاً، فإنّهما وإن اختلفا في كون المقصود في إحداهما الحكم بالحدوث وفي الأُخرى الحكم بالبقاء، وفي كون المناط في إحداهما سبق اليقين بشيء في زمان الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين، وفي الأُخرى وجود الشيء سابقاً والشكّ في بقائه، إلّا أنّ بينهما قدراً مشتركاً، فإنّ الحكم بالحدوث في بعض الموارد ـ كما في مورد قاعدة اليقين ـ والحكم بالبقاء في موارد أُخرى ـ كما في مورد الاستصحاب ـ لا يوجب عدم الجامع بينهما، فإنّ أصل المعنى الذي استعمل اللفظ فيه أمر

---

(١) كشريف العلماء في ضوابط الأُصول: ٣٧١، والسيّد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٦٥٧، والفاضل الدربندي.

وتوضيح دفعه [١]:

وحداني لا تكثر فيه، وإنّما الاختلاف حدث بملاحظة خصوصيّة المورد.

وبعبارة أُخرى: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يدلّ على عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين، ومنها اليقين في القاعدة، فإنّه فرد من أفراد اليقين فيعمّه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، ولا يمنع عن ذلك اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الأمر المترتّب على عدم نقض اليقين بالشكّ، حيث أنّه في الاستصحاب يجب ترتيب آثار بقاء متعلّق اليقين، لا آثار حدوثه، وفي القاعدة يجب ترتيب آثار ثبوت متعلّق اليقين في ظرف تعلّق اليقين به، فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ثمّ شكّ في عدالته في يوم السبت، فإن كان الشكّ في بقاء العدالة مع العلم بثبوتها في يوم الجمعة فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها معناه ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت الذي هو ظرف تعلّق الشكّ بالعدالة؛ وذلك مفاد الاستصحاب.

وإن كان الشكّ في ثبوت العدالة في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها معناه ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة ـ الذي هو ظرف تعلّق اليقين بها ـ وهذا مفاد القاعدة، وليس مفادها ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت، فمفاد القاعدة يخالف مفاد الاستصحاب، لكنّ هذا الاختلاف لا يمنع عن اندراجهما في عموم قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، فإنّ الاختلاف في الأثر إنّما هو لاختلاف الخصوصيّات الفرديّة، وهذا لا يمنع عن وجود جامع بين فردي اليقين.

[١] أي توضيح دفع التوهّم هو: إنّا لا نسلّم وجود جامع بين القاعدتين، فإنّهما لا تقعان تحت جامع واحد، فإنّ المتيقّن غير مقيّد بالزمان في

أنّ المناط في القاعدتين [١] مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد [٢]؛ فإنّ [٣] مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان [٤]؛

باب الاستصحاب ومقيّد به في قاعدة اليقين، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد.

توضيح ذلك: أنّ اجتماع اليقين والشكّ في شيء واحد ـ على نحو يكون زمانهما واحداً مع وحدة زمان متعلّقهما ـ مستحيل بالضرورة، فلا بدّ في اجتماعهما في شيء واحد من الاختلاف في الزمان:

إمّا من حيث المتعلّق ـ كما في موارد الاستصحاب ـ فإنّ متعلّق اليقين هو عدالة زيد يوم الجمعة ـ مثلاً ـ ومتعلّق الشكّ هو عدالته يوم السبت، سواء كان حدوث اليقين والشكّ في زمان واحد، أو في زمانين.

وإمّا من حيث نفس اليقين والشكّ ـ كما في موارد القاعدة ـ فإنّ متعلّق اليقين والشكّ فيها هو عدالة زيد يوم الجمعة ـ مثلاً ـ مع كون الشكّ متأخّراً عن اليقين زماناً.

[١] أي قاعدتي الاستصحاب واليقين.

[٢] أي لا يوجد جامع بينهما.

[٣] تفصيل لما ذكره من اختلاف المناط في القاعدتين.

[٤] أمّا بالنظر إلى الزمان، فمتعلّق أحدهما غير متعلّق الآخر، فلا يكون متعلّق اليقين والشكّ متّحداً كي يكون مورداً للاستصحاب.

إن شئت فقل: إنّ في مورد الاستصحاب يكون الزمان ظرفاً لمتعلّق الاستصحاب لا قيداً له، وإلّا يكون متعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين، فلا يتحقّق الاستصحاب.

لتعلّق [١] الشكّ ببقاء ما تيقّن سابقاً، ولازمه [٢] كون القضيّة المتيقّنة ـ أعني عدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقّنة [٣] حين الشكّ أيضاً من غير جهة الزمان [٤]. ومناط هذه القاعدة [٥] اتّحاد متعلّقيهما [٦] من جهة الزمان، ومعناه [٧] كونه في الزمان اللّاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

---

[١] أي إنّما كان مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين؛ لأنّ الشكّ في الاستصحاب متعلّق ببقاء المتيقّن، وهذا إنّما يتحقّق في مورد كان متعلّق الشكّ واليقين أمراً واحداً؛ إذ لو لم يكن واحداً، بل تعلّق اليقين بشيء والشكّ بشيء آخر لم يتعلّق الشكّ ببقاء المتيقّن، بل كان الشكّ في حدوث شيء.

[٢] أي لازم اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ مع قطع النظر عن الزمان.

[٣] خبر لقوله: «كون القضيّة...»، أي لا بدّ أن تكون عدالة زيد متيقّنة حين الشكّ في العدالة أيضاً بأن تيقّن يوم السبت أنّ زيداً كان عادلاً يوم الجمعة، وفي نفس هذا اليوم شكّ في بقاء عدالته يوم السبت.

[٤] بأن لا يلاحظ الزمان قيداً للمتعلّق في القضيّة المتيقّنة، وأمّا إذا لوحظ الزمان قيداً له فتكون القضيّة المتيقّنة مغايرة للقضيّة المشكوكة، فالعدالة بوصف وجودها يوم الجمعة غير العدالة بوصف وجودها يوم السبت، وعلى هذا لا يكون متعلّق اليقين والشكّ متّحداً.

[٥] أي قاعدة اليقين.

[٦] أي متعلّق الشكّ واليقين، بأن يكون الزمان الأوّل في المتيقّن معتبراً من باب التقييد بأن تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة بوصف كونها في يوم الجمعة، ثمّ شكّ فيما تيقّن أوّلاً من العدالة يوم الجمعة بوصف وجوده في يوم الجمعة بأن يسري الشكّ إلى نفس العدالة المتيقّنة في يوم الجمعة.

[٧] أي معنى اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين من جهة الزمان كون الشخص في الزمان اللّاحق شاكّاً في المتيقّن السابق، بأن يكون المتيقّن مشكوك الحدوث في

فإلغاء الشكّ [١] في القاعدة الأُولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقّن سابقاً ـ من حيث أنّه متيقّن ـ من غير [٢] تعرّض لحال حدوثه، وفي [٣] القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه من غير [٤] تعرّض لحكم إبقائه، فقد يكون بقاؤه معلوماً [٥] أو معلوم العدم [٦]

ظرف الشكّ، فالشكّ تعلّق به بوصف وجوده سابقاً، لا بوصف وجوده في اللّاحق كي ينطبق على الاستصحاب.

[١] أي معنى حكم الشارع بإلغاء الشكّ وعدم الاعتناء به في الاستصحاب عبارة عن حكمه ببقاء المتيقّن سابقاً.

[٢] لا تعرّض في الاستصحاب لحال حدوث المتيقّن، فإنّ مورده فيما إذا ثبت متيقّن سابقاً فبعد ثبوت المتيقّن سابقاً يحكم الشارع بإلغاء الشكّ في بقائه.

[٣] أي إلغاء الشكّ في قاعدة اليقين معناه هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه، أي الحكم بعدالته المتيقّنة في يوم الجمعة، وترتيب آثارها عليها في ذلك اليوم، ولا تعرّض فيها لحال بقائها، وأنّ العدالة ثابتة في يوم السبت أم لا ؟

والحاصل أنّ معنى إلغاء الشكّ في القاعدة عدم الاعتناء بالشكّ، والحكم بحدوث العدالة ومعنى إلغاء الشكّ في الاستصحاب المضي على طبق اليقين السابق، وعدم الاعتناء بالشكّ في الزمان اللّاحق وأنّهما شيئان من المعنى ولا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً، فلا معنى للحكم بوجود قدر مشترك بينهما.

[٤] أي لا تعرّض في قاعدة اليقين لحكم إبقاء المتيقّن بأنّه باقٍ في الزمان اللّاحق أم لا، وإنّما مفادها هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه لا بقاء ما تيقّن حدوثه.

[٥] على تقدير حدوثه بأن كانت عدالة زيد يوم السبت معلومةً على تقدير ثبوت عدالته يوم الجمعة.

[٦] أي قد يكون بقاء المتيقّن معلوم العدم، كما إذا ثبتت عدالة زيد يوم الجمعة

أو مشكوكاً [١]. واختلاف مؤدّى القاعدتين [٢] وإن لم يمنع من إرادتهما [٣] من كلام واحد ـ بأن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء شكّ [٤] له تعلّق بذلك الشيء، فلا عبرة به [٥]، سواء تعلّق [٦] ببقائه أو بحدوثه، واحكم بالبقاء في الأوّل [٧]، وبالحدوث في الثاني [٨] ـ إلّا أنّه [٩] مانع عن إرادتهما من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»[1]، فإنّ المضيّ

بقاعدة اليقين، فيترتّب عليها آثارها في اليوم المذكور من صحّة الاقتداء به وشهادته، لكن علم فسقه في يوم السبت.

[١] بأن لا يعلم أنّه يوم السبت بقيت عدالته أم لا، فإنّ القاعدة لا تثبت عدالته في يوم السبت؛ لما عرفت من أنّها لا تتعرض إلّا للحكم بحدوث المتيقّن لا ببقائه.

[٢] أي اختلاف مؤدّى الاستصحاب وقاعدة اليقين، كما عرفته تفصيلاً.

[٣] أي لم يمنع من إرادة القاعدتين من كلام واحد بأن يأتي بعبارة تشمل القاعدتين بحيث تكون العبارة المذكورة دليلاً لكلتا القاعدتين، كالعبارة المذكورة في المتن.

[٤] فاعل لقوله: «إذا حصل»، أي حصل شكّ متعلّق بالشيء المتيقّن سابقاً.

[٥] أي بالشكّ المذكور.

[٦] أي تعلّق الشكّ المذكور ببقاء الشيء المتيقّن أو بحدوثه.

[٧] أي فيما إذا تعلّق الشكّ ببقاء الشيء المتيقّن.

[٨] أي فيما إذا تعلّق الشكّ بحدوث الشيء المتيقّن.

[٩] أي اختلاف مؤدّى القاعدتين مانع عن إرادتهما من مثل قوله عليه السلام.

---

(١) المستدرك ١: ٢٢٨.

على اليقين السابق ـ المفروض تحقّقه [١] في القاعدتين ـ أعني [٢] عدالة زيد يوم الجمعة، بمعنى [٣] الحكم بعدالته في ذلك اليوم [٤]، من غير تعرّض [٥] لعدالته فيما بعد ـ كما هو [٦] مفاد القاعدة الثانية ـ يغاير [٧] المضيّ عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم الجمعة ـ كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب [٨] ـ

---

[١] أي المفروض تحقّق اليقين السابق في الاستصحاب وقاعدة اليقين، فإنّ في مورد كلّ منهما تحقّق اليقين السابق والشكّ اللّاحق، إلّا أنّ الشكّ اللّاحق تعلّق ببقاء المتيقّن في الاستصحاب وبحدوث المتيقّن في قاعدة اليقين.

[٢] أي المراد من اليقين السابق الذي وجب المضيّ عليه هو المضيّ على المتيقّن السابق، أعني عدالة زيد يوم الجمعة.

[٣] أي معنى المضيّ على عدالة زيد التي هي كانت متيقّنة سابقاً هو الحكم بعدالته.

[٤] الذي كان فيه عادلاً كيوم الجمعة، وترتيب آثار العدالة عليه يوم الجمعة.

[٥] أي لا يتعرّض لعدالة زيد فيما بعد يوم الجمعة، وإنّما يتعرّض للحكم بحدوث العدالة يوم الجمعة.

[٦] أي الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة من غير تعرّض لبقاء عدالته وعدمه بعد يوم الجمعة مفاد قاعدة اليقين.

[٧] خبر لقوله: «فإنّ المضيّ»، أي المضي على اليقين بمعنى الحكم بحدوث العدالة من غير تعرّض للبقاء يغاير المضيّ على اليقين بمعنى الحكم ببقاء العدالة من غير تعرّض لحال حدوثها، فلا يدخلان تحت جامع واحد.

[٨] فقد عرفت أنّ مفاد قاعدة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء من غير تعرّض لحال حدوث المتيقّن.

فلا يصحّ إرادة المعنيين منه [١].

---

[١] أي من المضيّ؛ إذ بعد عدم جامع بينهما يكون استعمال المضيّ في الحكم بالحدوث وفي الحكم بالبقاء استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو على تقدير عدم استحالته خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلّا بقرينة.

وملخّص الكلام: أنّه لا يمكن شمول أخبار الاستصحاب لكلّ من القاعدة والاستصحاب؛ لأنّه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين، ولا من جهة المتيقّن، ولا من جهة النقض ولا من جهة الحكم.

أمّا من جهة اليقين فلأنّ اليقين في باب الاستصحاب إنّما يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، وفي القاعدة يكون ملحوظاً من حيث نفسه لبطلان كاشفيّته بعد تبدّله إلى الشكّ.

وأمّا من جهة المتيقّن فلأنّ المتيقّن في الاستصحاب لا بدّ وأن يكون معرّى عن الزمان غير مقيّد به، وفي القاعدة لا بدّ من لحاظه مقيّداً بالزمان؛ لأنّ مفاد القاعدة إنّما هو عدم نقض المتيقّن في الزمان الذي تعلّق اليقين به، فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وفي يوم السبت شكّ في عدالته في يوم الجمعة، فمعنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشكّ فيها، فلا بدّ في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقّن في ذلك الزمان بخلاف الاستصحاب فإنّه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين.

وأمّا من جهة النقض، فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب إنّما يكون باعتبار عدم العمل على طبق المتيقّن، وفي القاعدة باعتبار نفس اليقين.

وأمّا من جهة الحكم فلأنّ الحكم المجعول في القاعدة إنّما هو البناء

فإن قلت [١]: إنّ معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ

العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان الشكّ، فالقاعدة تباين الاستصحاب من كلّ جهة من هذه الجهات الأربع، فلا يمكن أن يشملهما أخبار الباب.

[١] وملخّص الإشكال: أنّ اختلاف مناط القاعدتين لا يمنع من جواز إرادة كلّ منهما على الانفراد من لفظ واحد، وهو لفظ «المضيّ على اليقين عند عروض الشكّ»، فإنّه يمكن أن يراد منه كلتا القاعدتين من دون لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، بل أنّه يستعمل في معنى واحد شامل لكلتا القاعدتين، فإن كلتيهما داخلتين تحت عنوان المضيّ على اليقين، غاية الأمر إذا كان المضي على اليقين وعدم العبرة بالشكّ في مورد الشكّ في البقاء يكون معنى المضيّ على اليقين الحكم بالبقاء، فيكون دليلاً على الاستصحاب، وإذا كان المضي على اليقين في مورد الشكّ في الحدوث يكون معنى المضيّ على اليقين دليلاً على قاعدة اليقين؛ فإنّ اليقين بوجود الشيء سابقاً عند الشكّ في بقائه، واليقين بحدوث الشيء الذي كان متيقّناً في السابق فردان لليقين، فيشملهما قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ».

وبعبارة أُخرى: أنّه لا شبهة في اختلاف متعلّق الشكّ في القاعدتين، فإنّ متعلّق الشكّ في قاعدة الاستصحاب هو الشكّ في البقاء، ومتعلّق الشكّ في مورد قاعدة اليقين هو الشكّ في الحدوث، فالاختلاف المذكور في متعلّق الشكّ قرينة على أن يكون المضيّ على اليقين في الاستصحاب غير المضيّ على اليقين في قاعدة اليقين؛ فإنّ المضي على اليقين له فردان: **فرد** ينطبق على الاستصحاب، وهو في مورد الشكّ في البقاء، **وفرد** ينطبق على قاعدة اليقين، وهو المضيّ على اليقين عند الشكّ في الحدوث.

العارض، وفرض الشكّ [١] كعدمه، وهذا [٢] يختلف باختلاف متعلّق الشكّ، فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكّ في البقاء بمعنى الحكم به [٣]. قلت [٤]:

---

[١] عطف تفسيريّ لقوله: «عدم التوقّف...»، بأن لا يعتنى بالشكّ في عدالة زيد، مثلاً.

[٢] أي معنى المضيّ ليس متعدّداً بحسب الاستعمال كي يلزم استعمال اللفظ في معنيين، بل هو استعمل في معنى واحد، وهو عدم التوقّف وعدم الاعتناء بالشكّ، وهذا المعنى الواحد يكون متعدّداً باختلاف متعلّق الشكّ، كما أنّ العلم حقيقة واحدة يتعدّد بتعدّد متعلّقه.

[٣] أي بالبقاء، فإنّ قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يشمل المضيّ على اليقين مع الشكّ في الحدوث ومع الشكّ في البقاء، وليس هذا العنوان مستعملاً فيهما، وإنّما يدلّ على المعنيين المذكورين باعتبار متعلّق الشكّ، فإذا حكم الشارع بالمضيّ في مورد الشكّ في حدوث العدالة، فيدلّ على قاعدة اليقين، وإذا حكم بالمضيّ في مورد الشكّ في بقاء العدالة، فيدلّ على الاستصحاب، فشمول قوله: «فليمض» كلتا القاعدتين ليس من باب استعماله في المعنى المشترك، وإنّما هو لأجل اختلاف متعلّق الشكّ.

[٤] ملخّص الجواب: أنّا لا نسلّم أن يكون للشكّ فردان: الشكّ في الحدوث، والشكّ في البقاء في مورد الرواية كي يكون ذلك موجباً لاختلاف معنى المضيّ على اليقين، وينطبق على كلتا القاعدتين، بل ليس هنا إلّا شكّ واحد. وتوضيحه: أنّ المستفاد من الأخبار ـ الدالّة على المضيّ على اليقين وعدم جواز نقضه بالشكّ ـ اعتبار اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، وكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين؛ لأنّ الاعتناء بالشكّ فيما لا دخل له بالمتيقّن

لا ريب في اتّحاد متعلّقي الشكّ واليقين [١]،

السابق لا يتوهّم كونه ناقضاً له حتّى تكون الأخبار ناهية عنه. فمتعلّق الشكّ واليقين في مورد الاستصحاب غير مقيّد بالزمان، ومتعلّق الشكّ واليقين في مورد قاعدة اليقين مقيّد بالزمان، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد.

وملخّص الكلام: أنّ اليقين السابق بعدالة زيد يقين واحد؛ لأنّ تغاير أفراد اليقين إنّما يكون بتغاير متعلّقاته، كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر، وإلّا فاليقين من حيث نفسه لا يتعدّد، ومتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدّد؛ لأنّ متعلّق اليقين في كلّ منهما هو عدالة زيد؛ إذ لو كان اليقين متعلّقاً بشيء والشك بشيء آخر لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقض اليقين بالشكّ، فإذا ثبت كون اليقين أمراً واحداً لكون متعلّقه أمراً واحداً، فنقول: إنّ المستفاد من الأخبار أنّ متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين، فيكون الشكّ أيضاً فرداً واحداً، وحيث أنّ اجتماع اليقين والشكّ في شيء واحد ـ على نحو يكون زمانهما واحداً مع وحدة زمان متعلّقهما ـ أمر مستحيل، فلا بدّ في اجتماعهما في شيء واحد من الاختلاف في الزمان، فالمتكلّم إمّا أن يلاحظ الزمان قيداً للمتعلّق، وإمّا أن يلاحظه ظرفاً له، فعلى الأوّل يكون قوله: «فليمض على يقينه» دالّاً على قاعدة اليقين، وعلى الثاني على الاستصحاب، ولا يمكن لحاظه قيداً وظرفاً في آن واحداً. إذن فأخبار الباب إمّا لا بدّ من أن تكون دليلاً على القاعدة أو على الاستصحاب، وحيث أنّ موردها لا ينطبق على قاعدة اليقين، فلا بدّ وأن تكون متكفّلة لاعتبار الاستصحاب.

[١] كما هو ظاهر الأخبار الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ والمضيّ عليه. بتقريب: أنّه لو لم يكن متعلّق الشكّ واليقين متّحداً بأن تعلّق الشكّ

وكون [١] المراد المضيّ على ذلك اليقين المتعلّق بما تعلّق به الشكّ، والمفروض أنّه ليس في السابق إلّا يقين واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، والشكّ فيها، وليس له [٢] هنا فردان يتعلّق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. بل المراد الشكّ في نفس ما تيقّن [٣]، وحينئذٍ [٤]،

بشيء واليقين بشيء آخر لم يكن الاعتناء بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ والعمل باليقين مضيّاً عليه.

[١] أي لا ريب في كون المراد من المضيّ في قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»، المضيّ على اليقين بالشيء الذي تعلّق به الشكّ، فالمتعلّق لليقين والشكّ أمر واحد.

[٢] أي للشكّ الذي أمر في قوله: «فليمض على يقينه» بعدم الاعتناء به.

والحاصل: أنّ الشكّ في حدّ نفسه له فردان: أحدهما يتعلّق بالحدوث، والآخر بالبقاء؛ إلّا أنّ الشكّ المأخوذ في أخبار الاستصحاب ليس له فردان؛ لأنّ تعدّد الشكّ إنّما يكون بتعدّد متعلّقه، والمتعلّق له إنّما هو متعلّق اليقين؛ لما عرفت من أنّ المستفاد من الأخبار هو اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، وليس في السابق إلّا يقين واحد؛ لما عرفت من أنّ تعدّد اليقين إنّما هو باعتبار تعدّد متعلّقه، وإلّا فنفس اليقين مع الاغماض عن متعلّقه لا يكون متعدّداً، وحيث أنّ متعلّق اليقين أمر واحد وهو اليقين بالعدالة ـ مثلاً ـ فيكون الشكّ أيضاً أمراً واحداً.

[٣] أي المراد من الشكّ المأخوذ في أخبار الاستصحاب هو الشكّ في نفس العدالة التي كانت متيقّنة سابقاً.

[٤] أي حينما علمت أنّ الشكّ ليس له فردان، بل هو تعلّق بما تعلّق به اليقين. ومتعلّقهما في مورد الاستصحاب غير مقيّد بالزمان، وفي مورد القاعدة مقيّد

فإن اعتبر المتكلّم [١] في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن [٢] من دون تقييده [٣] بيوم الجمعة، فالمضيّ [٤] على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن، وإن اعتبر [٥] الشكّ فيه مقيّداً بذلك اليوم، فالمضيّ [٦] على ذلك المتيقّن الذي تعلّق به الشكّ عبارة عن الحكم

به، ولا يمكن للمتكلّم أن يلاحظ متعلّقهما مقيّداً بزمان، وغير مقيّد به حتّى يدّعي شمول الأخبار للقاعدتين لتباينهما واختلافهما وعدم وجود جامع بينهما، فلا بدّ من إرادة أحدهما، إمّا مقيّداً بالزمان، وإمّا غير مقيّد به.

[١] أي إن لاحظ المتكلّم الشكّ في قوله: «من كان على يقين من عدالة زيد فشكّ»، «فليمض على يقينه».

[٢] كالعدالة. فإن لاحظ المتكلّم العدالة المتيقّنة غير مقيّدة بيوم الجمعة.

[٣] أي من دون تقييد المتيقّن.

[٤] جواب لقوله: «فإن اعتبر...»، أي الحكم بوجوب المضي على اليقين السابق من دون تقييده بالزمان عبارة عن الحكم باستمرار المتيقّن فيكون دليلاً على الاستصحاب.

[٥] أي إن لاحظ المتكلّم الشكّ في المتيقّن مقيّداً بيوم الجمعة.

[٦] أي معنى الحكم بوجوب المضيّ على المتيقّن السابق، وعدم الاعتناء بالشكّ عبارة عن الحكم بحدوث العدالة، ولا تعرّض فيه لبقائها، فهو مسكوت عنه من هذه الناحية.

وملخّص الكلام: بعد ما عرفت أنّ المتكلّم في كلامه لا يقدر على أن يريد منه كلتا القاعدتين؛ لأنّ إرادة الاستصحاب منه تتوقّف على إرادة متعلّق اليقين غير مقيّد بالزمان وإرادة القاعدة تتوقّف على إرادة متعلّق اليقين مقيّداً بالزمان، ولا يجوز إرادتهما من لفظ واحد، فلا بدّ من إرادة أحدهما، فمتعلّق اليقين **إمّا** يلاحظ مقيّداً بالزمان فيتعلّق الشكّ أيضاً به، فتختصّ الرواية بقاعدة

بحدوثها [١] من غير تعرّض للبقاء، كأنّه [٢] قال: مَن كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها، فليمض على يقينه السابق. وقس على [٣] هذا سائر الأخبار الدالّة على عدم نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الظاهر [٤] اتّحاد

اليقين، **وإمّا** يلاحظ بغير تقييد بالزمان فتختصّ بالاستصحاب.

وملخّص الكلام: أنّ الشكّ في حدّ نفسه، وإن كان يشمل الشكّ في الحدوث والشكّ في البقاء، إلّا أنّ الشكّ المأخوذ في الأخبار لا يراد منه إلّا أحدهما؛ لأنّ المستفاد منها أن متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين، فيكون متعلّق كليهما هي العدالة، وهي إمّا مقيّدة بالزمان أو غير مقيّدة به؛ ولا يمكن لحاظ كليهما كي يكون لليقين فردان، كذلك الشكّ، فإنّ متعلّقه عين متعلّق اليقين، إمّا أن يلاحظ مقيّداً بالزمان أو غير مقيّد به، فلا يكون له إلّا فرد واحد، فبعد كون متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين، فإذا لوحظ متعلّق اليقين مقيّداً بالزمان تكون أخبار الاستصحاب دليلاً على القاعدة، وإذا لوحظ غير مقيّد بالزمان تكون الأخبار المذكورة دليلاً على الاستصحاب.

[١] أي بحدوث المتيقّن كالعدالة، أي الحكم بوجوب المضيّ معناه الحكم بحدوث العدالة المتيقّنة يوم الجمعة، ولا يعتنى بالشكّ في تحقّقها فيه، ولا يتعرّض دليل الحكم بوجوب المضيّ لبقاء العدالة بأنّها باقية إلى يوم السبت أم لا؟ فعلى هذا يكون وجوب المضيّ على اليقين دليلاً على حجّية القاعدة، لا الاستصحاب.

[٢] كما أنّ هذا القول من المتكلّم يدلّ على حجّية قاعدة اليقين، كذلك وجوب المضيّ على هذا التقدير، أي على تقدير لحاظ الشكّ في العدالة مقيّداً بيوم الجمعة يدلّ على حجّيّة قاعدة اليقين.

[٣] أي قس على قوله: «فليمض على يقينه» باقي أخبار الاستصحاب.

[٤] أى الظاهر من أخبار الاستصحاب بأسرها اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ.

متعلّق الشكّ واليقين، فلا بدّ [١] أن يلاحظ المتيقّن والمشكوك غير مقيّدين بالزمان، وإلّا [٢] لم يجز استصحابه [٣]، كما تقدّم في ردّ شبهة مَن قال [٤] بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد.

وجه الظهور هو أنّ الشكّ لو لم يكن متعلّقاً بما تعلّق به اليقين لم يكن الاعتناء بالشكّ نقضاً لليقين، ولا عدم الاعتناء به مضيّاً على يقينه.

[١] أي بعد كون ظاهر أخبار الاستصحاب وحدة متعلّق الشكّ واليقين، فاجتماعهما في زمان واحد أمر مستحيل، فلا بدّ في اجتماعهما في شيء واحد من اختلاف زمانهما، إمّا من حيث متعلّق اليقين والشكّ كما في الاستصحاب، وإمّا من حيث نفس اليقين والشكّ -كما في قاعدة اليقين- ويكون الزمان في مورد القاعدة قيداً للمتيقّن، وفي مورد الاستصحاب ظرفاً له، فلا يمكن لحاظ كليهما في دليل واحد؛ إذ كيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد.

والحاصل: أنّه بعد اتّحاد متعلّق الشكّ ومتعلّق اليقين والاختلاف بينهما زماناً فلابدّ في دلالة الأخبار على حجّية الاستصحاب من لحاظ المتيقّن والمشكوك غير مقيّدين بالزمان كي يجري الاستصحاب.

[٢] أي إن يلحظ المتيقّن والمشكوك مقيّدين بالزمان.

[٣] لما عرفت من أنّ الحكم المقيّد بالزمان ينتفي قطعاً بانتفاء الزمان، فلا مورد معه للاستصحاب.

[٤] وهو المحقّق النراقي القائل بتعارض الأحكام الوجوديّة فيما إذا أمر المولى بالجلوس يوم الجمعة فشكّ في وجوبه يوم السبت. قال النراقي: إنّ استصحاب وجوب الجلوس يوم الجمعة يتعارض مع استصحاب عدم وجوبه قبل الجمعة المسمّى باستصحاب العدم الأزلي، وهذا يسمّى بتعارض

والمفروض في القاعدة الثانية [١] كون الشكّ متعلّقاً بالمتيقّن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق. ومن المعلوم [٢] عدم جوز إرادة الاعتبارين من اليقين والشكّ في تلك الأخبار.

ودعوى: أنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين [٣]

استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد، ولأجل هذا أنكر هو والأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية الإلهيّة، وهو المختار، وقد تقدّم تحقيقه سابقاً، فلاحظ.

وردّه المصنّف ﷺ بأنّه إن أخذ يوم الجمعة قيداً للموضوع فلا وجه لاستصحاب الوجوب لتبدّل الموضوع؛ لأنّ جلوس يوم الجمعة غير جلوس يوم السبت، وإن أخذ الزمان ظرفاً فلا وجه لاستصحاب العدم السابق، بل يقال بأنّ الجلوس كان واجباً فشكّ في وجوبه فيستصحب.

[١] أي المفروض في قاعدة اليقين أنّ الشكّ تعلّق بالمتيقّن السابق المقيّد بالزمان السابق.

[٢] أي بعد ما ثبت أنّ متعلّق اليقين والشكّ في مورد الاستصحاب غير مقيّد بالزمان، وفي مورد القاعدة مقيّد به علم عدم جواز إرادة الاعتبارين -أي كونهما مقيّدين بالزمان وغير مقيّدين بالزمان- من اليقين والشكّ المأخوذين في أخبار الاستصحاب؛ لأنّ إرادتهما معاً ولحاظهما من لفظ واحد في آن واحد استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وجمع بين المتنافيين، وهو لا يجوز، فلا بدّ من إرادة أحد المعنيين؛ إمّا مقيّداً بالزمان كي ينطبق على القاعدة، أو غير مقيّد به كي ينطبق على الاستصحاب.

[٣] أي باعتبار أخذ الزمان في متعلّقه بأن يعتبر المتيقّن مقيّداً بالزمان السابق، كالعدالة المتقيّدة بيوم الجمعة، وباعتبار عدم أخذ الزمان في متعلّقه بأن يعتبر

فرد [١] من اليقين، وكذلك الشكّ المتعلّق [٢] به فرد من الشكّ، فكلّ فرد [٣] لا ينقض بشكّه.

المتيقّن مجرّداً عن الزمان السابق.

[١] خبر لقوله: «إنّ اليقين...»، أي بلحاظ اعتبار الزمان في متعلّقه يكون فرداً من اليقين، وباعتبار لحاظ متعلّقه مجرّداً عن الزمان يكون فرداً آخر منه.

[٢] أي الشكّ المتعلّق بما تعلّق به اليقين أيضاً باعتبار أخذ الزمان في متعلّقه يكون فرداً من الشكّ، وباعتبار عدم أخذ الزمان في متعلّقه فرد آخر منه؛ لما عرفت من أنّ متعلّق الشكّ متّحد مع متعلّق اليقين، فكما أنّ تعدّد الاعتبار واللحاظ يوجب تعدّد اليقين كذلك يوجب تعدّد الشكّ.

[٣] أي كلّ فرد من فردي اليقين لا ينقض بالشكّ فيه، فأدلّة الاستصحاب تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ والمضيّ على اليقين، سواء كان متعلّقهما مقيّداً بالزمان أو غير مقيّد به.

وملخّص هذه الدعوى: أنّا نقبل أنّ متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين، لكن مع ذلك نقول إنّ هنا فردين من الشكّ يتعلّق أحدهما بالحدوث، والآخر بالبقاء؛ إذ ليس متعلّق اليقين أمراً واحداً كي يقال إنّ اليقين ليس له فردان، فلا يكون للشكّ أيضاً فردان لاتّحاد متعلّقهما، بل متعلّق اليقين متعدّد بتعدّد اللحاظ والاعتبار، فإذا تعدّد متعلّقه يكون هو أيضاً متعدّداً، فيكون الشكّ أيضاً متعدّداً بتعدّد متعلّق اليقين؛ إذ تعدّد متعلّق اليقين في الحقيقة هو تعدّد متعلّق الشكّ، فيكون قوله: «فليمض على يقينه» ونظائره دليلاً على عدم الاعتناء بالشكّ اللّاحق، سواء كان متعلّقه مقيّداً بالزمان أو غير مقيّد به.

إن شئت فقل: إنّ اليقين له فردان: أحدهما: اليقين بعدالة زيد المقيّدة بيوم الجمعة، كما في مورد قاعدة اليقين. وثانيهما: اليقين بعدالته غير

مدفوعة: بما تقدّم، بأنّ تعدّد اللحاظ والاعتبار في المتيقّن به السابق بأخذه [١] تارةً مقيّداً بالزمان السابق، وأُخرى بأخذه مطلقاً [٢]، لا يوجب [٣] تعدّد أفراد اليقين. وليس اليقين بتحقّق مطلق العدالة [٤] في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة فردين [٥] من اليقين تحت

المقيّدة بيوم الجمعة، فيستفاد من إطلاق اليقين والشكّ المأخوذين في لسان أخبار الاستصحاب أنّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة لا ينقض بالشكّ فيها يوم الجمعة، وأنّ اليقين بعدالته السابقة لا ينقض بالشكّ فيها، والأوّل هو قاعدة اليقين، والثاني قاعدة الاستصحاب.

[١] الباء للتبيين، فإنّه بيان لتعدّد اللحاظ في المتيقّن به.

[٢] أي غير مقيّد بالزمان السابق.

[٣] خبر لقوله: «بأنّ تعدّد اللحاظ...»؛ لأنّ تعدّد أفراد اليقين بتعدّد متعلّقه لا بتعدّد اللحاظ والاعتبار.

[٤] بأن لا تكون مقيّدة بيوم الجمعة.

[٥] خبر لقوله: «وليس اليقين...»، أي ليس اليقين بعدالة زيد غير المقيّدة بيوم الجمعة وعدالته المقيّدة به فردين من اليقين بأن يكون بلحاظ تجرّد متعلّقه عن الزمان فرداً من اليقين وبلحاظ تقييده بالزمان فرداً آخر من اليقين.

وإن شئت فقل: ليس اليقين بمطلق العدالة واليقين بالعدالة المتيقّنة فردين داخلين تحت عموم أخبار الاستصحاب كي تكون الأخبار دليلاً على كلتا القاعدتين.

وحاصل الدفع: أنّ تعدّد اللحاظ لا يوجب تعدّد اليقين، وإنّما الموجب له تعدّد المتعلّق، وهو منتف في المقام، فإنّ لحاظ متعلّق اليقين ـ وهو عدالة زيد يوم الجمعة ـ تارة مقيّداً بيوم الجمعة وأُخرى مجرّداً عنه لا يوجب تعدّد

عموم الخبر، بل [١] الخبر بمثابة أن يقال: مَن كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته [٢] فشكّ فيه، فليمض على يقينه بذلك [٣]، فافهم، فإنّه [٤] لا يخلو من دقّة.

اليقين ما دام يكون المتعلّق أمراً واحداً.

[١] وهو قوله: «فليمض» ونظائره من أخبار الاستصحاب.

إن شئت فقل: إنّ عموم العامّ إنّما هو بالقياس إلى الأفراد الواقعيّة لا الاعتباريّة بمعنى أنّه لو كان ثمّة شخص خارجي وجزء حقيقي له اعتبارات ينتزع فيها أُمور لم يجز أن يقال: إنّ العامّ يشمل جميع هذه الأُمور ضرورة استحالة إيجاب تعدّد اللحاظ والاعتبار تعدّد الشيء بحسب نفس الأمر والواقع، وإلّا لزم انقلاب الشيء عمّا هو عليه بحسب نفس الأمر والواقع، فنقول في مقام تطبيق ما ذكر على المقام أنّ أخذ العدالة تارة مقيّدة بيوم الجمعة كي ينطبق المثال على قاعدة اليقين، وأُخرى مجرّدة عن ملاحظة الزمان حتّى ينطبق على الاستصحاب لا يوجب تعدّد اليقين والشكّ بحسب الواقع، بل الموجود وفي الواقع ليس إلّا فرد من الشكّ واليقين.

وملخّص الكلام: أنّ تعدّد اللحاظ والاعتبار في الشيء الواحد الشخصي لا يوجب تكثّره خارجاً.

[٢] أي من حالات زيد.

أي بمنزلة أن يقال فكما أنّ قوله: «مَن كان على يقين من عدالة زيد...» ظاهر في وحدة اليقين؛ لكون متعلّقه أمراً واحداً، وبقدر اللحاظ لا يوجب تعدّد اليقين، كذلك الخبر المزبور.

[٣] أي بذلك المتيقّن، كالعدالة والفسق وغيرهما.

[٤] أي ما ذكرنا من أنّ تعدّد اللحاظ لا يوجب تعدّد اليقين.

ثمّ إذا ثبت عدم جواز [١] إرادة المعنيين، فلا بدّ أن يختصّ مدلولها [٢] بقاعدة الاستصحاب؛ لورودها [٣] في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث [٤] والخبث [٥]، ودخول هلال شهر رمضان أو شوّال [٦]. هذا [٧] كلّه لو أُريد من القاعدة الثانية [٨] إثبات نفس المتيقّن

---

[١] أي عدم إمكان إرادة متعلّق اليقين مقيّداً بالزمان كي ينطبق على قاعدة اليقين وغير مقيّد به كي ينطبق على الاستصحاب.

[٢] أي مدلول الأخبار.

[٣] أي أنّ الأخبار المذكورة وردت في مورد الاستصحاب، فلا يجوز رفع اليد عن موردها، وحملها على غير موردها، فإنّ تخصيص المورد من الأُمور المستهجنة جدّاً.

وبعبارة أُخرى: لا يمكن الالتزام بعدم شمول الأخبار لموردها وشمولها لغير موردها.

[٤] كما هو مورد مضمرة زرارة، فإنّ موردها الشكّ في الطهارة الناشئ من الشكّ في الحدث، وهو النوم.

[٥] أي الشكّ في الطهارة الناشئ من الخبث، كما هو مورد مضمرة أُخرى لزرارة، فإنّ موردها الشكّ في طهارة الثوب الناشئ من الشكّ في إصابة الدم.

[٦] أي كالشكّ في دخول هلال شهر رمضان أو شوّال، وهما موردان لمكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، فإنّ موردها هو استصحاب شعبان عند الشكّ في دخول رمضان، واستصحاب رمضان عند الشكّ في دخول شوّال.

[٧] أي هذا الذي ذكرناه من عدم إمكان استفادة الاستصحاب وقاعدة اليقين من هذه الأخبار؛ للزوم استعمال اللفظ في معنيين.

[٨] أي من قاعدة اليقين.

عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً. أمّا لو أُريد منها [١] إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرّة إلى زمان الشكّ، وما بعده إلى اليقين بطروّ الفسق [٢]،

---

[١] أي من القاعدة.

[٢] بان يكون المستفاد من قاعدة اليقين أمرين: الأوّل: إثبات عدالة زيد يوم الجمعة، وعدم الاعتناء بالشكّ في تحقّق العدالة فيه.

الثاني: استمرار العدالة الثابتة في يوم الجمعة إلى حصول العلم بطروّ الفسق عليه.

وملخّص الكلام: أنّ في قاعدة اليقين مسلكين.

المسلك الأوّل: أنّها مثبتة لنفس المتيقّن، كالعدالة في يوم الجمعة، ولا تعرّض لها في استمراره، فيترتّب عليها آثار العدالة في يوم الجمعة، كصحّة الاقتداء به دون آثار العدالة يوم السبت.

المسلك الثاني: أنّها تدلّ على استمرار العدالة، مضافاً إلى دلالتها على ثبوتها يوم الجمعة، فيترتّب عليها آثار العدالة يوم الجمعة وفي يوم السبت، فعلى المسلك الأوّل يكون دلالة الأخبار على الاستصحاب، وعلى قاعدة اليقين من قبيل استعمال اللفظ في معنيين، وأمّا دلالتها على قاعدة اليقين فقط فإنّها تكون استعمالاً في معنى واحد، لكن حملها على قاعدة اليقين موجب لعدم شمول الأخبار لمواردها، وحملها على كليهما غير جائز، فيتعيّن حملها على الاستصحاب، لكن على المسلك الثاني تكون دلالة الأخبار على خصوص قاعدة اليقين من باب استعمال اللفظ في معنيين أيضاً: دلالتها على حدوث العدالة، ودلالتها على استمرار العدالة بعد الفراغ عن حدوثها.

إن قلت: إذا دلّت قاعدة اليقين على استمرار العدالة، فهذا يكون

فيلزم [١] استعمال الكلام في معنيين، أيضاً؛ لأنّ الشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشكّ في استمرارها إلى الزمان اللّاحق [٢]، وقد تقدّم نظير

هو الاستصحاب.

قلت: على هذا تكون القاعدة متكفّلة لبيان أمرين: ثبوت شيء واستمراره بعد الفراغ عن ثبوته، فهي تدلّ على استمرار ما ثبت سابقاً ولو مع سريان الشكّ إلى ما ثبت، والشكّ في حدوثه، بخلاف الاستصحاب فإنّه يعتبر فيه بقاء اليقين السابق عند الشكّ وعند الحكم باستمراره وبهذا يفرّق بين الاستصحاب والقاعدة.

والحاصل: أنّ المراد من القاعدة على المعنى الثاني هو الحكم بحدوث العدالة والحكم باستمرارها، وترتيب آثار العدالة ما لم يقطع بارتفاعها ولو تعلّق الشكّ بأصل حدوثها، فالشكّ في الحدوث لا يضرّ بالحكم بالاستمرار في مورد القاعدة، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّه لا يحكم باستمرار المتيقّن السابق إلّا مع اليقين بحدوثه، ومع الشكّ فيه لا يجري الاستصحاب، ولذا قد ذكرنا سابقاً أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون متيقّناً بالعدالة سابقاً حين الشكّ فيها، بخلاف قاعدة اليقين، فإنّها لا يجتمع اليقين والشكّ في موردها، بل يسري الشكّ إلى اليقين، ولذا سمّي الشكّ فيها بالشكّ الساري.

[١] جواب لقوله: «أمّا لو أُريد منها»، أي يلزم من دلالة الأخبار على قاعدة اليقين بالمعنى الثاني

[٢] أي كما أنّ دلالة الأخبار على الاستصحاب وقاعدة اليقين بالمعنى الأوّل تكون من قبيل استعمال اللفظ في معنيين كذلك دلالة الأخبار على قاعدة اليقين فقط تكون من باب استعمال اللفظ في معنيين، مضافاً إلى دلالته

ذلك [١] في قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» [٢]، ثمّ لو سلّمنا [٣] دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط [٤] له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية [٥]؛ لأنّه إذا شكّ فيما تيقّن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشكّ [٦]

على الاستصحاب.

[١] الذي ذكرناه في أخبار الاستصحاب من أنّ دلالتها على حدوث الحكم واستمراره يكون من باب استعمال اللفظ في معنيين.

[٢] حيث أنّ المحقّق النراقي قال إنّ قوله: «كلّ شيء...» يدلّ على أنّ الأشياء طاهرة، وأنّ الطهارة الثابتة لها مستمرّة ظاهراً إلى حين العلم بالنجاسة.

[٣] هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين استدلّ بهما على عدم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين.

وملخّصه: أنّا لو أغمضنا عن الوجه الأوّل الذي ذكرناه لعدم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين، وسلّمنا دلالتها على حجّيّة الاستصحاب وقاعدة اليقين معاً؛ إلّا أنّه يلزم من شمولها لكلتا القاعدتين حصول التعارض في مدلول الرواية؛ إذ في كلّ مورد تجري فيه قاعدة اليقين يجري فيه الاستصحاب المعارض لها؛ لأنّه بعد سريان الشكّ إلى ما تعلّق به اليقين يتحقّق مورد الاستصحاب والقاعدة معاً، كما سيأتي توضيحه.

[٤] صفة لقوله: «التعارض»، والضمير في قوله: «به» راجع إلى قوله: «مدلول الرواية».

[٥] وهي قاعدة اليقين فإنّها لا زالت معارضة بالاستصحاب؛ إذ في جميع موارد قاعدة اليقين يجري الاستصحاب.

[٦] أي الشكّ الساري إلى عدالة زيد في يوم الجمعة.

معارض لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة، الثاني اليقين بعدم [١] عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة،

والحاصل: إذا تيقّن شخص بعدالة زيد في يوم الجمعة ثمّ شكّ في العدالة في يوم الجمعة، أي في حدوثها، فإنّ لهذا الشخص ثلاث حالات:

الأُولى: اليقين بعدم العدالة في الأزل.

الثانية: اليقين بالعدالة يوم الجمعة.

الثالثة: الشكّ فيها يوم السبت.

والشكّ المذكور، أي الشكّ الساري إلى عدالة زيد يوم الجمعة يكون مورداً للاستصحاب والقاعدة معاً، فإنّه من حيث كونه مسبوقاً بالقطع بالعدم الأزلي يكون مجرى لاستصحاب العدم الأزلي، ومن حيث كونه مسبوقاً بالقطع بالعدالة يوم الجمعة يكون مجرى لقاعدة اليقين، فيقع التعارض بينهما.

وإن شئت فقل: إنّ في مقابل الشكّ فردين من اليقين باعتبار ما فيه من الطرفين والاحتمالين؛ لأنّ الشكّ عبارة عن تساوي الطرفين والاحتمالين، فإنّه من حيث احتمال وجود العدالة معارض باليقين بالعدم الأزلي، ومن حيث احتمال عدم العدالة معارض باليقين بالعدالة يوم الجمعة، فإنّ الشكّ فيها من حيث كونه مسبوقاً بالعدم الأزلي يكون مجرى الاستصحاب العدم الأزلي، ومن حيث كونه مسبوقاً بالقطع بالعدالة يكون مجرى القاعدة فيسقط أخبار الاستصحاب عن الحجّية في موارد قاعدة اليقين وتبقى حجّة في موارد مختصّة بالاستصحاب.

[١] أي العدم الأزلي.

فتدلّ [١] بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة [٢] زيد يوم الجمعة باحتمال [٣] انتفائها في ذلك الزمان [٤]، وبمقتضى [٥] قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال [٦] حدوثها في الجمعة، فكلّ من طرفي الشكّ [٧] معارض لفرد من اليقين.

ودعوى [٨]: أنّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في

---

[١] أي تدلّ الروايات بمقتضى قاعدة اليقين على أنّ اليقين بالعدالة لا ينتقض بسبب الشكّ فيها وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على أنّ اليقين بعدم العدالة في الأزل لا ينتقض بالشكّ في حدوث العدالة في يوم الجمعة، فيقع التعارض بين قاعدة اليقين المثبتة للعدالة يوم الجمعة وبين الاستصحاب النافي لها.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «اليقين».

[٣] الجار متعلّق بقوله: «نقض»، أي تدلّ الروايات على عدم نقض اليقين بعدالة زيد بسبب احتمال انتفاء العدالة.

[٤] أي في يوم الجمعة.

[٥] أي تدلّ الأخبار بمقتضى الاستصحاب.

[٦] الجار متعلّق بقوله: «نقض»، أي تدلّ الأخبار على عدم نقض اليقين بعدم عدالة زيد بسبب احتمال حدوث العدالة.

[٧] الشكّ له طرفان: طرف الوجود، أي وجود العدالة، فإنّه معارض باليقين بالعدم الأزلي، وطرف العدم ـ عدم العدالة ـ فإنّه معارض باليقين بها في يوم الجمعة.

[٨] ملخّصها: أنّ اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة، أي اليقين بالعدم الأزلي قد انتقض باليقين بالعدالة يوم الجمعة، كما هو المفروض، فإنّه في يوم الجمعة قطع بعدالة زيد ثمّ شكّ في حدوثها في يوم السبت؛ لاحتمال

الجمعة. والقاعدة الثانية [١] تثبت [٢] وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق.

مدفوعة [٣]: بأنّ الشكّ الطارئ [٤] في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عين الشكّ في انتقاض ذلك اليقين [٥] السابق، واحتمال انتقاضه [٦]

كون علمه جهلاً مركّباً، إذن فلا مجرى للاستصحاب، فتكون قاعدة اليقين سليمة عن المعارض.

[١] أي قاعدة اليقين تثبت حجّية اليقين بالعدالة يوم الجمعة بلا وجود معارض لها.

[٢] مضارع باب الافعال.

[٣] ملخّص الجواب: أنّا لا نسلّم انتقاض اليقين بالعدم الأزلي باليقين اللاحق بخلافه؛ إذ ليس المقصود التمسّك بالاستصحاب حين اليقين بوجود العدالة كي يقال إنّه مع اليقين بالعدالة انتقض اليقين بالعدم الأزلي، بل المقصود التمسّك به حين الشكّ في وجودها ففي حين الشكّ المتعلّق بنفس ما تيقّن به سابقاً على طريق السريان لا وجه للحكم بانتقاض اليقين بالعدم الأزلي، فإنّ الشكّ في مطابقة الاعتقاد السابق عين الشكّ في انتقاض العدم الأزلي والشكّ في يوم السبت في حدوث العدالة يوم الجمعة عين الشكّ في انتقاض عدم العدالة في الأزل، فهو في هذا الحال لا يعلم بانتقاض العدم الأزلي بالوجود كي يمنع عن جريان الاستصحاب، وتجري قاعدة اليقين بلا معارض.

[٤] أي الشكّ الذي سرى إلى العدالة وأوجب الشكّ في حدوثها.

[٥] أي اليقين بالعدم الأزلي.

[٦] أي احتمال انتقاض اليقين بعدم العدالة في الأزل باليقين اللاحق بالعدالة يوم الجمعة، أي احتمال وجود العدالة معارض لليقين بعدم العدالة في الأزل،

وعدمه [١] معارضان لليقين [٢] بالعدالة وعدمها [٣]، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه [٤]،

واحتمال عدم انتقاضه ـ أي احتمال عدم العدالة ـ معارض لليقين اللّاحق بالعدالة.

[١] أي احتمال عدم انتقاض اليقين السابق.

[٢] على اللفّ والنشر المشوّش، أي اليقين بالعدالة معارض لاحتمال عدم انتقاضه، واليقين بعدم العدالة معارض لاحتمال انتقاضه.

[٣] أي اليقين بعدم العدالة. ذكر المحقّق الهمداني في توضيح العبارة: أنّ الشكّ في الشيء عبارة عن التردّد بين وجوده وعدمه، فللشكّ في عدالة زيد يوم الجمعة طرفان: وكلّ من طرفيه يناقض فرداً من اليقين، فهو شكّ في واحد لا يتعدّد به مصداق العموم كي يمكن أن يقال بشمول العامين لأحد الفردين دون الآخر، كما في الشكّ السببي والمسبّبي.

[٤] لما عرفت من أنّ كلّاً من احتمال الانتقاض واحتمال عدم الانتقاض يعارض فرداً من اليقين، فإنّ احتمال الانتقاض ووجود العدالة معارض لليقين بعدم العدالة في الأزل، واحتمال عدم الانتقاض وعدم العدالة معارض لليقين اللّاحق بالعدالة، ومع وجود هذه المعارضة لا يمكن لنا الحكم بانتقاض الحالة السابقة؛ إذ مع وجود اليقين بالحالة السابقة في الأزل وعدم العلم بانتقاضه كيف يحكم بانتقاضها، ولا يمكن الحكم بعدم انتقاض الحالة السابقة؛ إذ مع وجود اليقين اللّاحق بالانتقاض في زمان واحتمال بقاء الانتقاض حين الشكّ كيف يمكن الحكم بعدم الانتقاض.

وملخّص الكلام: أنّ حين الشكّ في العدالة كيوم السبت لا علم بانتقاض الحالة السابقة، ولا علم بعدمه، أي لا علم بالعدالة ولا بعدمها، فيكون الشكّ

ثمّ إنّ هذا [١] من باب التنزّل والمماشاة، وإلّا [٢] فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول [٣] بالتقريب المتقدّم [٤]، مضافاً [٥] إلى ما ربّما يدّعي [٦] من ظهور [٧] الأخبار في الشكّ في البقاء. بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية [٨] غير هذه الأخبار [٩]،

المذكور مورداً لقاعدة الاستصحاب، وقاعدةاليقين معاً فيقع التعارض بينهما.

[١] الذي ذكرناه من الوجه الثاني لعدم شمول أخبار الاستصحاب للقاعدتين، وهو وقوع التعارض بينهما.

[٢] أي إن لم يكن من باب التنزّل والمماشاة.

[٣] أي منع شمول أخبار الاستصحاب للقاعدتين.

[٤] وهو ظهور أخبار الاستصحاب في اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، فلا بدّ من التغاير بينهما زماناً، فالمتكلّم إمّا يلاحظ الزمان قيداً للعدالة، فيكون المورد مورداً للقاعدة، وإمّا يلاحظه ظرفاً لها فيكون مورداً للاستصحاب، ولا يمكن لحاظ كليهما، ولا استعمال الرواية في كلتا القاعدتين للزوم استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

[٥] أي مضافاً إلى التقريب المتقدّم للمنع.

[٦] وفي هذا التعبير إشارة إلى أنّ الظهور المذكور غير مجزوم به عند المصنّف.

[٧] منشأ الظهور إمّا ورود الأخبار في موارد الشكّ في البقاء، كالشكّ في بقاء شهر رمضان، أو الطهارة، كما تقدّم، أو الارتكاز العرفي، فإنّهم يفهمون منها وجوب المضيّ على اليقين عند الشكّ في البقاء. إذن فلا تشمل الأخبار المذكورة موارد الشكّ في الحدوث كي تكون دليلاً على قاعدة اليقين.

[٨] أي لقاعدة اليقين.

[٩] أي غير أخبار الاستصحاب. فإنّها قاصرة عن الشمول لقاعدة اليقين،

فنقول: إنّ المطلوب من تلك القاعدة [١]، إمّا أن يكون [٢] إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه [٣] مستمرّاً إلى اليقين بارتفاعه. وإمّا أن يكون [٤] مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون [٥] إثباته بعده، بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط [٦]. وإمّا أن يراد [٧] مجرّد إمضاء الآثار التي

كما عرفت. فيقع الكلام في وجود مدرك آخر لها وعدمه.

[١] أي من قاعدة اليقين. والحاصل: أنّ في القاعدة ثلاثة احتمالات، كما هو مذكور في المتن.

[٢] أي إمّا أن يكون المطلوب من قاعدة اليقين إثبات أنّ العدالة المشكوكة قد حدثت يوم الجمعة، وهي باقية إلى أن يقطع بارتفاعها بمعنى يترتّب آثار الوجود على المشكوك من جواز الاقتداء وأداء الشهادة ونظائرهما. وهذا هو الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاث.

[٣] أي بقاء المشكوك فيه يكون مستمرّاً إلى أن يحصل اليقين بارتفاعه.

[٤] أي أن يكون المطلوب إثبات مجرّد حدوث المشكوك في الزمان السابق.

[٥] أي بلا تعرّض القاعدة لإثبات المشكوك بعد حدوثه.

[٦] وأمّا أنّها هل باقية إلى يوم السبت، أم لا، فلا تتعرّض القاعدة لها، وهذا هو الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاث.

[٧] أي أن يراد من قاعدة اليقين مجرّد الإمضاء...، وهذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاث، والفرق بين المعنى الثاني والثالث هو: أنّ المقصود في الثاني هو الحكم بحدوث المشكوك واقعاً بالنسبة إلى جميع ما يترتّب عليه من الآثار حتّى بالنسبة إلى ما يترتّب عليه في الزمان اللّاحق، بمعنى أنّه لو كان لحدوث الشيء أثر في الزمان المتأخّر لحكم بترتّبه عليه بناء على المعنى الثاني، وهذا بخلاف المعنى الثالث، فإنّ المقصود منه ليس إلّا الحكم

ترتّبت عليها [١] سابقاً، وصحّة [٢] الأعمال الماضية المتفرّعة [٣] عليه، فإذا [٤] تيقّن الطهارة سابقاً وصلّى [٥] بها ثمّ شكّ في طهارته في ذلك الزمان [٦]، فصلاته ماضية [٧].

بصحّة ما يترتّب سابقاً على المتيقن من الأحكام والآثار، وأمّا الحكم بحدوث المشكوك بحيث يترتّب عليه ما رتّب شرعاً عليه في الزمان اللّاحق فلا.

وأمّا الفرق بين المعنى الأوّل والأخيرين فظاهر؛ لأنّ المقصود من المعنى الأوّل الحكم بترتّب آثار الحدوث والبقاء جميعاً، وفي المعنيين الأخيرين لا تعرّض لآثار البقاء أصلاً.

[١] أي على عدالة زيد.

[٢] أي أن يراد من قاعدة اليقين صحّة الأعمال الماضية.

[٣] صفة لقوله: «صحّة...»، أي صحّة الأعمال التي هي متفرّعة على وجود المشكوك، فالقاعدة على هذا المعنى، أي على المعنى الثالث لا تثبت وجود المشكوك، إلّا أنّها تثبت صحّة الأعمال المتفرّعة على وجوده، كصحّة الصلاة، فإنّها متفرّعة على وجود المشكوك، وهي الطهارة مثلاً، فالمتيقّن للطهارة إذا شكّ فيها لاحقاً يحكم بصحّة الأعمال المتفرّعة على الطهارة تمسّكاً بهذه القاعدة وإن لم تكن نفس الطهارة ثابتة بها.

[٤] مثال لما يراد من القاعدة من إثبات صحّة الأعمال المتفرّعة على وجود المشكوك فيه.

[٥] أي صلّى مع الطهارة المتيقّنة.

[٦] أي في الزمان الذي تيقّن بها بأن شكّ في نفس ما تيقّن به، وسرى الشكّ إلى يقينه.

[٧] أي صحيحة بحكم القاعدة الدالّة على صحّة الأعمال الماضية المتفرّعة على

فإن أُريد الأوّل [١]، فالظاهر عدم دليل يدلّ عليه [٢]؛ إذ قد عرفت [٣] أنّه لو سلّم اختصاص الأخبار المعتبرة [٤] لليقين السابق بهذه [٥] القاعدة لم يمكن أن يراد منها [٦] إثبات حدوث العدالة وبقائها [٧]؛ لأنّ لكلّ من الحدوث والبقاء شكّاً مستقلّاً [٨].

وجود الطهارة التي هي مشكوكة في الحال.

[١] أي إن أُريد من قاعدة اليقين المعنى الأوّل، وهو أن يكون المراد منها إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرّاً إلى اليقين بارتفاعه.

[٢] أي على المعنى الأوّل.

[٣] عند قوله: «أمّا لو أُريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرّة...».

[٤] بصيغة اسم الفاعل، أي الأخبار الدالّة على اعتبار اليقين السابق.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «اختصاص...»، أي لو سلّم اختصاص الأخبار.

[٦] أي من قاعدة اليقين.

[٧] لما عرفت من أنّ استعمال قاعدة اليقين في إثبات حدوث العدالة وفي إثبات استمرارها استعمال اللفظ في معنيين، وهو على تقدير عدم استحالته خلاف الظاهر.

[٨] أي الشكّ في أصل وجود عدالة زيد غير الشكّ في استمرارها، فإنّ استعمال القاعدة في مورد الشكّ في أصل الوجود وفي مورد الشكّ في استمرار الموجود استعمال اللفظ في معنيين.

وبعبارة أُخرى: لا يمكن الجمع بين الحكم بالبقاء وبين الحكم بالحدوث، ومع ذلك يقطع بعدم إمكان قيام دليل عليه، ولا ينبغي التعبير بقوله: «الظاهر عدم دليل عليه.

نعم، لو فرض القطع ببقائها [١] على تقدير الحدوث، أمكن [٢] أن يقال إنّه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة [٣] ثبت بقاؤها [٤]؛ للعلم ببقائها [٥] على تقدير الحدوث. لكنّه [٦] لا يتمّ إلّا على الأصل المثبت، فهو [٧] تقدير على تقدير.

وربّما يتوهّم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب [٨]

---

[١] أي ببقاء العدالة على تقدير حدوثها، بأن كان حدوثها كافياً للحكم ببقائها.

[٢] جواب لقوله: «لو فرض».

[٣] أي بقاعدة اليقين.

[٤] أي بقاء العدالة.

[٥] أي ببقاء العدالة.

[٦] أي ثبوت بقاء العدالة بسبب قاعدة اليقين لا يتمّ إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت؛ لأنّ القاعدة لا تدلّ إلّا على حدوث العدالة وأصل ثبوتها، وإذا ثبت أصل العدالة يثبت بقاؤها على الفرض، فترتّب البقاء على ثبوت العدالة ليس من الآثار الشرعيّة للقاعدة، بل هو من الآثار العادية أو العقليّة، والأصل المثبت ليس مختصّاً بالاستصحاب، بل كلّ أصل يراد به إثبات واسطة ملازمة لما يترتّب عليه الحكم الشرعي يسمّى بالأصل المثبت، سواء كان استصحاباً أو غيره.

[٧] أي ثبوت البقاء والاستمرار بقاعدة اليقين فرض على فرض؛ إذ هو يتمّ على تقدير العلم ببقاء العدالة على تقدير حدوثها، والعلم بالبقاء على تقدير الحدوث إنّما يتمّ على تقدير حجّية الأصل المثبت، فثبوت البقاء والاستمرار بقاعدة اليقين مبني على فرض في فرض.

[٨] وهو المعنى الأوّل لقاعدة اليقين بأن يكون المطلوب منها إثبات حدوث

بما [١] دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محلّه. لكنّه [٢] فاسد؛ لأنّه على تقدير [٣] الدلالة لا يدلّ على استمرار المشكوك؛ لأنّ الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ، وأضعف منه [٤]

شيء واستمراره إلى اليقين بارتفاعه.

[١] الجار متعلّق بقوله: «الاستدلال»، أي يتوهّم الاستدلال بقاعدة التجاوز.

[٢] أي الاستدلال المذكور فاسد. قال المحقّق الهمداني: وممّا يوضّح فساده أنّ قاعدة اليقين لا تتوقّف على تجاوز محلّ المتيقّن؛ إذ ربّما يشكّ فيه قبل تجاوز محلّه، كما لو اعتقد عند الزوال أو قبله طهارة ثوبه، ثمّ شكّ فيه قبل تلبّسه بالصلاة، كما أنّ قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ لا تتوقّف على سبق الاعتقاد فلا ربط لإحدى القاعدتين بالأُخرى كي يصحّ الاستشهاد لقاعدة اليقين بما ورد في تلك القاعدة.

[٣] وفي التعبير المذكور إشارة إلى منع الدلالة على الصحّة، فإنّ صاحب المدارك وغيره منعوا جريان قاعدة التجاوز في غير الأجزاء.

والحاصل: أنّا لو سلّمنا أصل الدلالة إلّا أنّها لا تدلّ على استمرار المشكوك أصلاً، فإنّ جريان قاعدة التجاوز متوقّف على الخروج عن محلّ المشكوك والدخول في الغير بأن يكون الشكّ بعد تجاوز محلّ المشكوك والشكّ في استمرار المتيقّن شكّ في المحل؛ لأنّ المفروض كون محلّ الوجود المشكوك في الزمان الثاني الذي يسمّى بالبقاء عين زمان الشكّ، فلا يمكن أن يقال بتجاوز محلّه، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز لانتفاء شرط جريانها.

[٤] أي الأضعف من الاستدلال بما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ كقاعدة التجاوز الاستدلال بأصالة الصحّة لإثبات الاستمرار. ووجه الأضعفيّة هو أنّ الحمل

الاستدلال بما سيجيئ. من دعوى أصالة الصحّة في اعتقاد المسلم، مع أنّه [١] كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار. وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة [٢] بهذا المعنى. وربّما فصل بعض الأساطين [٣]: بين ما إذا علم مدرك الاعتقاد بعد زواله [٤] وأنّه [٥] غير قابل للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره [٦]، كما إذا علم أنّه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته، ثمّ غاب المستند [٧] وغفل زماناً [٨]، فشكّ في طهارته [٩]

على الصحّة فرع قابليّة المحمول للصحّة والفساد وصفة الاعتقاد ليست كذلك؛ لأنّ المدار في جواز العمل به وعدمه على حصول نفس الصفة وعدمه، وليس له قسم صحيح يجوز العمل به وقسم فاسد لا يجوز العمل به حتّى يجب الحمل على الصحيح عند دوران الأمر بين الصحيح والفاسد منه.

[١] أي أصل الصحّة كقاعدة التجاوز، فكما أنّ الثانية تثبت الاستمرار، كذلك الأوّل.

[٢] أي لقاعدة اليقين بالمعنى الأوّل.

[٣] وهو كاشف الغطاء في مسألة الوضوء.

[٤] أي بعد زوال علمه بأن علم أنّ علمه بعدالة زيد ـ مثلاً ـ كان مستنداً إلى شهادة شاهدين بها.

[٥] أي علم بأنّ المدرك المذكور لاعتقاده غير قابل لأن يكون مستنداً لعلمه في الحال بأن ظهر فسق الشاهدين ـ مثلاً ـ فزال اعتقاده بتبيّن فساد مدركه.

[٦] أي لم يذكر مدرك اعتقاده بأن نسيه.

[٧] أي نسي مدرك علمه.

[٨] أي غفل مدّة عن طهارة ثوبه ونجاسته.

[٩] أي في طهارة ثوبه.

ونجاسته فيبني على معتقده [١] هنا، لا في الصورة الأولى [٢]، وهو [٣] وإن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه [٤] بالدليل مشكل، وإن أُريد بها [٥] الثاني،

---

[١] أي يبني على أنّ ثوبه طاهر فيما لم يذكر مستند معتقده وعلمه.

[٢] وهي التي يعلم فيها مدرك اعتقاده، ففي الصورة المذكورة لا يبني على طهارة ثوبه، ولا يعتني بعلمه السابق.

[٣] أي التفصيل المذكور أجود من الالتزام باعتبار القاعدة على إطلاقها، سواء ذكر مدرك اعتقاده أو لم يذكره. وجه الأجوديّة هو أنّ الحكم بالبناء على معتقده السابق فيما لم يذكر مدرك علمه يمكن أن يقال به من باب أصالة الصحّة، أو من باب قاعدة الفراغ، وأمّا فيما علم ببطلان مدرك علمه السابق، فلا يجوز الحكم بصحّة إعماله بأصالة الصحّة، أو بقاعدة الفراغ. إذن فالتفصيل أجود من الحكم بالصحّة مطلقاً.

[٤] أي إتمام التفصيل بالدليل المعتبر مشكل؛ لما عرفت من أنّ قاعدة اليقين لا تتمّ بقاعدة التجاوز، وأصالة الصحّة، **أمّا** قاعدة التجاوز، فإنّها تجري في مورد التجاوز عن محلّ المشكوك والدخول في الغير، وهو مفقود في مورد الشكّ في الاستمرار، **وأمّا** أصالتي الصحّة والفراغ، فإنّ ملاك الحكم بالصحّة في موردهما ليس العلم السابق بخلاف قاعدة اليقين، فلا يكونان دليلين عليها. أضف إليه: ما تقدّم من أنّ المشكوك في المقام هو الاعتقاد السابق، وهو لا يتّصف بالصحّة والفساد كي يحمل على الصحّة عند الشكّ فيه، بل أمره يدور بين الوجود والعدم.

[٥] أي إن أُريد بقاعدة اليقين المعنى الثاني منها، وهو دلالتها على مجرّد حدوثه في الزمان السابق. **إلى هنا تمّ الكلام فيما لو كان المطلوب من قاعدة اليقين**

فلا مدرك له [١] بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب، إلّا ما تقدّم: من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ، لكنّها [٢] لو تمّت فإنّما تنفع في الآثار المترتّبة عليه [٣] سابقاً، فلا يثبت بها [٤] إلّا صحّة ماترتّب عليها [٥]، وأمّا إثبات نفس ما اعتقده [٦] سابقاً، حتّى يترتّب عليه [٧] بعد ذلك [٨]

المعنى الأوّل، وهو دلالتها على الحدوث والاستمرار معاً. ومن هنا شرع في بيان ما إذا كان المطلوب من القاعدة دلالتها على الحدوث فقط.

[١] أي لا مدرك للقاعدة بالمعنى الثاني، إلّا قاعدة التجاوز؛ لما عرفت من عدم شمول أخبار الاستصحاب لها، فالمدرك الوحيد لها هي قاعدة التجاوز.

[٢] أي لو تمّت أخبار عدم الاعتناء بالشكّ المسمّى بقاعدة التجاوز.

[٣] أي على ما اعتقده سابقاً.

والحاصل: أنّ أخبار قاعدة التجاوز لو تمّت فإنّما تنفع في إثبات المعنى الثالث، وهو مجرّد إمضاء الآثار التي تترتّب على ما اعتقده سابقاً من عدالة زيد ـ مثلاً ـ كصحّة صلاته التي صلّاها خلفه، ولا تنفع في إثبات المعنى الثاني، وهو إثبات حدوث المشكوك الذي هو محلّ البحث.

[٤] أي بأخبار عدم الاعتناء بالشكّ.

[٥] أي على ما اعتقده سابقاً، كما إذا اعتقد بعدالة زيد ثمّ شكّ فيها، فإنّ الأخبار المذكورة تدلّ على صحّة الصلاة التي صلّاها خلفه. والصواب أن يقال: «عليه» مكان «عليها».

[٦] كما إذا اعتقد يوم الجمعة بعدالة زيد أو بطهارة ثوبه، ثمّ شكّ فيهما يوم السبت.

[٧] أي على نفس ما اعتقده سابقاً.

[٨] أي بعد اعتقاده، أي حين الشكّ في اعتقاده السابق.

الآثار [١] المترتّبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه [٢] في الوقت السابق فلا [٣]، فضلاً عن إثبات مقارناته غير الشرعيّة [٤]، مثل كونها [٥] على تقدير الحدوث باقية. وإن أُريد بها [٦] الثالث، فله وجه [٧] بناءً [٨] على تماميّة قاعدة الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ، فإذا صلّى بالطهارة

---

[١] فاعل لقوله: «يترتّب»، أي يترتّب على ما اعتقده من العدالة الآثار المترتّبة عليها، كصحّة صلاته التي صلّاها يوم الجمعة خلفه.

[٢] كطهارة ثوبه الذي لاقى الماء الذي كان عالماً بطهارته في الوقت السابق.

[٣] أي لا دلالة في الأخبار المذكورة على إثبات نفس ما اعتقده سابقاً من عدالة زيد، أي لا دلالة في أخبار التجاوز على إثبات المعنى الثالث الذي هو المبحوث عنه في المقام.

[٤] أي مع عدم دلالة الأخبار على إثبات حدوث المشكوك فيه الذي هو المعنى الثاني كيف تدلّ على إثبات مقارنات المشكوك فيه، كالحكم ببقائه على تقدير حدوثه.

[٥] هذا مثال للمقارنات غير الشرعيّة، فإنّ الحكم بالبقاء من المقارنات غير الشرعيّة للحدوث، أي مثل كون عدالة زيد أو طهارة ثوبه على تقدير الحدوث باقية.

[٦] أي إن أُريد بقاعدة اليقين المعنى الثالث، وهو مجرّد إمضاء الآثار التي ترتّبت على ما اعتقده سابقاً من دون تعرّض فيها لنفس ما اعتقده.

[٧] أي لما أراده من المعنى الثالث وجه.

[٨] أي للمعنى الثالث وجه بناءً على تماميّة قاعدتي الفراغ والتجاوز فإنّهما تدلّان على صحّة الأعمال الماضية ووجود ما اعتقده سابقاً.

المعتقدة، ثمّ شكّ في صحّة اعتقاده [١] وكونه [٢] متطهّراً في ذلك الزمان، بنى [٣] على صحّة الصلاة، لكنّه [٤] ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق؛ ولذا [٥] لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد [٦] بشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحّة أيضاً [٧]، من جهة أنّ الشكّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب [٨]، خلافاً لجماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب المدارك[(١)]،

---

[١] بأنّه كان علماً أو جهلاً مركّباً.

[٢] أي شكّ في كونه متطهّراً في الزمان السابق الذي كان فيه معتقداً بطهارته.

[٣] جواب لقوله: «إذا صلّى...».

[٤] أي البناء على صحّة الصلاة ليس من جهة اعتبار قاعدة اليقين، بل هو من باب اعتبار قاعدة الفراغ، ولا ترتبط إحدى القاعدتين بالأُخرى.

[٥] أي لأجل أنّ البناء على صحّة صلاته ليس من باب قاعدة اليقين، بل هو من باب قاعدة الفراغ.

[٦] عطف تفسيري لقوله: «غافلاً»، أي لو صلّى غافلاً عن صحّة صلاته وبطلانها ثمّ شكّ في صحّتها بعد الصلاة يحكم بالصحّة، ولو كان ذلك بقاعدة اليقين لم يتمّ؛ إذ المفروض أنّه كان غافلاً عن الصحّة سابقاً ولم يكن متيقّناً بها كي تجري قاعدة اليقين، فهذا شاهد على أنّ الحكم المذكور إنّما هو لأجل قاعدة الفراغ لا لأجل قاعدة اليقين.

[٧] كما أنّه يحكم بالصحّة فيما إذا لم يكن غافلاً عن الطهارة.

[٨] حيث إنّهم يتمسّكون بقاعدة الفراغ ويحكمون بصحّة الصلاة عند الشكّ في

---

(١) ٨: ١٤١.

وكاشف اللثام[١]، حيث منعا البناء على صحّة الطواف؛ إذا شكّ بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر ـ كما يظهر من الأخير [١] ـ أنّهم يمنعون القاعدة المذكورة [٢] في غير أجزاء العمل. ولعلّ بعض الكلام في ذلك [٣] سيجيئ في مسألة أصالة الصحّة في الأفعال إن شاء الله.

وحاصل الكلام في هذا المقام [٤]،

صحّتها بعد الفراغ.

[١] أي من كاشف اللثام.

[٢] أي يمنعون قاعدة الفراغ في مجموع العمل وفي شرائطه، ويعملون بها في موارد الشكّ في الأجزاء فقط بأن شكّ في الجزء السابق، سواء كان بعد دخوله في الجزء اللّاحق أم لا.

[٣] أي في جريان قاعدة الفراغ.

[٤] أي في قاعدة اليقين. وحاصل ما ذكره ﷺ: هو أنّ المحصّل من جميع ما ذكر عدم قيام دليل على حجّيّة مجرّد الاعتقاد بشيء سابقاً مع الشكّ في مطابقته للواقع وعدمها من حيث هو مطلقاً، سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات، حصل الاعتقاد المذكور عن قصور أو تقصير، سواء كان في الموضوع الاجتهادي أو التقليدي، وهذا ما هو المعروف في الألسنة من أنّ الشكّ الساري لا اعتبار به.

نعم، قد توجد في بعض موارد تلك القاعدة قاعدة أُخرى، كقاعدة التجاوز أو الفراغ تقتضي البناء على مقتضى تلك القاعدة ببعض معانيها، لكن لا دخل لها بتلك القاعدة.

---

(١) ٥: ٤١١.

هو أنّه إذا اعتقد المكلّف هو أنّه ـ إذا اعتقد المكلّف قصوراً [١] أو تقصيراً [٢] بشيء في زمان ـ موضوعاً [٣] كان أو حكماً [٤]، اجتهاديّاً [٥] أو تقليديّاً، ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتّب آثار المعتقد [٦]، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأُصول [٧] بالنسبة إلى نفس المعتقد [٨]، وإلى [٩] الآثار المترتّبة عليه، سابقاً [١٠] أو لاحقاً.

---

[١] بأن لم يكن مقصّراً في مقدمات حصول القطع بعدالة زيد ـ مثلاً ـ كما إذا اعتقد بعدالة زيد من إخبار جماعة يحصل الاعتقاد من قولهم عادة لغالب النّاس.

[٢] بأن كان مقصّراً في مقدّمات حصول اعتقاده، كما إذا اعتقد بعدالة زيد من إخبار فاسق لا يحصل القطع من قوله غالباً.

[٣] كعدالة زيد.

[٤] كجواز الاقتداء بالعادل.

[٥] أي سواء حصل العلم المذكور بالحكم عن اجتهاد أو عن تقليد.

[٦] في جميع الصور الستّة المذكورة.

[٧] ولا يرجع إلى قاعدة اليقين.

[٨] كعدالة زيد التي كان معتقداً بها سابقاً، فالمرجع عند الشكّ في بقائها هو استصحاب البقاء وعند الشكّ في الحدوث هو استصحاب العدم، ومع كونها مسبوقاً بالفسق يستصحب الفسق بأن كان عالماً بفسق زيد، ثمّ علم بعدالته، ثمّ شكّ في عدالته، ففي هذه الصورة يستصحب الفسق.

[٩] أي بل يرجع إلى ما يقتضيه الأُصول بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على معتقده.

[١٠] الآثار السابقة هو الحكم بصحّة صلاته التي صلّاها خلف زيد بقاعدة الفراغ والآثار اللّاحقة هو الحكم بعدم جواز الاقتداء به بالنسبة إلى صلواته الآتية.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ أنّ أوّل مَن توهّم وصرّح بشمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين الفاضل السبزواري في الذخيرة، ثمّ قال: ولعلّه تفطّن له من كلام الحلّي في السرائر، ثمّ قال: لكنّ هذا التعبير من الحلّي لا يدلّ على شمول أدلّة الاستصحاب للقاعدتين، ثمّ قال: ويقرب تعبير الحلّي عبارة جماعة من القدماء، لكنّ التعبير المذكور لا يدلّ على شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهّمه غير واحد من المعاصرين.

وقبل التعرّض لشمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين وعدمه نشير إلى الفرق بين القاعدتين، وهو أمران:

الأوّل: أنّ الشكّ في الاستصحاب يتعلّق ببقاء ما تيقّن به، وفي قاعدة اليقين يتعلّق بأصل ما تيقّن به، فإذا تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ في بقاء عدالته يوم السبت، فهذا هو مجرى الاستصحاب، وإذا تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ شكّ في يوم السبت في أصل عدالته في يوم الجمعة بأن زال مدرك اعتقاده، فهذا هو قاعدة اليقين المشتهرة بالشكّ الساري.

الثاني: أنّه يجوز اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد في الاستصحاب، غاية الأمر يكون متعلّقهما متعدّداً، فإنّ متعلّق اليقين هو الحدوث، ومتعلّق الشكّ هو البقاء. وهذا بخلاف قاعدة اليقين، فإنّ اليقين والشكّ فيها لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد، ففي الاستصحاب يمكن أن يقطع فعلاً بعدالة زيد في يوم الجمعة، ويشكّ أيضاً فعلاً في بقاء عدالته في هذا اليوم؛ وذلك لاختلاف متعلّقهما، كما عرفت. وأمّا في قاعدة اليقين فلا يجوز أن يقطع فعلاً بعدالته في يوم الجمعة، ويشكّ أيضاً في أصل عدالته في يوم الجمعة؛ إذ لا يمكن اجتماع اليقين والشكّ في

زمان واحد، وفي متعلّق واحد، بل لا بدّ في قاعدة اليقين من أن يكون اليقين والشكّ طوليّين لا عرضيّين في زمان واحد.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في شمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين أوّلاً، وفي مدرك قاعدة اليقين بعد عدم شمول أدلّة الاستصحاب لها ثانياً.

أمّا الأوّل، فربّما يقال بشمول الأخبار للاستصحاب والقاعدة معاً، بتقريب أنّ قولهعليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يدلّ على عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين، ومنها اليقين في القاعدة، فإنّه أيضاً فرد من أفراد اليقين، فيشمله قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ».

إن قلت: إنّ مفاد الاستصحاب يغاير مفاد القاعدة، فإنّ الأثر المترتّب على عدم نقض اليقين بالشكّ في الاستصحاب هو وجوب ترتيب آثار بقاء متعلّق اليقين لا آثار حدوثه، وفي القاعدة هو وجوب ترتيب آثار حدوثه.

قلت: إنّ الاختلاف في الأثر لا يمنع عن اندراجهما في عموم دليل الاستصحاب، فإنّ الاختلاف في الأثر إنّما هو لاختلاف الخصوصيّات الفرديّة، وهو لا يمنع شمول العامّ لكلا الفردين.

وقد ذكر في منع شمول الأخبار لكلتا القاعدتين وجوه:

الأوّل: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره بأنّ قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» لا يمكن أن يشمل القاعدتين معاً؛ لأنّ المناط في القاعدتين مختلف، فإنّ مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان، فلا بدّ أن يلاحظ المتيقّن والمشكوك في قاعدة الاستصحاب غير مقيّدين بالزمان، وإلّا لم يجز استصحابه، ومناط قاعدة اليقين اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللّاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده في السابق، فإلغاء الشكّ في الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء المتيقّن سابقاً من غير تعرّض لحال حدوثه،

وفي قاعدة اليقين هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه من غير تعرّض لحكم بقائه، فلا يصحّ إرادة المعنيين من وجوب المضيّ المستفاد من الأخبار، ثمّ إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين فلا بد من أن يخصّ موردها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة.

وبعبارة واضحة: أنّ المتيقّن غير مقيّد بالزمان في باب الاستصحاب، بل الزمان ظرف له ومقيّد به في القاعدة، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد، وهذا الوجه الذي ذكره ﷺ يرجع إلى قصور المقتضي، وهو عدم شمول أدلّة الاستصحاب للقاعدتين معاً.

ويرد عليه أنّ ما ذكره من عدم إمكان اعتبار الزمان قيداً وغير قيد في دليل واحد تامّ، ولكنّه لا ينطبق على المقام، فإنّ الإطلاق ليس معناه جمع القيود، بل معناه رفض القيود ولم يؤخذ في قوله ﷺ: «لا تنقض» كون الزمان قيداً وظرفاً كي يقال: لا يمكن اعتباره قيداً وغير قيد في دليل واحد، بل الموضوع فيه هو اليقين السابق والشكّ اللّاحق، والحكم حرمة نقض اليقين بالشكّ، أي لا يجوز نقض اليقين السابق بالشكّ اللّاحق، سواء كان الزمان قيداً للمتيقّن أو ظرفاً.

الوجه الثاني: أنّا لو سلّمنا بالوجه الأوّل، وقلنا بشمول الأخبار لكلتا القاعدتين إلّا أنّه يلزم من شمولها لكلتيهما حصول التعارض في مدلول الرواية؛ إذ الاستصحاب يجري في موارد قاعدة اليقين بتمامها.

وتوضيحه: أنّ الشخص إذا تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة، ثمّ شكّ فيما تيقّن به سابقاً من عدالة زيد في يوم الجمعة، فله شكّ ويقينان: الشكّ الحاصل يوم السبت في حدوث العدالة يوم الجمعة، اليقين بعدم العدالة في الأزل، اليقين بالعدالة المقيّدة بيوم الجمعة، فإنّه من حيث أنّه يوم السبت يحتمل حدوث العدالة يوم الجمعة تجري قاعدة اليقين، إلّا أنّها معارضة مع استصحاب عدم العدالة

الأزلي ، فمن جهة أحد يقينيه يكون مورداً لقاعدة اليقين ، ومن جهة يقينه الآخر يكون مورداً للاستصحاب ، فيقع التعارض بينهما . وهذا الوجه الذي ذكره يرجع إلى وجود المانع من شمول أدلّة الاستصحاب للقاعدتين بعد فرض عدم قصور في المقتضي لشمول الأدلّة لكلتيهما . والظاهر أنّ هذا الوجه تامّ .

الوجه الثالث : أنّ ظاهر قوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشكّ » عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أُخرى أنّ ظاهر لفظ النقض المستفاد من قوله عليه السلام : « لا ينقض » وحدة متعلّق اليقين والشكّ من جميع الجهات حتّى من حيث الزمان ، وإلّا لا يصدق النقض ، والتحفّظ على هذين الظهورين غير ممكن لعدم إمكان اجتماع اليقين والشكّ الفعليّين في شيء واحد في زمان واحد ، فمقتضى القاعدة ـ بحسب النظر البدوي ـ وإن كان عدم جواز الأخذ بالظهورين ؛ إذ رفع اليد عن الظهور الأوّل بحمل اليقين على غير الفعلي الموجب لحمل الرواية على قاعدة اليقين والأخذ بالظهور الثاني ، وهو ظهور النقض في وحدة متعلّق اليقين والشكّ أو بالعكس ، يحتاج إلى دليل ، ولكن حيث إنّ الإمام عليه السلام طبّق الرواية على موارد اختلاف متعلّق اليقين والشكّ من حيث الزمان ، فإنّه عليه السلام حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ في جواب سؤال الراوي بقوله : « فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم » . ومن المعلوم أنّ متعلّق اليقين هو الطهارة قبل حركة شيء في جنبه ، ومتعلّق الشكّ هو الطهارة بعدها ، فيعلم من ذلك أنّ ظهور النقض في وحدة متعلّق اليقين والشكّ بحسب الزمان ليس بمراد قطعاً ، فيبقى ظهور اليقين والشكّ في الفعليّين باقياً بحاله ، فيدلّ على حجّية الاستصحاب ، فلا يشمل موارد قاعدة اليقين لعدم وجود اليقين الفعلي فيها ، وهذا الوجه أيضاً تامّ . وهنا وجه أُخر أيضاً ذكره الأُستاذ الأعظم عن

الثالث [١]: أن يكون كلّ من بقاء ما أُحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما [٢] فلا استصحاب. وهذا [٣] مع العلم بالبقاء

المحقّق النائيني، وأجاب عنه[١].

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ عمومات أدلّة الاستصحاب غير شاملة لقاعدة اليقين، وأمّا الثاني فليس لها دليل آخر، والتمسّك لإثباتها بأدلّة قاعدة التجاوز أو أصالة الصحّة واضح الفساد.

«في وجه تقديم الأمارات على الأُصول»

[١] أي من الأُمور التي تعتبر في الاستصحاب الشكّ اللاحق بأن لا يعلم أنّ عدالة زيد باقية أم لا ؟

[٢] أي بقاء ما علم حدوثه سابقاً أو ارتفاعه. وملخّص الكلام: أنّه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود العلم في مورده، سواء كان العلم على طبق الحالة السابقة أو على خلافها، بل لا يعقل الإشكال في ذلك ضرورة استحالة تعبّد الشارع المكلّف بشيء مع علمه الوجداني به، فالعلم وارد على الاستصحاب، وهذا ممّا لا كلام فيه، وكذا لا كلام في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأمارة على ارتفاع المتيقّن السابق. وإنّما الكلام في وجه تقديم الأمارة على الاستصحاب، وأنّه من باب التخصيص، أو الورود، أو الحكومة.

[٣] أي عدم جريان الاستصحاب مع العلم ببقاء المتيقّن أو العلم بارتفاع المتيقّن واضح.

---

(١) راجع مصباح الأُصول ٣: ٢٤٤.

أو الارتفاع واقعاً من [١] دليل قطعي واقعي واضح [٢]، وإنّما الكلام فيما أقامه [٣] الشارع مقام العلم بالواقع؛ فإنّ الشكّ الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه [٤]، ولا ريب في العمل به [٥] دون الحالة السابقة. لكن الشأن [٦] في أنّ العمل به [٧] من باب تخصيص [٨] أدلّة الاستصحاب،

---

[١] أي العلم الناشئ من دليل قطعي.

[٢] خبر لقوله: «هذا...» وجه الوضوح أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ، ومع ارتفاع الشكّ لا موضوع للاستصحاب.

[٣] أي الكلام في الدليل الذي ليس بدليل قطعي، لكن نزّله الشارع منزلة العلم وجعله قائماً مقامه، كخبر الواحد أو البيّنة، فهل يجري الاستصحاب مع وجود الدليل المذكور أم لا؟ كما إذا اقتضى الاستصحاب طهارة شيء، وقامت البيّنة على نجاسته.

[٤] أي مع وجود الدليل الذي أقامه الشارع على نجاسته لا يزول الشكّ الواقعي في بقاء طهارته، حتّى لا يعقل الاستصحاب؛ ضرورة أنّ الدليل المذكور لا يفيد القطع كي يوجب زوال الشكّ.

[٥] أي في العمل بالدليل الذي نزّله الشارع منزلة العلم دون الاستصحاب، وإن كان احتمال بقاء المتيقّن موجوداً، لكن لا يعتنى بالاحتمال المذكور مع قيام الدليل على خلافه.

[٦] أي لكن الكلام في أنّ العمل بالدليل الذي أقامه الشارع مقام العلم.

[٧] أي العمل بما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع، كالأمارات.

[٨] بأن يكون تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب التخصيص، بدعوى: أنّ النسبة بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاستصحاب، وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أنّه لا بدّ من تخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلّة الأمارات وتقديمها

عليها ؛ لأنّ النسبة بين الأمارات والاستصحاب هي النسبة بينها وبين جميع الأُصول العلميّة ، فلو عمل بالأُصول لم يبق مورد للعمل بالروايات ، فيلزم إلغاؤها ؛ إذ من الواضح أنّه لا يوجد مورد من الموارد إلّا وهو مجرى أصل من الأُصول العمليّة ، فلو قدّمت الأُصول على الأمارات لكانت الأمارات لغواً ، بخلاف ما لو قدّمت الأمارات على الأُصول فلا تكون الأُصول لغواً ؛ إذ ليس كلّ مورد يوجد فيه أصل من الأُصول توجد فيه أمارة من الأمارات ، بل ربّما يوجد أصل في مورد ولا توجد فيه أمارة ، كشرب التتن الذي لا يوجد فيه أمارة ، وهو يكون مورداً للأصل .

والتخصيص عبارة عن رفع الحكم عن بعض أفراد موضوع العامّ مع حفظ فرديّته ومصداقيّته ، من دون أن يتصرّف المخصّص في عقد وضع العامّ ، أو في عقد حمله ، بل يكون الرفع المذكور من باب حكم العقل بعد حصول التنافي البدوي بينهما ، وأرجحيّة التخصيص برفع اليد عن العامّ ، والحكم بأنّ المراد منه غير مورد الخاصّ . فالحكومة تشارك التخصيص في النتيجة ، أي أنّها كالتخصيص توجب الخروج الحكمي ، ولا توجب خروج مدلول الحاكم عن مدلول المحكوم وجداناً ، وعلى وجه الحقيقة ، لكن تمتاز عنه في أنّ التخصيص إنّما يقتضي رفع الحكم عن بعض أفراد موضوع العامّ من دون أن يتصرّف المخصّص في عقد وضع العامّ أو في عقد حمله ، كقوله : « لا تكرم زيداً » عقيب قوله : « أكرم العلماء » ، فإنّ مفاد قوله : « لا تكرم زيداً » ليس إلّا عدم وجوب إكرام زيد العالم ، وأمّا الحكومة فهي لا تكون إلّا بتصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر ، أو في عقد حمله ، بمعنى : أنّ الدليل الحاكم إمّا أن يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه ، أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه ، كقوله : « زيد عالم ، أو ليس

أو من باب التخصّص [١]؟

بعالم» عقيب قوله: «أكرم العالم»، وإمّا أن يتصرّف في محمول الدليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم وتخصيصه ببعض أفراده وحالاته، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾[١]، وكقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنّهما يفسّران الوجوب بأنّه يتعلّق بالوضوء إذا لم يكن ضرريّاً.

[١] يحتمل أن يكون المراد به الورود؛ إذ التخصّص لا معنى له في المقام؛ لأنّه عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجداني بلا إعمال دليل شرعي، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعيّاً تكوينيّاً بالوجدان، بلا احتياج إلى دليل شرعي، فإنّ خروج الجاهل يكون بذاته بلا عناية التعبّد، والتخصّص يشارك الورود في النتيجة، فإنّ الخروج في كلّ منهما يكون بالوجدان على وجه الحقيقة، ولكن يمتاز التخصّص عن الورود بأنّ الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد، كما عرفت. وهذا بخلاف الورود، فإنّ الخروج فيه إنّما يكون بالتعبّد، وأمّا نفس التعبّد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبّد، وإلّا يلزم التسلسل، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقليّة من البراءة والاشتغال والتخيير، بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعيّة؛ فإنّه بالتعبّد بها يتمّ البيان، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويحصل المؤمّن في بعض أطراف الشبهة، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط، وترتفع الحيرة، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير، فخروج الشبهة عند قيام الأمارة أو الأصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة والاحتياط والتخيير وإن كان على وجه الحقيقة، إلّا أنّ ذلك إنّما يكون ببركة التعبّد بالأمارات والأُصول؛ فإنّه لولا التعبّد بهما

---

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

الظاهر أنّه [١] من باب حكومة أدلّة تلك الأُمور على أدلّة الاستصحاب، وليس [٢] تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلّة الاستصحاب في بعض الموارد، كما ترفع اليد عنها [٣] في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع

لكانت الشبهة داخلة في موضوع الأُصول العقليّة، والفرق بين العلم بحكم الشبهة وبين قيام الأمارة والأُصول عليه، هو أنّ في الأوّل تخرج الشبهة عن موضوع الأصل العقلي بالتخصّص؛ لأنّ العلم ممّا لا تناله يد التعبّد الشرعي، وفي الثاني تخرج الشبهة عن موضوع الأصل العقلي بعناية التعبّد بالأمارات والأُصول. هذا تمام الكلام إلى هنا، وقد أوضحنا المراد من الاصطلاحات المذكورة أكثر من هذا في مبحث البراءة، وسنتعرّض في مبحث التعادل والترجيح أيضاً، فلاحظ.

[١] أي العمل بالأمارات وتقديمها على الاستصحاب من باب حكومة أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب.

[٢] أي ليس العمل بالأمارات من باب تخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلّة الأمارات، ومعنى تخصيص أدلّة الاستصحاب رفع اليد عن عمومها في بعض الموارد، وهي موارد أدلّة الأمارات.

[٣] أي عن أدلّة الاستصحاب في مسألة الشكّ في الركعات، فإنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان هو البناء على الأقلّ، إلّا أنّ أدلّة الاستصحاب خصّصت بأدلّة وجوب البناء على الأكثر في موارد الشكّ في الركعات، فإنّها تتقدّم على أدلّة الاستصحاب. والحاصل: أنّ عموم أدلّة الاستصحاب قد خصّص بأدلّة وجوب البناء على الأكثر في موارد الشكّ في الركعات، لكن لم تخصّص بأدلّة الأمارات، بل تكون أدلّة الأمارات حاكمة على أدلّة الاستصحاب.

ونحوها، بما [١] دلّ على وجوب البناء على الأكثر، و [٢] لا تخصّصاً بمعنى خروج المورد [٣] بمجرّد [٤] وجود الدليل عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ هذا [٥] مختصّ بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

---

[١] الجار متعلّق بقوله: «ترفع اليد»، أى ترفع اليد عن أدلّة الاستصحاب بسبب الأدلّة الدالّة على وجوب البناء على الأكثر.

[٢] عطف على قوله: «وليس تخصيصاً»، أي لا يكون العمل بالأمارات من باب التخصّص، بأن يكون مورد الأمارات بسبب قيام الدليل على المورد المذكور خارجاً عن مورد الاستصحاب وجداناً، كخروج الجهّال عن موضوع «أكرم العلماء».

[٣] أي مورد الأمارات.

[٤] الجار متعلّق بقوله: «خروج».

[٥] أي التخصّص إنّما يكون فيما إذا قام الدليل القطعي على حكم؛ فإنّه بوجوده مزيل للشكّ، كما إذا حصل القطع من الدليل على طهارة الماء المسبوق بالنجاسة؛ فإنّه يوجب خروج هذا المورد من أدلّة الاستصحاب تكويناً، كخروج الجاهل من «أكرم العلماء»، وأمّا فيما إذا لم يكن الدليل علميّاً ـ بأن لا يفيد إلّا الظنّ، كما في المقام ـ فلا يتحقّق التخصّص، كما إذا قامت بيّنة ظنّيّة على طهارته؛ فإنّ قيام البيّنة المذكورة لا يوجب خروج مورد البيّنة عن أدلّة الاستصحاب تكويناً؛ لعدم كونه مزيلاً للشكّ في النجاسة؛ إذ المفروض أنّه شاكّ في النجاسة بعد قيام البيّنة أيضاً؛ غاية الأمر أنّ أدلّة اعتبارها مقدّمة على أدلّة اعتبار الاستصحاب.

إن شئت فقل: إنّه مع وجود الشكّ في النجاسة، حكم الشارع بعدم

ومعنى [١] الحكومة ـ على ما يجيئ في باب التعارض والتراجيح ـ أن يحكم [٢] الشارع في ضمن دليل [٣] بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب [٤] العمل

ترتيب الأثر على الاستصحاب وعدم الاعتناء بالشكّ في النجاسة.

[١] لمّا بين أنّ العمل بالأمارات وتقديمها على الاستصحاب ليس من باب التخصيص ولا التخصّص، بل من باب الحكومة أراد أن يفسّر معناها.

[٢] ولا يخفى أنّ الدليل الحاكم قد يفسّر المحكوم بإخراج شيء من موضوعه فيوجب التضييق في الدليل المحكوم، وقد يفسّره بإدخال شيء في موضوعه فيوجب التوسعة في الدليل المحكوم. وقوله: «أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد...» إشارة إلى القسم الأوّل من الحكومة.

[٣] كقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»، فإنّه يدلّ على وجوب رفع اليد عن مقتضى قوله: «إذا شككت فابن على الأكثر»، فلولا الدليل الحاكم ـ أي قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» ـ لكان مقتضى الدليل المحكوم، وهو قوله: «ابن على الأكثر» هو وجوب البناء على الأكثر حتّى في مورد كثير الشكّ، إلّا أنّ الدليل الحاكم أوجب رفع اليد عن مقتضى الدليل المحكوم في مورد كثير الشكّ والحكم بأنّه ليس بشاكّ.

[٤] هذا إشارة إلى القسم الثاني من الحكومة، وهي أن يكون الدليل الحاكم موسّعاً لدائرة الدليل المحكوم ـ أي يحكم الشارع في ضمن الدليل الحاكم بوجوب العمل بشيء أو بحرمة شيء لا يدلّ عليه الدليل المحكوم، كقوله: «الفقاع خمر»، فإنّه دلّ على حرمة شرب الفقاع، بحيث لولا هذا الدليل لا يكون الدليل المحكوم، وهو «الخمر حرام» مقتضياً لحرمته، فإنّ الدليل الحاكم في المقام وهو «الفقاع خمر» اقتضى التوسعة في موضوع الدليل المحكوم، وجعل الفقاع داخلاً في الخمر تعبّداً.

في مورد [١] بحكم لا يقتضيه [٢] دليله لولا الدليل الحاكم، وسيجيئ توضيحه إن شاء الله. ففي ما نحن فيه [٣] إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك [٤]» ـ والمفروض [٥] أنّ الشكّ موجود مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب ـ فإنّ الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبيّنة [٦]، برفع

---

[١] كما في مورد الطواف، حيث حكم في مورده بحكم، أي بوجوبه.

[٢] أي لا يقتضي الحكم المذكور ـ كوجوب الطواف ـ دليله وهو الدليل المحكوم، فإنّ الدليل المحكوم، كقوله: «الصلاة واجبة» لا يدلّ على وجوب الطواف لولا الدليل الحاكم، وهو قوله: «الطواف في البيت صلاة».

[٣] وهو تقديم الأمارات على الأُصول.

[٤] فإذا شكّ في نجاسة ثوب مسبوق الطهارة، وقامت البيّنة على نجاسته، ومن المعلوم أنّ الشكّ في الطهارة لا يرتفع بقيام البيّنة على النجاسة، وكان مقتضى الاستصحاب طهارته لولا قيام البيّنة على النجاسة، إلّا أنّ الشارع جعل البيّنة حجّة في هذا المورد، ومعنى حجّيّتها أنّها كالعلم يجب العمل به، وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف ـ أي باحتمال بقاء الطهارة ـ فدليل البيّنة حاكم على دليل الاستصحاب، أي مفسّر له وشارح بأنّ أدلّة الاستصحاب لا تشمل مورد قيام الأمارة، فهذا التفسير يوجب التضييق في موضوع الدليل المحكوم، ويبيّن أنّ الشكّ في الطهارة ليس موضوعاً للاستصحاب فيما إذا قامت البيّنة على النجاسة.

[٥] أي أمر الشارع بالعمل بالبيّنة وجعلها حجّة لا يزيل الشكّ في الطهارة وجداناً، ولا يوجب القطع الوجداني بالنجاسة.

[٦] إذ معنى وجوب العمل بالبيّنة ليس مجرّد العمل بها، بل مفاده تنزيل مفاد الأمارة منزلة الواقع، والحكم بأنّه واقع، ورفع اليد عن آثار احتمال الخلاف

اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة، التي منها [١] استصحاب الطهارة. وربّما [٢] يجعل العمل بالأدلّة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص؛

ما دامت البيّنة قائمة.

[١] أي من آثار الاحتمال المخالف للبيّنة استصحاب الطهارة، وأنّ دليل وجوب العمل بالبيّنة يدلّ على رفع اليد عن جميع الاحتمالات المخالفة للبيّنة، ومنها استصحاب الطهارة، فإنّ معنى العمل باستصحاب الطهارة ترتّب الأثر على الاحتمال المخالف للبيّنة، ودليل وجوب العمل بها يدلّ على رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة ـ أي عن استصحاب الطهارة ـ إذ بعد تنزيل مفاد الأمارة منزلة الواقع وجعله بمنزلة العلم بالواقع لا يبقى الشكّ في الطهارة تعبّداً كي يجري استصحابها.

وملخّص الكلام: أنّ المستفاد من دليل البيّنة أنّ الشاكّ في موردها ليس بشاكّ في نظر الشارع، ومع نفي الشكّ لا مجال لجريان الاستصحاب.

[٢] إلى هنا بيّن أن تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومة؛ فإنّ دليل وجوب العمل بالأمارات ـ كالأدلّة الدالّة على وجوب العمل بالبيّنة ـ يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ، ويفسّر أنّ الشكّ في مورد البيّنة ليس بشكّ يعتنى به في نظر الشارع.

وبعبارة أُخرى: أنّها توجب تضييق موضوع الدليل المحكوم، وهو الاستصحاب، ومن هنا شرع في ردّ صاحب الفصول، حيث أنّه توهّم أنّ تقديم الأمارات على الأُصول من باب التخصّص لا الحكومة. ولا يخفى أنّ مراده من التخصّص هو الورود، كما سيظهر من تقريبه للتخصّص؛ لأنّ الظاهر من التخصّص عدم شمول موضوع الدليل للآخر تكويناً، كعدم شمول العالم في قوله: «أكرم عالماً» لزيد الجاهل، وهذا لا ينطبق على تقديم الأمارات

بناءً [١] على أنّ المراد من «الشكّ» عدم الدليل والطريق، والتحيّر في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة.

وإن شئت قلت: إنّ المفروض [٢] دليلاً قطعي الاعتبار، فنقض الحالة

على الأُصول، فإنّ موضوع الأمارات لم يخرج عن أدلّة حجّية الأُصول ذاتاً وتكويناً، ولا يكون عدم شمول أدلّة حجّية الأُصول لموارد الأمارات ذاتيّاً، كما في «أكرم العلماء» غير الشامل للجهّال، بل يخرج عنها بنفس التعبّد بالأمارات، ويرفع موضوع الأُصول بنفس التعبّد، فتقديم الأمارات على الأُصول على هذا التقريب ينطبق على الورود لا على التخصّص.

قال المحقّق الآشتياني (١٨٣): تسمية هذا المعنى تخصّصاً لا تخلو عن مسامحة، بل المتعيّن تسميته بالورود حسبما سمّاه به دام ظلّه في غير مورد من كلماته، واعتذر عنه بأنّ المراد من التخصّص في المقام هو عدم الشمول ولو بملاحظة الدليل القائم في المسألة، لا عدم الشمول الذاتي كما في قوله: «أكرم العلماء» غير الشامل للجهّال.

[١] أي وجوب العمل بالأمارات في مقابل الاستصحاب، وتقديمها عليه من باب التخصّص مبنيّ على أن يكون المراد من الشكّ عدم الدليل، وعدم الطريق إلى الحكم الواقعي والتحيّر في مقام العمل، وعلى هذا فمع ثبوت التعبّد بالأمارات تكون هي دليلاً وطريقاً إلى الحكم الواقعي، فيرتفع عدم الدليل وعدم الطريق؛ إذ الأمارة دليل وطريق، وكذا يرتفع التحيّر بعد ثبوت التعبّد بالأمارة، فإنّه يعلم بوظيفته في مقام العمل.

وأمّا بناءً على كون المراد من الشكّ هو عدم العلم؛ فإنّه لا يرتفع بالأدلّة والأمارات، بل يرتفع بالعلم الوجداني على خلافه.

[٢] أي المفروض في مقابل الاستصحاب دليل قطعي الاعتبار، ورفع اليد به

السابقة نقض باليقين. وفيه: أنّه لا يرتفع التحيّر [١] ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب [٢] إلّا بعد إثبات

عن الحالة السابقة ليس نقضاً لليقين بالشكّ، بل نقض اليقين باليقين، وهذا تقريب ثانٍ لورود الأمارات على الاستصحاب غير التقريب الأوّل.

وملخّص هذا الوجه لبيان ورود الأمارات على الأُصول هو: أنّا سلّمنا أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ بمعنى عدم العلم، وليس بمعنى عدم الدليل والتحيّر؛ إلّا أنّ العلم المأخوذ في الغاية ليس مختصّاً بالعلم الوجداني، بل هو أعمّ منه ومن التعبّدي، فالأمارة علم تعبّدي فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها نقضاً لليقين بالشكّ، بل يكون نقضاً لليقين باليقين، فبقيام البيّنة على نجاسة شيء يرتفع الشكّ في الطهارة الذي هو موضوع للاستصحاب.

والفرق بين التقريبين للورود: أنّ التقريب الأوّل مبنيّ على كون المراد من الشكّ المأخوذ موضوعاً للاستصحاب، عدم الدليل وعدم الطريق، والتحيّر، فثبوت التعبّد بالأمارة يرفع عدم الدليل وعدم الطريق والتحيّر.

والتقريب الثاني مبنيّ على كون المراد من العلم المأخوذ غاية هو الأعمّ من الوجداني والتعبّدي بعد تسليم كون المراد من الشكّ هو عدم العلم.

[١] أي لا يرتفع التحيّر بسبب التعبّد بالأمارات.

[٢] وإن كان قطعي الاعتبار في موارد أُخرى لوجود المقتضي وعدم المانع، وأمّا في مورد الاستصحاب فمع قطع النظر عن حكومة مؤدّى الدليل الاجتهادي على مؤدّى الاستصحاب يكون الاستصحاب مانعاً عن كونه قطعيّ الاعتبار، أي لا يصير الدليل الاجتهادي قطعيّ الاعتبار إلّا بعد إثبات كون مؤدّى الدليل حاكماً على مؤدّى الاستصحاب، أي ناظراً إلى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ وشارحاً للمراد منه، بأنّه إنّما لا يجوز ذلك في غير مورد الدليل الاجتهادي،

كون مؤدّاه حاكماً على مؤدّى الاستصحاب ،

وأمّا في مورده فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً لليقين بالشكّ ؛ إذ الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب مع وجود الدليل ليس بشكّ ؛ إذ معنى حجّية الدليل الاجتهادي هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ، ومعه لا يبقى شكّ في الحكم الواقعي كي يجري الاستصحاب ، فيكون مؤدّى الدليل رافعاً لموضوع الاستصحاب ، هذا على ما يستفاد من بعض كلمات شيخنا الأعظم ﷺ ، وإن كان ظاهر بعض كلماته ، بل صريحه ، المصلحة السلوكيّة . وأمّا على مسلكنا في باب الحجّيّة من جعل الطريقيّة والكاشفيّة ، فالأمر واضح ؛ إذ بعد جعل الدليل الاجتهادي علماً تعبّديّاً يرتفع الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب .

إن قلت : إنّ الحاكم هو الدليل الذي جعل الأمارة علماً ، أو جعل مؤدّاها منزلة الواقع لا المؤدّى .

قلت : إنّ الدليل المذكور عبارة عن أدلّة الحجّية ، فمع الإغماض عن المؤدّى لا منافاة بين الحجّتين ، وستعرف ـ في مبحث التعادل والتراجيح ـ أنّ التعارض بين مدلولي الدليلين ، فالحكومة لمدلول أحد الدليلين على الآخر .

والحاصل : أنّه مع الإغماض عن حكومة الدليل الاجتهادي على الاستصحاب لا يرتفع التحيّر الذي هو موضوع الاستصحاب ؛ إذ مجرّد وجود دليل معتبر على خلاف الاستصحاب ما لم يكن ناظراً إلى موضوعه وشارحاً له لا يرفع التحيّر المذكور ، وإنّما هو يرتفع بسبب نظر الدليل الحاكم إليه وكونه شارحاً للدليل المحكوم ، لا بمجرّد وجود الدليل ، بل يقع التعارض بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاستصحاب ، لوجود مقتضى الحجّية في كليهما ، فكلّ منهما يدفع حجّية الآخر .

وإلّا [١] أمكن أن يقال: إنّ مؤدّى [٢] الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها [٣]، سواء كان هناك [٤] الأمارة الفلانية أم لا، ومؤدّى [٥] دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤدّاها [٦]، خالف الحالة السابقة أم لا، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام [٧] إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

---

[١] أي مع قطع النظر عن الحكومة، وعدم كون دليل الأمارة حاكماً على دليل الاستصحاب.

[٢] أي مؤدّى دليل الاستصحاب.

[٣] أي عند الشكّ في ارتفاع الحالة السابقة.

[٤] أي سواء كانت في مقابل استصحاب الطهارة الأمارة قائمة على النجاسة أم لا.

[٥] أي مقتضى دليل حجّية الأمارة وجوب العمل بها مطلقاً، سواء كان في مورد الاستصحاب أو في غيره.

[٦] أي بمؤدّى تلك الأمارة. فيقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع، وهو فيما كان الثوب المسبوق بالطهارة مشكوك النجاسة لاحقاً، وقامت البيّنة على نجاسته، فمقتضى دليل اعتبار الاستصحاب الحكم بطهارته، ومقتضى دليل اعتبار البيّنة الحكم بنجاسته فيتعارضان.

وملخّص الكلام: لو أغمض عن حكومة أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب لم يكن وجه لتقديم الأمارات على الأُصول، بل يقع التعارض بينهما، كما عرفت.

[٧] أي مغالطة التعارض، بل لو لم يكن الحكومة لا يكون التعارض من باب المغالطة، بل يكون حقيقياً.

وكيف كان، فجعل بعضهم [١] عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب، لا يخلو [٢] عن مسامحة؛ لأنّ مرجع ذلك [٣] بظاهره إلى عدم المعارض لعموم «لا تنقض»، كما في مسألة البناء على الأكثر [٤]، لكنّه [٥] ليس مراد هذا المشترط قطعاً،

---

[١] وهو صاحب الفصول. وملخّص الكلام: أنّ المصنّف ﷺ إلى هنا بيّن أنّ الأمارات رافعة للحالة السابقة بالتعبّد، فتكون حاكمة على الاستصحاب، فيكون عدم الأمارات من شرائط بقاء الحالة السابقة.

إن شئت فقل: إنّه من شرائط بقاء الموضوع وليس من شرائط صحّة العمل به بعد فرض تحقّق موضوعه. ومن هنا شرع في ردّ صاحب الفصول، حيث أنّه يظهر من كلامه بدواً أنّ عدم الدليل الاجتهادي من شرائط صحّة العمل به.

[٢] خبر لقوله: «فجعل بعضهم» وجه المسامحة أنّ ظاهر عبارة الفصول في بادي الرأي أنّ من شرائط الاستصحاب أن لا يرد دليل شرعي دالّ على الأخذ بخلاف الحالة السابقة، وهذا يرجع إلى اشتراط عدم المعارض له، مع أنّه لا تعارض بين الاستصحاب والأمارة، بل الثاني إمّا حاكم على الأوّل أو وارد عليه. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ اشتراط عدم المعارض لا يكون من شرائط العمل بالاستصحاب فقط، بل يكون من شرائط العمل بكلّ دليل.

[٣] أي مرجع الاشتراط المذكور ـ وهو عدم ورود دليل شرعي على الأخذ بخلاف الحالة السابقة ـ إلى اشتراط عدم المعارض للاستصحاب عند العمل به.

[٤] فإنّ وجوب البناء على الأكثر عند الشكّ في ركعات الصلاة يدلّ على الأخذ بخلاف الحالة السابقة، فيعارض عموم «لا ينقض» ويكون مخصّصاً له.

[٥] أي كون عدم الدليل الاجتهادي من شرائط العمل بالاستصحاب ليس مراد صاحب الفصول، بل مراده أنّ عدم الدليل من شرائط بقاء الحالة السابقة،

بل مراده [١] عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

ولعلّ ما أورده عليه [٢] المحقّق القمّي رحمه الله

فإنّه شرط لبقاء موضوع الاستصحاب لا لصحّة العمل به.

[١] أي مراد المشترط من اشتراط العمل بالاستصحاب بعدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة اشتراطه بعدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

وتوضيحه: أنّ الدليل على خلاف الحالة السابقة على وجهين:

الأوّل: أن يكون معارضاً للدليل الدالّ على العمل بالحالة السابقة، كما في مسألة البناء على الأكثر، فإنّ دليل وجوب البناء على الأكثر يعارض عموم «لا ينقض»، ويكون مخصّصاً له.

الثاني: أن يكون رافعاً للحالة السابقة، كالظنّ بوقوع الأكثر في ركعات الصلاة، فإنّه رافع للحالة السابقة، ووارد على: «ابن على الأكثر».

ومن هذا الباب الأمارات فإنّها رافعة للحالة السابقة، لا أنّها معارضة لعموم «لا ينقض»، كما عرفت تفصيله. وهذا هو مراد صاحب الفصول، لا المعنى المتقدّم للاشتراط، وهو كون عدم الدليل الاجتهادي من شرائط صحّة العمل بالاستصحاب.

[٢] أي ما أورد القمّي على البعض الذي جعل عدم الدليل على خلاف الاستصحاب، من شرائط العمل بالاستصحاب.

وملخّص إيراده هو: أنّ عدم قيام الدليل على خلاف الحالة السابقة ليس من شرائط العمل بالاستصحاب، بحيث لا يصل المجال معه إلى الاستصحاب، بل الأمر مختلف فيه بحسب الموارد، فقد يكون الاستصحاب مقدّماً على الدليل الاجتهادي، فإنّ وجوده لا يكون مانعاً عن العمل بالاستصحاب كي يكون عدمه شرط العمل به، وقد يكون الدليل

من أنّ الاستصحاب أيضاً أحد الأدلّة [١]، فقد يرجح عليه [٢] الدليل،

مقدّماً على الاستصحاب، وقد يتعارضان ويتساقطان فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد الطرفين. وبالجملة: حال الاستصحاب حال سائر الأدلّة، فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب، بل كلّ دليل عارضه دليل أقوى منه رجح عليه، فلا حجّيّة فيه، ويعمل على الدليل الراجح، فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب.

وإليك نصّ عبارته، فإنّه بعد ما نقل كلام من اشترط في العمل بالاستصحاب عدم قيام الدليل في مورده ما هذا لفظه:

أقول: إن أراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه، فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب، بل كلّ دليل عارضه دليل أقوى منه رجح عليه، فلا حجّية فيه، ويعمل على الدليل الراجح، فلا مناسبة لذكر ذلك من شرائط الاستصحاب، وإن أراد من الدليل ما يقابل الأصل، ففيه: أنّ الإجماع على ذلك إن سلّم في أصل البراءة وأصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع، ألا ترى أنّ جمهور المتأخّرين قالوا: إن مال المفقود في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً للحال السابق، مع ما ورد في الأخبار المعتبرة من الفحص أربع سنين، ثمّ التقسيم بين الورثة، وعمل عليها جماعة من المحقّقين، فكيف يدّعى الإجماع على ذلك.

وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث أنّه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو إجماعاً فله وجه...».

[١] فلا وجه لأن يكون العمل به مشروطاً بعدم دليل آخر، كما أنّ العمل بالدليل الآخر لا يكون مشروطاً بعدم جريان الاستصحاب.

[٢] أي على الاستصحاب، كترجيح دليل وجوب البناء على الأكثر على

وقد يرجح [١] على الدليل، وقد لا يرجح أحدهما على الآخر [٢]: قال ﷺ [٣]: ولذا [٤] ذكر بعضهم في مال [٥] المفقود: أنّه [٦] في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته؛ استصحاباً [٧] لحياته، مع وجود [٨] الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم، بل عند جمع من المحقّقين الدالّة [٩] على وجوب الفحص أربع سنين ـ مبنيّ [١٠]

استصحاب عدم الإتيان بالأكثر في مورد الشكّ في ركعات الصلاة.

[١] أي قد يرجح الاستصحاب على الدليل، كترجيح استصحاب حياة المفقود حتّى يحصل العلم العادي بموته على الأخبار الدالّة على الفحص أربع سنين، ثمّ التقسيم بين الورثة.

[٢] بل يتساقطان بالتعارض، وما وجدت مورداً لهذا الفرض.

[٣] أي قال القمّي ﷺ.

[٤] أي ولأجل أنّ الاستصحاب أيضاً كأحد الأدلّة، وقد يرجح على الدليل.

[٥] أي مال الشخص المفقود أثره بأن لا يعلم أنّه حيّ أو ميّت.

[٦] أي مال المفقود لم يخرج من ملكه.

[٧] أي إنّما ذكرنا أنّ مال المفقود باقٍ في ملكه لأجل استصحاب حياته.

[٨] أي حكموا ببقاء مال المفقود في ملكه مع وجود الروايات المعتبرة الدالّة على التقسيم بين الورثة بعد الفحص أربع سنين، وليس ذلك إلّا من باب تقديم الاستصحاب على الدليل الاجتهادي.

[٩] صفة لقوله: «الروايات».

[١٠] خبر لقوله: «ولعلّ ما أورده عليه القمّي»، أي إيراد القمّي على المشترط المذكور مبنيّ على أن يكون مراد المشترط أنّ العمل بعموم «لا ينقض» مشروط بعدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة، كما هو ظاهر

على ظاهر كلامه. من إرادة العمل بعموم: «لا ينقض»، وأمّا على ما جزمنا به ـ من أنّ مراده [١] عدم ما يدلّ علماً أو ظنّاً على ارتفاع الحالة السابقة، فلا وجه لورود ذلك [٢]؛ لأنّ الاستصحاب إن أُخذ [٣] من باب التعبّد، فقد عرفت حكومة أدلّة جميع الأمارات الاجتهاديّة على دليله [٤]، وإن أُخذ [٥] من باب الظنّ، فالظاهر أنّه لا تأمّل لأحد في أنّ المأخوذ [٦] في إفادته للظنّ

كلام «المشترط»، وأمّا على ما بيّناه وقلنا إنّ الظاهر المذكور ليس مراد المشترط قطعاً، بل مراده أنّ جريان الاستصحاب موقوف على عدم وجود الدليل الاجتهادي على ارتفاع الحالة السابقة، ومع وجوده يرتفع موضوع الاستصحاب، فلا مجال للايراد المذكور؛ إذ على هذا لا يرجح الاستصحاب على الدليل أبداً، بل يكون الدليل رافعاً لموضوع الاستصحاب دائماً، ويفسّر المراد منه، وهذا معنى حكومة الدليل على الاستصحاب؛ كما عرفت.

[١] أي مراد المشترط من اشتراط العمل بالاستصحاب بعدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة هو عدم الدليل العلمي أو الظنّي على ارتفاع الحالة السابقة، لا أنّ العمل به مع بقاء موضوعه مشروط بعدم الدليل على خلافه.

[٢] أي الإشكال من القمّي.

[٣] أي إن كان حجّة من باب الاخبار.

[٤] أي على دليل الاستصحاب، فلا يوجد مورد لترجيح الاستصحاب على الأمارات أو معارضتهما.

[٥] أي إن كان الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ بالواقع.

[٦] أي في أنّه يعتبر في إفادة الاستصحاب للظنّ عدم وجود أمارة في مورد الاستصحاب على خلافه، ومع وجود الأمارة على خلافه لا يفيد الظنّ، سواء كان مناط حجّيته ظنّاً شخصيّاً أو ظنّاً نوعيّاً، فإنّ إفادة الاستصحاب

عدم وجود أمارة في مورده على خلافه؛ ولما ذكرنا [١] لم نرَ أحداً من العلماء قدّم الاستصحاب على أمارة مخالفة له [٢] مع اعترافه [٣] بحجّيّتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام [٤] ولا في [٥] الموضوعات.

وأمّا ما استشهد به ﷺ [٦] ـ من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب

للظنّ مقيّدة بعدم قيام ظنّ على الخلاف؛ إذ مع وجود الظنّ على خلاف الحالة السابقة لا يمكن حصول الظنّ ببقاء الحالة السابقة لأوله إلى التناقض إذا كان المناط بالظنّ الشخصي.

[١] من أنّ الاستصحاب لا يقدّم على الأمارات، سواء كان حجّة من باب الأخبار أو من باب الظنّ.

[٢] أي للاستصحاب.

[٣] أي مع اعتراف العلماء بحجّيّة الأمارات عند عدم معارضتها للاستصحاب لا يقدّمون الاستصحاب عليها عند وقوع التعارض البدوي بينهما، بل يقدّمون الأمارات على الاستصحاب. نعم، مَن لم يعترف بحجّية الأمارات عند سلامتها عن معارضة الاستصحاب يعمل بالاستصحاب، لا من باب تقديم الاستصحاب على الأمارة، بل من باب عدم دليل سواه.

[٤] أي لا يقدّم أحداً من العلماء الاستصحاب على الأمارات لا في الأحكام، كما إذا اقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة العصير، وقام الخبر الصحيح على طهارته بعد ذهاب ثلثه، فإنّهم يأخذون بالأمارات ويطرحون الاستصحاب.

[٥] أي لا يقدّمون الاستصحاب على الأمارات في الموضوعات أيضاً، كما إذا اقتضى الاستصحاب بقاء حياة زيد، وقامت البيّنة على موته، ولم يلتزم أحد من الأصحاب بتقديم الاستصحاب على الأمارات في هذا المثال، وغيره.

[٦] أي ما استشهد به القمّي.

في مال المفقود وطرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين، والحكم بموته بعده ـ فلا [١] دخل له بما نحن فيه؛ لأنّ تلك الأخبار ليست أدلّة في مقابلة استصحاب حياة المفقود، وإنّما المقابل له [٢] قيام دليل معتبر [٣] على موته، وهذه الأخبار [٤] على تقدير تماميّتها [٥] مخصّصة لعموم الاستصحاب [٦]، دالّة على وجوب البناء على موت المفقود بعد

---

[١] جواب لقوله: «وأمّا ما استشهد به...»، أي لا يكون شاهداً لتقديم الاستصحاب على الأمارات، فإنّ الكلام فيما إذا قام الدليل في مورد الاستصحاب. والأخبار المذكورة ليست بأدلّة في مقابل استصحاب حياة المفقود، فإنّها تثبت حكماً ظاهريّاً مثل عموم ما دلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، فهي أيضاً من الأُصول، كالاستصحاب، وإنّما الدليل المقابل له ما قام على موت زيد، كالبيّنة ونحوها، فهل ترى أحداً قدّم الاستصحاب على البيّنة المعتبرة على الموت. وبالجملة الأخبار المذكورة أخصّ مطلقاً من الاستصحاب من حيث كون مفادها في بعض موارد عموم «لا تنقض» لا في جميع موارده، فمن بنى على اعتبار الأخبار قدّمها على الاستصحاب من حيث التخصيص، ومن لم يبنِ على اعتبارها، بل طرحها من حيث ضعفها فيعمل بالعموم المذكور من حيث سلامته عن المخصّص.

[٢] أي الدليل المقابل للاستصحاب.

[٣] كقيام بيّنة على موته، فالاستصحاب يقتضي حياته، والبيّنة قامت على موته. فهل يقول أحد بتقديم الاستصحاب على البيّنة؟

[٤] الدالّة على وجوب الفحص.

[٥] من حيث السند.

[٦] فإنّ عموم «لا ينقض» يدلّ على بقاء حياته مطلقاً قبل الفحص أو بعده، والأخبار المذكورة تدلّ على البناء على موته بعد الفحص، فتكون مخصّصة

الفحص، نظير [١] ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر مع الشكّ في عدد الركعات، فمن عمل بها [٢] خصّص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها [٣] ـ لقصور فيها ـ بقي أدلّة الاستصحاب عنده [٤] على عمومها. ثمّ المراد بالدليل الاجتهادي: كلّ أمارة اعتبرها الشارع من حيث أنّها تحكي عن الواقع وتكشف عنه [٥] بالقوّة، وتسمّى [٦] في نفس الأحكام «أدلّة الاجتهاديّة»، وفي الموضوعات [٧]

لدليل الاستصحاب.

[١] أي تكون هذه الأخبار نظير الأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر، فكما أنّ الثانية مخصّصة لاستصحاب عدم الإتيان بالأكثر، كذلك الأُولى مخصّصة لاستصحاب بقاء الحياة.

[٢] أي بالأخبار المذكورة.

[٣] أي من طرح الأخبار المذكورة لقصور في سندها، أو في دلالتها بقيت عنده أدلّة الاستصحاب على عمومها. والحاصل: أنّ من عمل بالاستصحاب لم يرَ الأمارة معتبرة، لا أنّه مع تسليم اعتبارها قدّم الاستصحاب.

[٤] أي عند طارح الأخبار.

[٥] أي تكشف عن الواقع كشفاً نوعيّاً، فمناط حجّيّتها هو الظنّ النوعي والكشف عن الواقع بحسب النوع، وإن لم تكشف عن الواقع بالفعل في مورد، والمراد من الكشف بالقوّة هو الكشف النوعي في مقابل الكشف بالفعل الذي يكون هو كشفاً شخصيّاً.

[٦] أي تسمّى الأمارة الدالّة على إثبات الأحكام الواقعيّة أدلّة اجتهاديّة، كخبر الواحد.

[٧] أي تسمّى الأمارات القائمة على الموضوعات أمارة كالبيّنة، وحاصل كلامه:

«أمارات معتبرة»، فما كان ممّا نصبه الشارع غير [١] ناظر إلى الواقع، أو كان [٢] ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثيّة [٣]، بل من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع [٤]، فليس [٥] اجتهاديّاً، بل هو من الأُصول، وإن كان مقدّماً على بعض الأُصول الأُخر [٦]. والظاهر أنّ الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل [٧]. ومصاديق الأدلّة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً [٨]. وقد يختفي فيتردّد الشيء بين

أنّ الدليل الاجتهادي يتقوّم بأمرين: الحكاية عن الواقع، وكشفه عنه بالظنّ النوعي، وما انتفى فيه أحد الأمرين يكون دليلاً فقاهياً، أي أُصولاً عمليّة، وقد تقدّم وجه تسمية الأمارات بالأدلّة الاجتهاديّة، والأُصول بالأدلّة الفقاهيّة في أوّل البراءة، فراجع.

[١] خبر لقوله: «كان» أي ما كان من الأدلّة المنصوبة من قِبل الشارع غير ناظر إلى الواقع، كالأُصول الثلاثة من الاشتغال والبراءة والتخيير.

[٢] أي كان ما نصبه الشارع ناظراً إلى الواقع، أي مفيداً للظنّ به.

[٣] أي لا من حيثيّة إفادته الظنّ بالواقع.

[٤] كالاستصحاب مثلاً، فإنّ اعتباره ليس لأجل إفادته الظنّ بالواقع بناءً على حجّيّته من باب الأخبار، بل لأجل احتمال مطابقته للواقع.

[٥] أي ما كان غير ناظر إلى الواقع، أو اعتبر من غير جهة كونه ناظراً إلى الواقع، فليس دليلاً اجتهاديّاً، بل هو من الأُصول.

[٦] كما سيأتي أنّ الأُصول يتقدّم بعضها على بعض.

[٧] أي من قبيل ما كان ناظراً إلى الواقع، إلّا أنّ اعتبارهما ليس من حيث هذا، بل من حيث احتمال مطابقتهما للواقع.

[٨] فإنّ خبر الواحد القائم على استحباب غسل الجمعة من الأدلّة في الأحكام،

كونه دليلاً وبين كونه أصلاً؛ لاختفاء كون اعتباره [١] من حيث كونه ناظراً إلى الواقع، أو من حيث هو [٢]، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك [٣]، وكذلك أصالة الصحّة عند الشكّ في عمل نفسه بعد الفراغ [٤]، وأصالة الصحّة في عمل الغير. وقد يعلم عدم كونه [٥] ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وأنّه [٦] من القواعد التعبّديّة، لكن يخفى حكومته مع ذلك [٧]

والبيّنة القائمة على موت زيد من الأمارات في الموضوعات، هذا ونظائره ممّا لا خفاء فيه.

[١] أي اعتبار الشيء، أي منشأ الاختفاء اختفاء الاعتبار، أي لا يعلم أنّ اعتباره هل هو بلحاظ كونه ناظراً إلى الواقع؟ كي يكون دليلاً وأمارة، أو بلحاظ أنّه وظيفة عمليّة للمتحيّر ويحتمل إصابته للواقع؟ كي يكون أصلاً.

[٢] أي يكون اعتباره من حيث هو شيء، لا من حيث أنّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه، بل من حيث أنّه دليل ظاهري يجب الرجوع إليه عند التحيّر، أي هو دليل ظاهري للمتحيّر، ويعيّن وظيفته.

[٣] فإنّها وإن كانت دليلاً على مالكيّة ذي اليد، إلّا أنّه لا يعلم أنّ ملاك اعتبارها هو كونها ناظرة إلى الواقع كي تكون أمارة، أو أنّها دليل تعبّدي يرجع إليه المتحيّر كي تكون أصلاً.

[٤] ولا شبهة أنّ قاعدة الفراغ دليل على صحّة عمل النفس عند الشكّ فيها بعد الفراغ، وأصالة الصحّة دليل على صحّة عمل الغير، إلّا أنّه لا يعلم أنّهما أمارتان أو أصلان.

[٥] أي قد يعلم عدم كون الشيء الذي اعتبره الشارع وجعله حجّة.

[٦] أي قد يعلم أنّ الشيء المعتبر عند الشارع من القواعد التعبّديّة عند الشكّ.

[٧] أي مع عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكونه من الأُصول العمليّة يحتمل أن يكون

على الاستصحاب؛ لأنّا [١] قد ذكرنا: أنّه قد يكون الشيء غير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له [٢] منزلة الواقع؛ إلّا أنّ [٣] الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته [٤] عليه.

حاكماً على الاستصحاب.

[١] أي إنّما يحتمل حكومة الشيء الذي لا يكون كاشفاً عن الواقع وناظراً إليه على الاستصحاب الذي هو ناظر إلى الواقع؛ لأنّا قد ذكرنا أنّه قد ينزل الشارع الشيء غير الكاشف منزلة الواقع بلحاظ احتمال مطابقته للواقع كقاعدة الفراغ، فإنّها نازلة منزلة الواقع لا بلحاظ كونها ناظرة إليه، بل بلحاظ احتمال مطابقتها للواقع، كما أنّ الاستصحاب نازل بمنزلة الواقع بهذا اللحاظ.

[٢] أي المطابق للواقع.

[٣] أي لا خفاء في تنزيل الشارع الاحتمال المطابق للواقع منزلة الواقع، إلّا أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين، فلا يعلم أنّ قاعدة الفراغ مقدّمة على الاستصحاب أو بالعكس.

[٤] أي الاختفاء في حكومة أحد التنزيلين على التنزيل الآخر.

. . . . . .

«التحقيق»

ملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ هو أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المتيقّن السابق مشكوك البقاء، وأمّا لو أحرز بقاؤه أو ارتفاعه فلا استصحاب. وقال ﷺ: إنّ هذا الذي ذكرناه مع العلم الوجداني ببقاء الموضوع وارتفاعه واضح؛ إذ موضوع الاستصحاب الشكّ، ومع ارتفاعه لا يبقى موضوع للاستصحاب، وإنّما الكلام في الاحراز التعبّدي الحاصل ممّا أقامه الشارع مقام الاحراز الوجداني، كالطرق والأمارات المعتبرة، ومنشأ الإشكال بقاء الشكّ الوجداني في البقاء والارتفاع على حاله وعدم زواله بسبب قيام الطرق والأمارات على البقاء أو الارتفاع، ولكن مع ذلك لا إشكال في الأخذ بالطرق والأمارات، وعدم الاعتناء معها بالاستصحاب، وإنّما الخلاف في أنّ تقديمها على الاستصحاب من باب التخصيص، أو من باب التخصّص، أو من باب الحكومة. قال: الظاهر أنّه من باب الحكومة.

إذا عرفت ما ذكره ﷺ فنقول: قد وقع الخلاف بينهم في وجه تقديم الأمارات على الأُصول أنّه بمناط التخصيص أو الحكومة أو الورود، وأمّا ما ذكره شيخنا الأعظم ﷺ من احتمال التخصّص فلا معنى له، إلّا أن يكون مراده منه الورود.

أمّا بيان معنى الورود والحكومة والتخصيص والتخصّص وبيان الفارق بين الورود والتخصّص والحكومة والتخصيص، فموكول إلى مبحث التعادل والترجيح.

القول الأوّل: أنّ أدلّة الأمارات مخصّصة لأدلّة الأُصول، فإنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّه قد قرّر في محلّه أنّ اللغويّة من المرجّحات، فلو عمل بالأُصول لم يبق مورد للعمل بالأمارات، فيكون جعلها لغواً؛ إذ لا يوجد

. . . . . .

مورد من موارد الأمارات إلّا وهو مجرى أصل من الأُصول العمليّة ، وهذا بخلاف ما لو عمل بالأمارات ، وقدّمت على الأُصول فلا يلزم منه جعل الأُصول لغواً ، فإنّها يؤخذ بها في موارد عدم وجود الأمارات ، فنتيجة تقديم الأمارات على الأُصول هو التخصيص ، كما هو كذلك في كلّ دليلين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه .

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ بوجهين :

الأوّل : أنّ أدلّة الاستصحاب بعيدة عن التخصيص ؛ إذ معناه أنّه في مورد خاصّ يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم ، وهو خلاف الارتكاز .

ويمكن الجواب عنه بأنّ عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم إنّما يتمّ فيما لو كان مبرماً بالفعل لا ما كان مبرماً سابقاً . وأضف إليه أنّ الأمر الارتكازي أيضاً قابل للتخصيص بتخطئة الشارع له .

الثاني : أنّ التخصيص في رتبة متأخّرة عن الورود والحكومة ؛ لأنّ التخصيص رفع الحكم عن الموضوع ، ومع ارتفاع الموضوع لا تصل النوبة إلى التخصيص .

أقول : إن هذا الوجه متين على تقدير تماميّة الحكومة أو الورود . وأمّا بناءً على عدم تماميّتهما فلا مانع منه ، وإلى ما ذكرنا صرّح المحقّق العراقي[1] حيث قال : فبعد انهدام أساس حكومة الأمارات وورودها على أدلّة الأُصول يتحقّق التنافي لا محالة بين مفاد الأمارات وبين مفاد الأُصول ، ومعه لا بدّ وأن يكون تقديم الأمارات عليها بمناط التخصيص .

---

(١) نهاية الأفكار ٤ : ١٩ .

القول الثاني: ما ذهب إليه شيخنا الأعظم والمحقّق النائيني والأُستاذ الأعظم[١] وسيّدنا الأُستاذ[٢] من أنّ تقديم الأمارات على الأُصول بملاك الحكومة؛ وذلك أنّ مفاد أدلّة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشكّ فيه، وليست متعرّضة لبيان وجود موضوعه، وهو الشكّ نفياً وإثباتاً، كما هو شأن أدلّة جعل الأحكام التي تكون على نحو القضايا الحقيقيّة.

وأمّا مفاد الأمارات فهو ارتفاع الشكّ، وكون ذي الأمارة عالماً بالتعبّد، فتكون هي حاكمة على مفاد الأُصول؛ لما قد حقّق في محلّه من أنّ الدليل الحاكم شأنه التصرّف في الموضوع توسعة أو تضييقاً أو رفعاً.

إن قلت: إنّ ما ذكر من تقريب الحكومة إنّما يتمّ على المسلك المعروف من أنّه قد أخذ الشكّ في موضوع الأُصول دون الأمارات، فتكون الأمارات مزيلة للشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب.

وأمّا الاستصحاب فلا يوجب ارتفاع موضوع الأمارة لعدم أخذ الشكّ في موضوعها. وأمّا على مسلك الأُستاذ الأعظم من أنّ الشكّ بالواقع مأخوذ في موضوع الأمارات أيضاً، فلا وجه لكون الأمارات رافعة من دون عكس.

قلت: بعد ما ذكرنا في وجه الحكومة من عدم التنافي بين دليلي الحاكم والمحكوم، وكون الدليل الحاكم ناظراً إلى موضوع الدليل المحكوم، لا يبقى مجال لهذا الإشكال، وعليه تكون الأمارات حاكمة على الأُصول ورافعة لموضوعها حتّى على مسلكه ﷺ.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٥٠.

(٢) آراؤنا ٣: ١٢٥.

. . . . . .

وقد أورد عليه بعض المحقّقين ﷺ بأنّ هنا إشكالاً على الحكومة ذكرنا نظيره في بحث حجّية خبر الواحد جواباً عمّا ذكروه من حكومة أدلّة جعل الخبر علماً على أدلّة النهي عن العمل بغير العلم من أنّ الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم إرشاد إلى عدم كون خبر الواحد علماً، فهي تكون في عرض الأدلّة الدالّة على جعل الخبر الواحد علماً.

وفي المقام أيضاً نقول إنّ دليل حجّية الأمارة يدلّ على جعلها علماً وطريقاً، وكذا دليل حجّية الأُصول الترخيصيّة، كقوله: «رفع ... ما لا يعلمون» يدلّ على نفي الالزام والتسجيل ونفي الحجّية والطريقيّة عمّا لا يعلم به حقيقة، فهو في عرض دليل الأمارة علماً.

وبعبارة واضحة: أنّ المستفاد من أدلّة حجّية الأُصول، كقوله ﷺ: «رفع .. ما لا يعلمون»، وغيره عدم علميّة ما لا يكون علماً وجدانيّاً، ونفي الطريقيّة فيما إذا لم يكن عالماً بالوجدان بالحكم الإلزامي الواقعي، والمستفاد من أدلّة حجّية الأمارات جعل الأمارات علماً وطريقاً إلى الواقع، فيما إذا لم يكن عالماً به بالوجدان، فيقع التعارض بينهما.

ويمكن الجواب عنه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره من التعارض بين أدلّة حجّية خبر الواحد وبين الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ.

فنقول: إنّ الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ تكون في مقام جعل حرمة العمل بغير العلم على نحو القضيّة الحقيقيّة، كما هو شأن جعل الأحكام الكلّية، ولا تكون متعرّضة لبيان وجود الموضوع نفياً وإثباتاً، فهي تكون إرشاداً إلى عدم جعل الطريقيّة والكاشفيّة لكلّ ما يكون مصداقاً للظنّ، وأدلّة حجّية

الخبر لا تدلّ على جعل الطريقيّة لما هو مصداق للظنّ كي يقع التعارض بينهما، بل هي تدلّ على تضييق دائرة موضوع الأدلّة الناهية وإخراج خبر الواحد عنه وإدخاله تحت عنوان العلم، فأي تعارض بين الأدلّة الدالّة على عدم حجّية الظنّ وعدم جعله طريقاً إلى الواقع، وبين الأدلّة الدالّة على أنّ خبر الواحد ليس من أفراد الظنّ.

إن قلت: بعد كون الآيات الناهية إرشاداً إلى عدم جعل الطريقيّة لغير العلم تكون هي معارضة مع أدلّة جعل الطريقيّة لخبر الواحد الذي هو من أفراد غير العلم، فتتقدّم على الآيات الناهية بالتخصيص لا بالحكومة.

قلت: إنّ الأدلّة الدالّة على جعل خبر الواحد طريقاً لا تدلّ على أنّ الطريقيّة مجعولة بعنوان أنّه من أفراد غير العلم، بل هي تدلّ على أنّ طريقيّته مجعولة من باب أنّه جعل من أفراد العلم ومن باب أنه أُخرج عن موضوع غير العلم، فبالنتيجة أنّ الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ إرشاد إلى عدم جعل الطريقيّة للظن، والأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد تدلّ على أنّه ليس من أفراد الظنّ، وأنّ الطريقيّة مجعولة له من باب أنّه صار علماً، وأنت ترى أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تفسّر المراد من الأدلّة الناهية بأنّ الموضوع فيها عبارة عن غير خبر الواحد، ولا نعني من الحكومة إلّا هذا.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكره في مبحث حجّية خبر الواحد لا نسلّمه في المقام؛ إذ الأدلّة الترخيصيّة لا تدلّ على نفي الحجّية عن الخبر الدالّ على حرمة ما لا يعلم حرمته واقعاً؛ لأنّها تدلّ على الترخيص في المشتبه وحجّية خبر الواحد ليست بمشتبهة كي ترفع بأدلّة البراءة، والمشتبه واقعاً هي الحرمة، وحديث الرفع لا يرفعها واقعاً لاستلزامه للتصويب، وإنّما يرفعها في الظاهر وهو وجوب الاحتياط.

إذن المرفوع بحديث الرفع وجوب الاحتياط، وأدلّة حجّية الأمارات تدلّ على تنزيل الأمارات منزلة العلم، فبعد وجودها في مورد يرتفع الشكّ بالتعبّد، فلا يبقى موضوع للأُصول؛ لما قد عرفت من أنّ أدلّة الأُصول تدلّ على الترخيص فيما إذا كان الحكم مشكوكاً، فمع قيام الأمارة المنزّلة منزلة العلم تعبّداً لا يبقى شكّ كي تجري الأُصول المرخّصة، وتكون معارضة مع الأمارات.

وقد ذكر المحقّق العراقي ﷺ أنّ التنزيل المستفاد من أدلّة الأمارات إذا كان ناظراً إلى حيث تتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع يكون تقديم الأمارة على الأُصول بمناط الحكومة؛ إذ هي بدليل تتميم كشفها تكون رافعة للشكّ الذي أُخذ موضوعاً في الأُصول، ومعه يكون رفع اليد عن اليقين السابق نقض اليقين باليقين.

وأمّا إذا كان ناظراً إلى المؤدّى بإثبات كونه هو الواقع بلا نظر إلى تتميم كشف الأمارة وإثبات الاحراز التعبّدي للواقع، فلا مجال لتقريب حكومة الأمارات على الأُصول؛ لوضوح أنّ الأمارة لا تقتضي إثبات الإحراز التعبّدي للواقع، فإنّ غاية ما يستفاد من أدلّة الأمارات إنّما هو مجرّد تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، والأمر بالمعاملة معه معاملة الواقع، ومثله غير مثبت للعلم بالواقع تعبّداً كي تكون هي حاكمة على أدلّة الأُصول.

وهذا الذي ذكره ﷺ مستفاد من كلام الاصفهاني[1] أيضاً، وهو الصحيح، فإنّ الحكومة إنّما تتمّ على مسلك الطريقيّة الذي هو المختار، وأمّا على مسلك المنجزيّة والمعذرية، أو جعل المؤدّى أو جعل الحكم المماثل، فلا يتصوّر الحكومة؛ إذ على هذا المسلك لا تكون الأمارة موجبة للعلم بالواقع تعبّداً كي ترفع الشكّ

(١) نهاية الدراية ٣: ١٢٩.

المأخوذ في موضوع الأصل كي تتحقّق به الحكومة.

وأمّا بيان الحكومة فنقول: إنّه قد قرّر في محلّه أنّه لا تنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه، فإنّ الدليل المحكوم عليه كأدلّة الاستصحاب متكفّل لبيان الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة، فإنّ مفاد أدلّة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشكّ فيه.

وأمّا الدليل الحاكم فإنّ شأنه التصرّف في الموضوع كدليل الأمارة في المقام، فإنّه بعد جعل الأمارة علماً يرفع الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب.

إن قلت: هذا الذي ذكرت إنّما يتمّ على مسلك القوم القائلين ـ كالمحقّق النائيني وغيره ـ في الفرق بين الأُصول والأمارات أنّ الأُصول قد أُخذ في موضوعها الشكّ بخلاف الأمارات، فإنّ الشكّ يكون في موردها.

وعلى هذا تكون الأمارة رافعة لموضوع الاستصحاب ولم يؤخذ الشكّ في موضوع الأمارات كي يقال لماذا لا يكون الأمر بالعكس، وأمّا على مختاركم من أنّ الأمارات أيضاً قد أُخذ في موضوعها الشكّ والجهل بالواقع، فيتوجّه الإشكال المذكور.

قلت: إنّ الإشكال غير وارد حتّى على المسلك المنصور؛ لما عرفت من أن الدليل المحكوم عليه هو الحكم ببقاء ماكان على تقدير الشكّ فيه، وأمّا أنّ المكلّف شاكّ بالفعل أم لا، فلا نظر له، فليس مفاده أنّه شاكّ ويجب عليه الحكم ببقاء ماكان كي يكون معارضاً مع أدلّة الأمارات الدالّة على أنّه ليس بشاكّ، فلا يجب عليه الحكم بإبقائه. وهذا بخلاف الدليل الحاكم، فإنّه يدلّ على أنّه ليس بشاكّ، وبذلك يرتفع موضوع الدليل المحكوم عليه، فتأمّل حتّى لا تشتبه. **هذا تمام الكلام في القول الثاني الذي هو المختار عندنا.**

الثالث: أن يكون تقديم الأمارات على الأُصول من باب الورود، كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ.

قال الأُستاذ الأعظم: ذهب صاحب الكفاية وبعض من المحقّقين إلى أنّ تقديم الأمارات على الأُصول من باب الورود لوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ذكر اليقين في قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» ليس من باب كونه صفة خاصّة، بل من باب كونه من أعلى أفراد الحجّة، فهو بمنزلة أن يقال ولكن تنقضه بالحجّة، فمع قيام الأمارة يرتفع الشكّ في البقاء الذي هو موضوع الاستصحاب والورود ليس إلّا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم ﷺ[1] بأنّ ظاهر الدليل أنّ خصوصيّة اليقين ممّا له دخالة، وهو بخصوصه مجوّز لرفع اليد عن الحالة السابقة، فانّ اليقين وإن كان مأخوذاً على نحو الطريقيّة، ولكنّ الظاهر أنّ الطريق الخاصّ يكون ناقضاً للحالة السابقة.

أقول: إنّ اليقين المأخوذ رافعاً للحالة السابقة في الرواية، وإن كان بحسب الظاهر خصوص اليقين الوجداني، إلّا أنّه بعد كون اليقين طريقيّاً تقوم الأمارات مقامه، ومن آثار القطع الطريقي صحّة قيام الأمارات مقامه.

إذن فتكون الأمارات القائمة على خلاف الحالة السابقة أيضاً رافعة له، فيكون المراد من اليقين الناقض بضميمة أدلّة حجّية الأمارات والأُصول مطلق الحجّة، والعمدة في المقام أنّ الالتزام بكون المراد من اليقين هو الحجّة لا يستلزم الورود؛ إذ الحجّة الشرعيّة لا ترفع الشكّ بالوجدان، وإنّما ترفعه بالتعبّد؛ لأنّ الرافع

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٢٤٨.

للشكّ ليس نفس الحجّية، بل يرفعه المتعبّد به، وهو ينطبق على الحكومة، كما سيأتي، والورود إنّما يكون فيما إذا كان الرافع يوجب القطع كي يكون الرفع بالوجدان وينطبق على الورود.

الوجه الثاني: أنّ المحرّم هو نقض اليقين استناداً إلى الشكّ بأن يكون المراد بالباء في قوله: «بالشكّ» السببيّة، ومع قيام الأمارة لا يكون النقض مستنداً إلى الشكّ، بل يكون مستنداً إلى الأمارة، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعيّاً، وهو معنى الورود.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم بأنّه لا يكون المستفاد من دليل الاستصحاب حرمة نقض اليقين استناداً إلى خصوص الشكّ بحيث لو لم يعمل بالحالة السابقة لا لأجل الشكّ، بل بداعٍ آخر، كإجابة دعوة مؤمن مثلاً، لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشكّ بأي داعٍ كان.

وفيه أنّ النهي المتعلّق بالنقض ليس نهياً مولويّاً، بل إرشاد إلى حجّية الأخذ بالمحتمل السابق، وعدم الاعتناء بالشكّ اللّاحق، وعدم الأخذ بالحالة السابقة لأجل إجابة دعوة مؤمن ليس معناه أنّه خالف حرمة النقض، بل معناه أنّه خالف الحجّة وارتكب المعصية لأجل ارتكاب الحرام الواقعي أو للتجرّي لا لأجل حرمة النقض.

إذن فالظاهر من الباء السبب، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، ومعنى عدم جواز نقض اليقين بالشكّ لزوم الأخذ بالحالة السابقة، وعدم كون الشكّ اللّاحق قادحاً في حجّيّته، ولكن مع ذلك لا يتمّ الورود، فإنّ النقض المستند إلى الأمارة لا يكون نقضاً لليقين بالشكّ، بل يكون مستنداً إلى الأمارة، إلّا أنّها ايضاً مصداق للشكّ الوجداني، وإن كان علماً تعبّدياً وعليه يكون نقض اليقين بالعلم التعبّدي وهو يرجع إلى الحكومة لا إلى الورود.

ثمّ إنّه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأُصول الثلاثة، أعني البراءة

الوجه الثالث: أنّ رفع اليد عن المتيقّن السابق ليس إلّا لأجل اليقين بحجّية الأمارة، فبعد العلم بحجّية الأمارة يكون رفع اليد عن المتيقّن السابق من نقض اليقين باليقين، فلا يبقى موضوع للاستصحاب وجداناً.

وفيه: أنّ نقض اليقين باليقين إنّما يكون فيما إذا حصل اليقين اللّاحق متعلّقاً بارتفاع ما تعلّق اليقين السابق بحدوثه، وليس الأمر في المقام كذلك، فإنّ اليقين اللّاحق قد تعلّق بحجّية الأمارات ولم يتعلّق بارتفاع ما تعلّق به اليقين الأوّل، فعلى هذا فلو رفع اليد عن اليقين السابق بالأمارات يكون مصداقاً لنقض اليقين السابق باليقين الثاني التعبّدي، وليس ذلك إلّا الحكومة، فتحصّل إلى هنا أن تقديم الأمارات على الأُصول من باب الحكومة.

ولا يخفى أنّ الحكومة تكون بالنسبة إلى الأُصول الشرعيّة، وأمّا بالنسبة إلى الأُصول العقليّة فيكون تقديم الأمارات من باب الورود؛ لأنّ موضوعها عدم البيان ومع حكم الشارع بحجّيّة الأمارات الثابتة بالوجدان يرتفع حكم العقل بالبراءة بالوجدان؛ إذ لا وجه لبقاء موضوعه مع وصول البيان وجداناً.

والاحتياط والتخيير، إلّا أنّه قد يختفي وجهه [١] على المبتدئ، فلا بدّ من التكلّم هنا في مقامات:

الأوّل: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يترائى كونها من الأُصول، كاليد ونحوها [٢].

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها [٣].

الثالث: في عدم معارضة سائر الأُصول [٤] للاستصحاب.

أمّا الكلام في المقام الأوّل [٥] فيقع في مسائل:

الأُولى: أنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي [٦] حاكمة عليه. بيان ذلك: [٧]: أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة شرعاً دليلاً [٨]

---

[١] أي وجه تقديم الاستصحاب على الأُصول الثلاثة بأنّه من باب التخصيص أو الحكومة.

[٢] كسوق المسلمين. فإنّ اليد ونحوها تتقدّم على الاستصحاب، سواء كانتا من الأمارات أو من الأُصول.

[٣] من الأُصول التي نزلها الشارع منزلة الواقع بلحاظ احتمال موافقتها للواقع، كالاستصحاب، كما إذا وقع التعارض بين الاستصحابين.

[٤] كالبراءة والاشتغال والتخيير، فإنّها لا تصلح أن تكون معارضة للاستصحاب، بل الاستصحاب يتقدّم عليها.

[٥] وهو عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات...

[٦] أي اليد حاكمة على الاستصحاب.

[٧] أي بيان حكومة اليد على الاستصحاب.

[٨] مفعول لقوله: «المنصوبة»، أي إن قلنا إنّ اليد من الأمارات التي جعلها الشارع دليلاً على الملكيّة.

على الملكيّة؛ من حيث [١] كون الغالب في مواردها كون صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه [٢]، وأنّ اليد المستقلّة [٣] غير المالكيّة [٤] قليلة بالنسبة إليها [٥]. وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة [٦] تسهيلاً على العباد، فلا [٧] إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت: من حكومة أدلّة الأمارات على دليل الاستصحاب.

وإن قلنا بأنّها [٨] غير كاشفة بنفسها عن الملكيّة، أو أنّها كاشفة لكن اعتبار الشارع له [٩] ليس من هذه الحيثيّة [١٠]، بل جعلها [١١] في محلّ الشكّ

---

[١] أي جعل الإمارات دليلاً على الملكيّة إنّما هو بملاك أنّ صاحب اليد في غالب الموارد مالك.

[٢] أي عن المالك.

[٣] بأن لا يكون ذو اليد وكيل المالك، ونائبه أو وليّه، بل كانت يده عدوانيّة.

[٤] صفة لليد المستقلّة.

[٥] أي بالنسبة إلى اليد المالكيّة، فإنّ اليد المستقلّة تكون مالكيّة غالباً.

[٦] أي جعلها حجّة.

[٧] جواب الشرط، أي أنّ اليد إن قلنا بكونها من الأمارات، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب.

[٨] أي اليد غير كاشفة عن الملكيّة، أو أنّ الشارع لم يجعلها حجّة بلحاظ كاشفيّتها عن الملكيّة، وإن كانت كاشفة عنها، بل جعلها حجّة بلحاظ احتمال مطابقتها للواقع. إن شئت فقل: إن قلنا إنّ اليد أصل من الأُصول، وليست بأمارة.

[٩] أي اعتبار الشارع لليد، والأحسن أن يقال لها.

[١٠] أي من حيث أنّها كاشفة عن الملكيّة.

[١١] أي جعل اليد في محلّ الشكّ دليلاً تعبّدياً على الملكيّة.

تعبّداً؛ لتوقّف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها [١] ـ نظير أصالة الطهارة [٢] ـ كما يشير إليه [٣] قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث الدالّة [٤] على الحكم بالملكيّة على ما في يد المسلمين: «ولولا [٥] ذلك لما قام للمسلمين سوق»[١]، فالأظهر [٦] أيضاً [٧] تقديمها على الاستصحاب؛ إذ لولا هذا [٨] لم يجز التمسّك بها [٩] في أكثر المقامات،

---

[١] أي على اعتبار اليد بحيث لو لم تكن معتبرة لاختلّ نظام المعاملات؛ إذ يشكّ في صحّة كلّ معاملة من جهة احتمال كون العوضين ملكاً للغير والرافع للاحتمال المذكور هي قاعدة اليد.

[٢] المتوقّف عليها نظام العبادات ومعائش العباد.

[٣] أي يشير إلى توقّف نظام المعاملات على اعتبار قاعدة اليد.

[٤] أي رواية حفص الدالّة على أنّ الشارع حكم بأنّ اليد أمارة على ملكيّة ما في يد المسلمين، أي أنّهم مالكون لما في أيديهم.

[٥] أي يشير إليه قوله عليه السلام: «ولولا ذلك...»، أي اعتبار قاعدة اليد.

[٦] جواب الشرط، أي إن قلنا بأنّها غير كاشفة... فالأظهر..

[٧] كما أنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب إذا قلنا بأنّها من الأمارات، كذلك مقدّمة عليه إذا قلنا بأنّها من الأُصول.

[٨] أي لولا تقديم اليد على الاستصحاب.

[٩] أي باليد للعلم غالباً بأنّ ما في اليد مسبوق لملك الغير، فيجري الاستصحاب ويحكم بكونه ملكاً للغير.

---

(١) الوسائل: ج١٩، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، ح٢.

فيلزم [١] المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق [٢] وبطلان الحقوق [٣]؛ إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفى. وأمّا حكم المشهور بأنّه: «لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدّعي انتزع [٤] منه العين»،

---

[١] أي لو لم يكن التمسّك باليد جائزاً للزم المحذور الذي هو منصوص في الرواية، وهو أنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق.

[٢] أي لو لم تكن اليد حجّة يستصحب عدم كون ما في اليد ملكاً لذي اليد، فلا يجوز بيعه ولا شراؤه منه، فيختلّ السوق.

[٣] أي بطلان الحقوق في باب المرافعات، فإنّ اليد لو لم تكن حجّة لم يحكم الشارع بكون المتنازع فيه ملكاً لذي اليد، والحال أنّ ذا اليد مالك غالباً فيلزم تضييع حقوقه غالباً.

[٤] جواب لقوله: «لو اعترف»، أي انتزع العين عن «ذي اليد»، وهذا جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّه كيف يقال: إنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب مطلقاً، والحال أنّه قرّر في محلّه، وعليه المشهور من أنّه إذا أقرّ ذو اليد في مورد التداعي بأنّ المال كان سابقاً مال المدّعي انتزع من يده، إلّا أن تقوم بيّنة على انتقاله من المدّعي إليه من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد، أو من باب الظنّ، وهذا معناه تقديم الاستصحاب على اليد؛ لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم كونه ملكاً لذي اليد، ومقتضى اليد كونه مالكاً له، فالحكم بردّه إلى المدّعي حكم بتقديم الاستصحاب على اليد.

وملخّص جوابه: أنّ انتزاع المال من ذي اليد لا يكون لأجل الاستصحاب كي يقال: إنّه قدّم على اليد، بل لأجل إقراره، وهو أمر آخر لا شبهة فيه، فإنّ الإقرار مقدّم على اليد.

إلّا أن يقيم [١] البيّنة على انتقالها إليه» ، فليس [٢] من تقديم الاستصحاب ، بل [٣] لأجل أن دعواه [٤] الملكيّة في الحال إذا انضمّت إلى إقراره [٥] بكونه [٦] قبل ذلك للمدّعي ، يرجع [٧] إلى دعوى انتقالها إليه ، فينقلب [٨] مدّعياً ، والمدّعي [٩] منكراً ؛ ولذا [١٠] لو لم يكن في مقابله [١١]

---

[١] أي أن يقيم ذو اليد بيّنة على انتقال العين إليه من المدّعي .

[٢] جواب لقوله : « وأمّا حكم المشهور . . . » ، أي حكم المشهور بانتزاع العين من ذي اليد عند اعترافه بكونها ملكاً للمدّعي سابقاً ، ليس من باب تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد .

[٣] أي بل حكمهم بانتزاع العين من ذي اليد لأجل . . .

[٤] أي دعوى ذي اليد مالكيّة العين .

[٥] أي إقرار ذي اليد .

[٦] أي بكون العين قبل كونها ملكاً لذي اليد كانت للمدّعي ، والأحسن أن يقال : « بكونها » .

[٧] والأحسن أن يقال : « ترجع » ، وهو خبر لقوله : « أنّ دعواه » ، أي دعوى ذي اليد مالكيّة العين ـ مع إقراره بكونها قبلاً ملكاً للمدّعي ـ ترجع إلى دعوى أنّ العين المذكورة انتقلت إليه من المدّعي .

[٨] أي ينقلب ذو اليد إلى كونه مدّعياً لانتقال العين إليه .

[٩] أي المدّعى الذي هو في مقابل ذي اليد ، ويدّعي أنّه مالك للعين التي هي تحت يد ذي اليد يرجع إلى كونه منكراً لانتقال العين من ملكه إلى ذي اليد ، فانتزاع العين من يده ، لأجل إقراره بأنّها كانت سابقاً ملكاً للغير ، ودعواه الانتقال دعوى بلا دليل ، فلا تسمع .

[١٠] أي ولأجل ما ذكرنا من أنّ ذا اليد يكون مدّعياً للانتقال .

[١١] أي في مقابل ذي اليد الذي يدّعي انتقال العين إليه .

مدّع [١]، لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيّته، أو كان في مقابله [٢] مدّعٍ لكن أسند [٣] الملك السابق إلى غيره، كما لو قال [٤] في جواب زيدٍ المدّعي [٥]: اشتريته [٦] من عمرو. بل يظهر ممّا ورد في محاجّة عليّ عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك ـ المرويّة [٧] في الاحتجاج ـ

---

[١] بأن كان دعواه بلا معارض، أي إذا كان دعوى مالكيّته بلا معارضة فإنّها تقبل منه.

[٢] أي كان في مقابل دعوى ذي اليد مدّع آخر.

[٣] أي أسند ذو اليد ملكيّة العين قبل استيلائه عليها إلى شخص آخر لم يكن مدّعياً في الحال؛ فإنّه مع عدم من يدّعي الملكيّة لا أثر لإقراره؛ إذ لا يزيد ذلك عن العلم بملكيّة المال سابقاً لغير ذي اليد فإنّه لا ينتزع من يده بمجرّد العلم المذكور، وهكذا في المقام.

[٤] أي قال ذو اليد.

[٥] بصيغة اسم الفاعل الذي هو في مقابل ذي اليد.

[٦] مقول للقول، فإنّ الدعوى المذكورة في مقابل دعوى ذي اليد لا تضرّ ذا اليد، وإنّما يضرّه دعوى ملكيّة مَن يدّعي الملكيّة في مقابل ذي اليد، وأمّا دعوى ملكيّة مَن لا يدّعي ملكيّته بالفعل، فلا تضرّ بقاعدة اليد.

[٧] صفة لقوله: «محاجة عليّ عليه السلام»، أي محاجة عليّ عليه السلام المروية في الاحتجاج[1]، وهو ما رواه عثمان بن عيسى وحمّاد بن عثمان جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث فدك: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: «أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال: «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيت أنا فيه مَن تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما

---

(١) الاحتجاج: ١٢١، والوسائل: ج١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، ح٣.

أنّه [١] لم يقدح في تشبّث فاطمة عليها السلام باليد، دعواها [٢] تلقّي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله، مع أنّه قد يقال: إنّها [٣] حينئذٍ صارت مدّعية لا تنفعها عليها السلام اليد. وكيف كان، فاليد على تقدير كونها [٤] من الأُصول التعبّديّة أيضاً مقدّمة على الاستصحاب، وإن جعلناه [٥] من الأمارات الظنّيّة؛ لأنّ الشارع [٦]

تدّعيه على المسلمين، قال: «فإذا كان في يدي شيء فادّعى فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليَّ كما سألتني البيّنة على مَن ادّعيت عليهم -إلى أن قال:- وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البيّنة على مَن ادّعى، واليمين على مَن أنكر؟!».

[١] أي يظهر من الخبر الوارد في محاجّة عليّ عليه السلام أنّه لم يقدح...

[٢] فاعل لقوله: «لم يقدح»، أي دعوى فاطمة عليها السلام تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقدح بكونها ذا يد؛ يعني يظهر من المحاجّة المذكورة أنّ الإقرار بالملكيّة السابقة للغير -وهو الرسول صلى الله عليه وآله- لا يقدح باليد في مقابل المدّعي -الذي هو أبو بكر- بعنوان أنّه يزعم أنّه وليّ المسلمين، فضلاً عمّا لو لم يكن مدّع، أو كان، لكن أسند الملكيّة السابقة إلى غيره.

[٣] أي فاطمة عليها السلام حينما اعترفت بتلقّي فدك من رسول الله صلى الله عليه وآله صارت مدّعية للانتقال، فإنّ الصدّيقة سلام الله عليها قد أقرّت بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله، وادّعت أنّها نحلة، فمع ذلك كلّه يظهر من المحاجّة أنّ اليد حجّة، ولا يضرّها كون ذي اليد مدّعياً.

[٤] أي على تقدير كون اليد.

[٥] أي وإن جعلنا الاستصحاب من الأمارات. والحاصل: أنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب، سواء كانت من الأمارات أو من الأُصول.

[٦] أي إنّما قدّمت اليد على الاستصحاب، وإن كان الاستصحاب من الأمارات،

نصبها في مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إنّ دليله [١] أخصّ من عمومات الاستصحاب. هذا [٢] مع أنّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث [٣] أنّ اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل النّاس في اُمورهم، وقد أمضاه [٤] الشارع، ولا يخفى أنّ عمل العرف عليه [٥]

لأنّ الشارع نصب اليد أمارة في مورد الاستصحاب، فلو قدّم الاستصحاب على اليد لكان جعل اليد لغواً؛ إذ ليس مورد لليد إلّا وهو مورد للاستصحاب أيضاً، وهذا بخلاف اليد، فلو قدّمت على الاستصحاب فلا يكون الاستصحاب لغواً؛ لأنّه يجري في غير موارد اليد.

[١] أي دليل اعتبار اليد أخصّ العمومات الدالّة على اعتبار الاستصحاب، لعلّ مراده أنّه حاكم على عمومات الاستصحاب. قال رحمت الله: أنّه إن أراد به كونه أخصّ باعتبار مدلول اللفظ فهو ممنوع، وإن أراد به كونه أخصّ باعتبار المورد فلا ينفع؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، ولعلّه أراد بذلك ما سيذكره في باب التعارض من أنّه إذا دار الأمر بين عامين، وكان أحدهما أقلّ أفراداً خصّ به.

[٢] أي أضف إلى ما سبق كلّه من أنّ اليد مقدّمة على الاستصحاب، وإن كانت اليد من الاُصول، والاستصحاب من الأمارات ان اليد ليست من الاُصول، بل هي من الأمارات؛ لأنّ المستفاد من النصّ والفتوى أنّ عمل النّاس في معاشهم مبني على اليد؛ فإنّهم يعتمدون عليها في اُمورهم، ومن البديهي أنّ عملهم بها ليس من باب الأصل التعبّدي، بل من باب الأمارات الظنّيّة. والحاصل: أنّ العرف والنصّ يتعاملان معها معاملة الأمارات، لا الاُصول.

[٣] المتقدّمة، فلاحظ.

[٤] أي أمضى الشارع عمل النّاس باليد، وكونها مبنى عمل النّاس في اُمورهم.

[٥] أي على اليد، والصحيح عليها، فإنّهم عملوا بها من باب أنّها أمارة على الواقع

من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبّدي. وأمّا تقديم [١] البيّنة على اليد وعدم ملاحظة [٢] التعارض بينهما أصلاً، فلا يكشف عن كونها [٣] من الأُصول؛ لأنّ اليد إنّما جعلت أمارة على الملك عند الجهل بسببها [٤]، والبيّنة مبيّنة لسببها [٥]. والسرّ في ذلك [٦]: أنّ مستند الكشف [٧] في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب [٨]،

وكاشفة عنه، لا من باب أنّها أصل تعبّدي يجب العمل به بحكم الشارع تعبّداً.

[١] جواب عن سؤال مقدّر. وحاصلة: أنّ اليد لو كانت أمارة لما كانت البيّنة مقدّمة عليها. والحال أنّها مقدّمة عليها بلا خلاف، وليس ذلك إلّا من باب كون البيّنة أمارة واليد أصلاً. وملخّص الجواب: أنّ تقديم البيّنة على اليد لا يدلّ على كون اليد من الأُصول؛ لما حقّق في محلّه أنّ أحد الدليلين الاجتهاديّين قد يكون حاكماً على الآخر.

[٢] أي لا يلاحظ التعارض بينهما أبداً.

[٣] أي عن كون اليد.

[٤] أي بسبب اليد بأن لا يعلم أنّ العين وقعت في يده بأسباب شرعيّة، أو بالعدوان.

[٥] أي لسبب اليد، فإذا قامت البيّنة على أنّ العين المذكورة لشخص آخر تبيّن أن يد ذي اليد عدوانيّة، فإنّها وقعت في يده بسبب العدوان، ومع إحراز كون اليد عدوانيّة فلا تكون أمارة، فتكون البيّنة حاكمة على اليد.

[٦] أي في كون البيّنة مبيّنة لسبب وقوع اليد على العين.

[٧] أي مدرك كاشفيّة اليد عن ملكيّة ذي اليد. والحاصل: أنّ المناط في حجّيّة اليد هو كونها كاشفة عن ملكيّة ذي اليد غالباً.

[٨] أي إذا كان أغلب الأيدي كاشفة عن ملكيّة ذوي الأيدي وصادفنا يداً

فإذا كان في مورد الشكّ [١] أمارة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقى مورد للإلحاق؛ ولذا [٢] كانت جميع الأمارات في أنفسها [٣] مقدّمة على الغلبة [٤].

لا تكشف عن ملكيّة ذي اليد، وشككنا في أنّها أيضاً من قبيل الأغلب، أم لا ؟ فيلحق هذا الفرد النادر بالأعمّ الأغلب، ويحصل الظنّ بأنّها أيضاً كأغلب موارد الأيدي كاشفة عن الواقع، ونظيره ما إذا كان أغلب أهل السوق مسلمين، وشككنا في رجل أنّه كافر أو مسلم فيلحق هذا الفرد النادر بالأعمّ الأغلب بحكم الغلبة، ويحكم بكونه مسلماً.

[١] في أنّ هذه اليد كاشفة عن ملكيّة ذي اليد أم لا ؟ بأن قامت بيّنة على كون العين التي بيده ملكاً للغير، فإنّها تزيل الشكّ ويحصل العلم التعبّدي بأنّها ملك للغير، فلا يبقى موضوع للتمسّك بالأعمّ الأغلب لأنّه أمارة في فرض الشكّ في إلحاق النادر بالغالب، ومع العلم التعبّدي بعدم كونه مالكاً فلا يبقى مورد لأن يقال إنّ هذا الفرد المشكوك أيضاً ملحق بالأعمّ الأغلب، ونظير هذا في مثال السوق، فإنّ الحكم بإلحاق الشخص السوقي الذي يشكّ في إسلامه بأغلب أهل السوق إنّما يكون فيما إذا لم تقم بيّنة أو أمارة أُخرى على كفره، ومع قيامها فلا مجال للالحاق المذكور؛ إذ لا يبقى شكّ في الإلحاق كي يتمسّك بقاعدة الأغلب.

[٢] أي ولأجل كون الأمارة مزيلة للشكّ وعدم بقاء مورد للإلحاق بالأعمّ الأغلب.

[٣] أي مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة.

[٤] فإنّ قاعدة الغلبة على تقدير تماميّتها تكون مرجعاً عند عدم وجود أمارة على خلافها، ومع وجودها فلا يبقى مورد للغلبة، كما عرفت.

وحال اليد مع الغلبة [١] حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيّد [٢] مع أمارات المجاز،

---

[١] قال المحقّق الآشتياني: لا يخفى عليك أنّه كان عليه أن يبدّل الغلبة بالبيّنة، والظاهر أنّه غلط من الناسخ، وذكر صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل البيّنة في متن الرسائل مكان الغلبة.

قال رحمت الله: إنّ المصنّف لمّا بيّن أمر اليد مع البيّنة أراد أن يبيّن حال اليد مع الغلبة، كما قد يتّفق في بعض الأشخاص كالدلّال، فإنّ الغالب في يده هو غير الملكيّة، فما حال اليد مع الغلبة، فما اختاره المصنّف من كون مستند الكشف في اليد هي الغلبة يقتضي أن يكون حكم اليد مع الغلبة حكم أصالة الحقيقة في الاستعمال مع قرائن المجاز؛ لأنّ الكاشف عن الغلبة هي اليد، وقد زالت وبارتفاع الكاشف ارتفع المكشوف، لكن لمّا كانت متانة هذا موقوفة على كون الغلبة علّة لاعتبار اليد، وليس كذلك، بل هي حكمة، أشار إلى ضعف ذلك بقوله: «فافهم».

[٢] أي كما أنّ أصالة الحقيقة في الاستعمال تكون أمارة عند السيّد على كون الاستعمال علامة للحقيقة حيث لم يكن هناك أمارة المجاز موجودة، كذلك اليد حجّة إذا لم يكن في اليبن بيّنة.

توضيحه: أنّ السيد ﷺ ذهب إلى أنّ استعمال اللفظ في معنى علامة الحقيقة خلافاً للمشهور، فإنّهم يرونه أعمّ من الحقيقة والمجاز؛ إلّا أنّ كون الاستعمال عنده علامة للحقيقة إنّما هو لأجل إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب حيث أنّ أغلب الاستعمالات عنده حقيقي، والمشكوك أيضاً يلحق بالأعمّ، ومن البديهي أنّ إلحاق المشكوك بالأغلب إنّما يكون في فرض بقاء الشكّ، وهو باق ما لم تقم قرينة على أنّ الاستعمال مجازي، وأما إذا وجدت

بل [١] حال مطلق الظاهر والنصّ، فافهم [٢].

أمارة على المجاز، كوقوع الأمر بعد الحظر، فمعه يزول الشكّ ويحصل العلم بكون استعمال الأمر في غير الوجوب مجازاً، فلا يبقى موضوع لإلحاق المشكوك بالأغلب. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ حال اليد مع البيّنة نظير حال أصالة الحقيقة في الاستعمال، فكما أنّ مقتضى الأصل في الاستعمال أن يكون على نحو الحقيقة وهو إنّما يجري ما لم يقم قرينة على كون الاستعمال مجازياً، كذلك اليد إنّما يتمسّك بها إذا لم تكن بيّنة في المقام.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ الاستعمال إنّما يكون أمارة على الحقيقة ما لم تقم أمارة على كونه مجازاً، ومع قيامها لا يكون الاستعمال علامة الحقيقة، كذلك اليد إنّما تكون أمارة على الملكيّة ما لم تقم بيّنة على خلافها، ومع قيام البيّنة على خلافها لا يكون اليد أمارة الملكيّة.

[١] أي حال اليد مع البيّنة، كحال الظاهر والنصّ، كما أنّ الظاهر إنّما يكون حجّة ما لم يقم النصّ على خلافه، وأمّا مع قيام النصّ على خلاف الظاهر، فلا يكون هو حجّة، كذلك اليد إنّما تكون حجّة ما لم تقم بيّنة على خلافها.

[٢] لعلّه إشارة إلى أنّه يمكن أن تكون أصالة الحقيقة في الاستعمال عند السيّد حجّة من باب التعبّد، إذن فلا وجه للمقايسة بينهما؛ لكون اليد حجّة من باب الأمارة، ومن هنا قد ظهر وجه الترقّي بقوله: «بل حال مطلق الظاهر والنصّ»، فإنّ في الترقّي المذكور إشارة إلى ضعف المقايسة المذكورة، فالصحيح مقايسة اليد والبيّنة على الظاهر والنصّ، فإنّه خال عن الضعف.

. . . . . .

« ملخّص كلام شيخنا الأعظم قدس سره »

إنّ اليد ، سواء قلنا بكونها من الأمارات أو من الأُصول ، مقدّمة على الاستصحاب ، **أمّا** على الأوّل ؛ فلما قد عرفت من حكومة أدلّة الأمارات على الاستصحاب ، **وأمّا** على الثاني فلأنّها لو لم تتقدّم على الاستصحاب يلزم اختلال السوق وبطلان الحقوق ، وحمل أدلّة الاستصحاب على الموارد النادرة ؛ إذ الغالب العلم بكون ما في أيدي النّاس مسبوقاً بكونه ملكاً للغير إلّا المباحات الأصليّة ، وأمّا حكم المشهور ـ في عدم كون اليد حجّة فيما لو اعترف ذو اليد بكون المال ملكاً للمدّعى سابقاً وإنّما انتقل إليه بالشراء أو الهبة ـ فليس لأجل تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد ، بل لأجل عدم جريان القاعدة في نفسها ؛ لقصور المقتضي ؛ إذ في الفرض المذكور ينقلب ذو اليد مدّعياً إلى انتقال المال إليه بعد إقراره بكونه مال الغير سابقاً ، والمدّعى لكون المال مالاً له منكراً ؛ لانتقال المال إلى ذي اليد ، فلا بدّ له من إثباته ، ولا مجال للأخذ بقاعدة اليد ؛ لعدم الدليل عليه مع اقتران اليد بالإقرار.

ثمّ قال : بل يظهر من محاجّة عليّ عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك أنّ اليد حجّة ولو مع الإقرار بكون ما في اليد ملكاً للغير سابقاً ، وعليه فما ذهب إليه المشهور يكون غير تامّ.

أقول : إنّ التحقيق في هذه القاعدة يقتضي أن يقع البحث في جهات :

الأُولى : في انّ هذه القاعدة هل هي قاعدة فقهيّة ، أو قاعدة أُصوليّة ؟

الظاهر أنّها قاعدة فقهيّة ؛ إذ نتيجة البحث عن هذه القاعدة إثبات الملكيّة لذوي الأيدي ، وهي ملكيّات شخصيّة ، ولا تقع كبرى في قياس استنتاج الحكم الشرعي الكلّي الفرعي ، وقد حقّق في محلّه أنّ المناط في كون المسألة أُصوليّة وقوعها في طريق استنباط الحكم الكلّي ، فتلخّص : أنّ قاعدة اليد كسائر القواعد الفقهيّة

يستنبطها الفقيه من أدلّتها التفصيليّة، ويفتي بمضمونها فيعمل المقلّد على طبقها، وهي مستعملة في الموضوعات الخارجيّة أو الأحكام الجزئيّة، وحيث أنّ هذا البحث لا يترتّب عليه أثر عملي نكتفي بهذا المقدار من البحث، وتفصيل البحث موكول إلى محلّه.

الثانية: في أنّ هذه القاعدة من الأُصول أو من الأمارات. قال شيخنا الأعظم ﷺ أنّها من الأمارات، حيث قال: إنّ اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل النّاس في أُمورهم، وقد أمضاه الشارع، وعمل العرف بها من باب الأمارة، لا من باب الأصل التعبّدي.

وقد فصّل بعض الأكابر بين ما لو كان المدرك للقاعدة هو الاجماع أو الأخبار، وبينما لو كان المدرك هو بناء العقلاء، وقال بعدم دلالة الإجماع والأخبار على كونها أمارة، أمّا الإجماع فلأنّ غاية ما يثبت به ترتيب آثار الملكيّة لما تحت يد شخص من دون تعرّضه إلى أنّ اليد طريق إلى الملكيّة أم لا. **وأمّا** الأخبار فمفادها إمّا جواز الشراء والشهادة مستنداً إلى اليد، **أو** ترتيب آثار الملكيّة على ما استولى عليه، وهذه المعاني أعمّ من الأمارية والأصليّة، وتجتمع مع كلّ واحد منهما، ولا يمكن إثبات خصوص أحدهما بها. وأمّا لو كان المدرك هو بناء العقلاء، فالحقّ أماريّتها؛ لأنّه لا شكّ في أنّ بناء العقلاء ليس من باب التعبّد بترتيب آثار الملكيّة عند الشكّ فيها، بل من جهة كشفها عن الملكيّة الحاصل من غلبة كون ما تحت اليد ملكاً لذي اليد. ثمّ قال: عند الشكّ في الأصليّة والأماريّة يحكم بكونها أصلاً؛ لأنّه بناء على الأماريّة تثبت لوازمها، وهو شيء زائد على إثبات أصل المؤدّى الذي هو المسلّم من هذه الأخبار، وعند الشكّ يحكم بعدم ثبوت ما هو مشكوك وزائد عمّا هو مسلّم.

أقول: إنّ الميزان في كون الشيء أصلاً إنّما هو بعدم كون الدليل ناظراً إلى تتميم الكشف، وإن كان في الشيء المذكور جهة كشف عن الواقع، كما أنّ الميزان في كون

الشيء أمارة إنّما هو بكونه كاشفاً عن الواقع، وكون دليل اعتباره ناظراً إلى تتميم كشفه، فكلّ ما اعتبره الشارع بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمارة، وكلّ ما لم يعتبره الشارع من هذه الجهة إمّا بأن لا يكون له كشف عن الواقع أصلاً، أو كان له ذلك، ولكن لم يكن اعتباره من هذه الجهة يكون أصلاً. وقاعدة اليد إنّما تردّد الأمر فيها بين كونها أصلاً أو أمارة؛ وذلك لأجل خفاء وجه اعتبارها: بأنّه من حيث كشفها أو من حيث نفسها تعبّداً.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا شبهة في أنّ هذه القاعدة ليست قاعدة تأسيسيّة من قِبل الشارع، بل هي قاعدة عقلائيّة، وإنّما الكلام في أنّ مجرّد كونها قاعدة عقلائيّة، وبناء العقلاء على الأخذ بها، وترتيب آثار ملكيّة ما في اليد على صاحبها هل يقتضي أماريّتها؟

قال المحقّق الاصفهاني[1]، والمحقّق العراقي[2] إنّ مجرّد كون القاعدة عقلائيّة لا يقتضي أماريّتها، فإنّ أحكام العقلاء مختلفة، ففي مثل الظاهر وخبر الثقة يرجعون إليهما؛ لكون الظهور كاشفاً عن المراد الجدّي؛ ولكون الخبر كاشفاً عن الصدور، وقد يكون عملهم بها لأجل مصلحة داعية لهم على البناء العملي كما في أوضح الأحكام العقليّة الراجعة إلى التحسين والتقبيح، فإنّ حكم العقل بالحسن والقبح ليس إلّا بمعنى البناء العملي على مدح فاعل بعض الأفعال، وذمّ فاعل بعضها حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهذه المصلحة العامّة هي الباعثة لهم، دون كشف شيء، وفيما نحن فيه يمكن أن يكون حفظ نظام المعيشة ودفع اختلال السوق داعياً لهم على معاملة ما في يد المستولي على شيء معاملة الملك، ومع هذا الاحتمال فإنّ

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٢٦.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٢١.

مجرّد كون القاعدة حجّة ببناء العقلاء لا يكون دليلاً على أماريّتها.

والمحقّق الاصفهاني بعد ما ذكر أنّ مجرّد كون القاعدة عقلائيّة لا يدلّ على أماريّتها، قال: نعم يمكن أن يقال: إنّ بناء العقلاء عملاً لمكان الطريقيّة، فإنّهم يتقوّى في نظرهم جانب الاحتواء الاعتباري بوجدان الاحتواء الخارجي، فلا يعتنون باحتمال كون الاحتواء الخارجي لغير مَن له الاحتواء الاعتباري، فحفظ نظام المعيشة مصلحة داعية للعقلاء إلى البناء العملي على رعاية هذا التقوّي الحاصل للاحتواء الاعتباري بالاحتواء الخارجي، كما أنّ هذا المعنى هي الحكمة الداعية للشارع إلى إمضاء هذا البناء العملي من العقلاء، لا أنّها حكمة للتعبّد الابتدائي بالملكيّة.

وقال المحقّق العراقي: الإنصاف هو كونها من الأمارات الكاشفة نوعاً؛ لأنّ الظاهر من بناء العرف والعقلاء على الأخذ باليد إنّما هو لكشفها نوعاً عن الواقع، لا أنّ ذلك منهم لمحض تعبّدهم بها لاستقامة نظام معاملاتهم، فإنّ ذلك وإن كان ممكناً إلّا أنّ ذلك بعيد جدّاً.

وقال المحقّق النائيني[1]: ليس في طريقة العقلاء ما يقتفي التعبّد بالملكيّة لصاحب اليد، بل لا بدّ وأن يكون عمل العقلاء على ذلك لكشف اليد في نوعها عن الملكيّة؛ لأنّ الغالب في موردها كون ذي اليد مالكاً لما في يده، فإنّ استيلاء غير المالك على ملك الغير وتصرّفه فيه تصرّف الملّاك في أملاكهم خلاف العادة.

وقال سيّدنا الأُستاذ[2]: لا يكون تعبّد من العقلاء على جعل اليد أمارة على الملكيّة، بل إنّها كاشفة عن الواقع.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٢٥.

(٢) الأنوار البهيّة: ٥٤.

أقول: إنّهم لم يذكروا في ترجيح أماريّة اليد على أصليّتها دليلاً يعتمد عليه، بل اكتفوا بقولهم الإنصاف إلّا المحقّق النائيني، فإنّه ذكر في وجهه أنّ الغالب كون ذي اليد مالكاً، فإنّها كاشفة نوعيّة عن الملكيّة.

ولكن يمكن الجواب عنه بما أفاده الاصفهاني: بأنّ المسلّم غلبة الأيدي غير العادية على الأيدي العادية، لا غلبة الأيدي المالكية للعين على الأيدي غير المالكية لها؛ وذلك لكثرة أيدي الأولياء والأوصياء والوكلاء والمأذونين بإجارة أو عارية ونحوهما، فإنّ هذه الأيدي كلّها مالكة للتصرّف، ولكن غير مالكة للعين وإنّما الموجب للظنّ باللحوق هي الغلبة بقول مطلق، لا الغلبة الإضافيّة.

أضف إليه أنّ غلبة كون ذي اليد مالكاً لا تدلّ على أنّ اعتبارها عند العقلاء إنّما هو بلحاظ الجهة الكاشفيّة. والحاصل أنّ ما ثبت عقلائيّاً أنّهم يتعاملون مع ذي اليد معاملة مالك التصرّف، وأمّا معاملتهم معه معاملة مالك العين فغير ثابتة.

وقد استدلّ على أماريّتها بوجوه:

الأوّل: أنّ الاستيلاء الخارجي منشأ الاضافة الملكيّة حقيقة ما لم يعتبرها الشارع لغير المستولي، ومنشأ الانتزاع كاشف من الأمر الانتزاعي كشف العلّة عن معلولها، ففي الحقيقة لمفهوم الملك فردان: حقيقي، يكفي في تحقّقه الاحتواء العيني والاستيلاء الخارجي، وفرد اعتباري يتحقّق بما جعله الشارع سببيّاً لاعتباره، وكلاهما موضوع الأحكام والآثار.

وفيه: أنّه قد حقّق في محلّه أنّ الموضوع للآثار الشرعيّة هي الملكيّة الاعتباريّة المتحقّقة بأسبابها الشرعيّة: من عقد أو إرث أو حيازة. وأمّا الملكيّة الحقيقيّة التي هي من مقولة الجدة فلا يترتّب عليها أثر شرعي. والنتيجة أنّ الملكيّة المقوليّة التي يكشف عنها الاستيلاء الخارجي ليست موضوعاً للآثار الشرعيّة، والتي هي موضوع للآثار الشرعيّة لا يكون الاستيلاء الخارجي كاشفاً عنها.

الثاني: أنّ الاستيلاء الخارجي ملازم للملك الشرعي غالباً لندرة اليد العادية في جنب اليد المالكيّة، فيظنّ بسبب الاستيلاء كون المستولي مالكاً، والعرف والشارع بنيا على اتّباع هذا الكاشف.

وفيه: أنّ الاستيلاء الخارجي ليس ملازماً شرعاً لكون المستولي مالكاً للعين غالباً، بل هو ملازم لكونه مالكاً للتصرّف.

الثالث: أنّ الاستيلاء يكشف عن الملك كشف اللازم عن ملزومه؛ لأنّه من لوازم الملك طبعاً بمعنى أنّ الملك لو خلّي وطبعه يلازم الاستيلاء.

وفيه: أنّ الاستيلاء الخارجي ليس من اللوازم الشرعيّة لملك العين؛ إذ لا يكون هو من المجعولات الشرعيّة المترتّبة على الملك. نعم، إنّه يكون من اللوازم العادية لملك التصرّف.

الرابع: الأخبار: منها: رواية حفص بن غياث: أرأيت إذا رأيت شيئاً في يد رجل، أيجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال عليه السلام: «نعم»، فقال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أفيحلّ الشراء منه؟»، قال: نعم، فقال عليه السلام: «لعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثمّ تقول بعد الملك: وهو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى مَن صار ملكه من قبله إليك»، ثمّ قال عليه السلام: «ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»[1].

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني[2]: بأنّ ظاهر الرواية وإن كان عدم الاعتناء باحتمال أنّه لغيره، إلّا أنّ هذا المقدار لا يكفي للأماريّة والطريقيّة؛ لأنّ الاستصحاب أيضاً من باب إبقاء الواقع وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، ومع ذلك فهو ليس طريقاً

---

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعاوى، ح ٢.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٣٢٧.

وأمارة ، بل اليد كالاستصحاب برزخ بين الأمارة والأصل المحض ، ونقض الإمام عليه السلام وإن كان كاشفاً عن ارتكاز حجّية اليد في أذهان العقلاء ، ومنهم السائل ، لكنّه لم يعلم أنّ بناء العقلاء من باب الكاشفيّة ، كما عرفت .

والجواب عنه : أنّه بعد الاعتراف بأنّ ظاهر الرواية هو عدم الاعتناء باحتمال الخلاف وأنّه لغيره ، يتمّ المطلوب ؛ إذ ليس جعل الطريقيّة إلّا إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف ، ولذا نقول : إنّ المجعول في الاستصحاب أيضاً هي الطريقيّة ، إلّا أنّه فرق بينها وبين طريقية الأمارات ، وتفصيله في محلّه .

والذي يسهّل الخطب أنّ الرواية ضعيفة بحفص بن غياث ، وعمل المشهور لا يكون جابراً لضعفها ، كما حقّق في محلّه .

ومنها : ما رواه عثمان بن عيسى ، وحمّاد بن عثمان جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث فدك : أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر : « أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين ؟ » ، قال : لا ، قال : « فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيت أنا فيه مَن تسأل البيّنة ؟ » ، قال : إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين ، قال : « فإذا كان في يدي شيء فادّعى فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعو عليَّ ، كما سألتني البيّنة على ما ادّعيت عليهم » -إلى أن قال : - « وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله : البيّنة على مَن ادّعى ، واليمين على مَن أنكر »[1] ، بتقريب : أنّ الإمام عليه السلام جعل البيّنة طريقاً إلى المالكيّة .

والجواب عنه : أنّ هذا الخبر ظاهر في أنّ اليد تجعل ذا اليد مدّعى عليه ؛ لكون قوله موافقاً للحجّة الشرعيّة ، وهي اليد ، فإنّ استيلاءه الخارجي دليل على أنّه هو

---

(١) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعاوى ، ح ٣ .

المدّعى عليه، ومن يكون مقابلاً له هو المدّعي، وأنّه مالك لما في يده، فغاية ما يستفاد من الرواية أنّ اليد حجّة على الملك، وأمّا أنّها أمارة عليه فلا يستفاد منها، وكذا قال المحقّق العراقي[1]: إنّ الأخبار الواردة في المقام في مقام تقرير سيرة العقلاء، وهذا المقدار كما يناسب أماريّتها كذلك يناسب أصليّتها.

وهنا روايات أُخرى أيضاً ذكرها المحقّق الاصفهاني للاستدلال على أماريّة اليد، ولكنّها لا تدلّ عليها، وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام المحقّق النائيني ﷺ[2]، حيث قال: وبالجملة ملاحظة عمل العقلاء في باب اليد وأدلّة اعتبارها توجب القطع بكونها من الأمارات.

الخامس ـ وهو العمدة ـ: أنّه لا شكّ في حصول الظنّ النوعي من اليد على أنّه مالك لما استولى عليه، وقد استقرّ بناء العقلاء على طريقيّة هذا الظنّ، وكاشفيّته عن الملكية الناشئة من غلبة كون ذي اليد مالكاً في مواردها، لا على صرف العمل على طبق المظنون مع إلغاء جهة كشفه حتّى يكون أصلاً عمليّاً، وهذا الوجه وإن كان هو العمدة في الباب، إلّا أنّه مبني على استقرار بناء العقلاء على طريقيّة الظنّ وكاشفيّته عن الواقع، وهو غير ثابت؛ لإمكان كون بنائهم على ترتيب آثار الملكيّة على اليد حفظاً لنظامهم، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالأماريّة، وإن كانت النفس تميل إلى القول بأنّ العرف والعقلاء يتعاملون مع اليد معاملة الكاشف كسائر الكواشف العقلائيّة والعرفيّة. ولا يخفى عليك: أنّه لا يترتّب أثر عملي على هذا البحث؛ إذ اليد مقدّمة على الاستصحاب على كلا التقديرين، وحجّة على ما مالكيّة ذي اليد أيضاً على كلا التقديرين، وما ذكروه من أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٥.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٢٢٥.

. . . . . .

الأماريّة أو الأصليّة هي أصليّتها فغير تامّ ؛ إذ اليد أيضاً كالأُصول لا تثبت لوازمها ، وما ذكروه من الفرق بينهما من حجّية مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول لم يقم عليه دليل . نعم ، إنّ الامارات اللفظيّة تثبت لوازمها ، وتفصيله في محلّه .

الثالثة : في معنى اليد : الظاهر أنّ المراد منها هو الاستيلاء الخارجي بحيث يكون زمام ما تحت يده بيده يتصرّف فيه كيفما يشاء من التصرّفات العقلائيّة المتعارفة ، والمرجع في حصول هذا الاستيلاء هو العرف ، وهو يختلف في نظرهم بحسب اختلاف ما استولى عليه والاستيلاء على الدار ـ مثلاً ـ إنّما يتحقّق بأن يكون ساكناً فيها ، أو أن يكون بابها مغلقاً ومفتاحه بيده ، وعلى الدكان ـ مثلاً ـ أن يكون مشغولاً بكسبه في الدكّان ، وعلى الأراضي ـ مثلاً ـ بالزرع والغرس وأمثالهما ، وعلى الدواب بربطها في اصطبله ، أو ركوبها ، أو كون زمامها بيده ، وهذا المعنى ليس معنى اليد حقيقة ، بل معنى مجازي لها من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم ؛ لأنّ اليد لو كانت بمعنى الاستيلاء حقيقة فهي تكون مرادفة لمفهوم الاستيلاء ، فلا بدّ أن يكون اليد أيضاً معنىً اشتقاقيّاً وهو واضح الفساد . وكذا لا يكون الاستيلاء من أحد معانيها بأن يندرج اليد بمعنى الجارحة وبمعنى الاستيلاء تحت جامع مفهومي واحد ؛ إذ لا يعقل جامع مفهومي بين المعنى الحدثي وغيره ؛ وكيفما كان فالأمر سهل بعد وضوح المراد منها ، والبحث عن تعيين المعنى الحقيقي والمجازي ليس بمهمّ في المقام ، وإنّما المهمّ تعيين الظهور ، والمفروض أنّها ظاهرة في الاستيلاء الخارجي .

الرابعة : في الدليل على اعتبارها ، واستدلّ عليه بوجوه :

الأوّل : الإجماع . وفيه ما لا يخفى .

والثاني : أنّه من المسلّمات التي لا يشكّ فيها أحد ، ولذا لو مات ذو اليد لا يشكّ أحد في انتقال ما بيده إلى ورثته ، فلا يقال : إنّ المسلّم هو كون اليد حجّة على عدم كونها يداً عادية ، وأمّا كونها حجّة على ملك العين فغير معلوم ، فإنّ القدر المتيقّن

مسلّميّة ملك التصرّف ؛ لأنّ العرف والعقلاء يتعاملون مع ذي اليد معاملة مالك العين .

إن شئت فقل : إنّا نقطع باستقرار بناء العقلاء على ملكيّة ذي اليد لما في يده من المال ، ولذا ينتقل المال الموجود عنده إلى ورثته ، ولو ادّعى شخص بعض تلك الأموال يطلب منه البيّنة ، وكذا لو ادّعى شخص أنّ ذا اليد يكون وليّ المال أو وكيلاً من قِبل المالك عليه ونحوهما ، وادّعى ذو اليد مالكيّته يقبل قوله ، ويطلب من الشخص المذكور إقامة البيّنة على دعواه ، فإذا ثبت بناء العقلاء على أنّ اليد دليل الملكيّة فعدم ردع الشارع إمضاء له .

الثالث : الأخبار ، وهي نصوص ، منها : رواية حفص بن غياث المتقدّمة . بتقريب : أنّ الإمام عليه السلام أجاز السائل الشهادة على الملك باعتبار أنّ العين في يد المشهود له حيث قال السائل : إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنّه له ، قال : « نعم » . وكذا أجاز عليه السلام الشراء باعتبار أنّه في يده ، وأيضاً نقض الإمام عليه السلام على السائل حين توقّف عن أداء الشهادة على أنّه له حيث قال : « فمن أين جاز لك أن تشتريه ، ويصير ملكاً لك ، ثمّ تقول بعد الملك : هو لي ، وتحلف عليه » ، ولا يجوز أن تنسبه إلى مَن صار ملكه من قِبله إليك .

والايراد عليه : بأنّ جواز الشراء والحكم بملكيّة المشتري للمبيع لا يتوقّف على كون المبيع ملكاً لذي اليد ، بل يكفي فيه كونه مالكاً للتصرّف فيه واضح الفساد ؛ لأنّ حكمه عليه السلام بجواز الشهادة مستنداً إلى اليد يدلّ بالالتزام العرفي على إثبات الملكيّة بها ، والذي يدلّ على ما ذكرنا ظاهر التعبير في صدر الرواية بقوله : « أشهد أنّه له » ، فإنّ ظاهره كون الشهادة على الملكيّة ، وكذا ظاهر قوله عليه السلام ـ في النقض ـ : « ثمّ تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه . . . » .

والعمدة أنّ الرواية ضعيفة السند ، وما ذكره المحقّق الاصفهاني من انجبار

الضعف بعمل المشهور قد عرفت فساده مراراً.

ومنها: ما عن الصادق عليه السلام في قضيّة فدك المتقدّمة... تقريب الاستدلال بها، كما في كلمات المحقّق الاصفهاني[1]، بتوضيح منّا أنّ الرواية ظاهرة في أنّ كون شيء في يد شخص يجعله مدّعى عليه ويجعل مَن يقابله المدّعي؛ ولذا قد جعل الإمام عليه السلام نفسه مدّعى عليه بما أنّه ذو يد، وجعل أبا بكر مدّعياً لأجل مخالفة قوله للحجّة، وكونه عليه السلام المدّعى عليه إنّما هو لأجل موافقة قوله لحجّة شرعيّة، وليست الحجّة الشرعيّة هنا إلّا اليد، ولا الدعوى المفروضة في مورد الرواية إلّا الملكيّة لفدك، فاليد حجّة على الملكيّة.

وأورد عليه: بأنّ الرواية لا تدلّ على أكثر من أنّ البيّنة ليست على ذي أي المنكر بل تكون على المدّعى، وهذا لا ربط له بكون اليد حجّة على الملكيّة، والمتفاهم العرفي من المنكر ذو اليد، ومن المدّعي من هو مقابل ذي اليد، وهو من يطرح الدعوى إلى المنكر ويوجّهها إليه بحيث لو ترك الدعوى ترك النزاع.

وقال السيّد الأُستاذ دام ظله: إنّ تماميّة الاستدلال بها وعدمها تتوقّف على بيان المراد من المدّعي، فإن كان المراد منه أنّه مَن خالف قوله الحجّة تمّ الاستدلال بالرواية، وليس الأمر كذلك، بل المتفاهم العرفي منه كما عليه المشهور من أنّ المدّعى مَن لو ترك ترك، واستنكار الإمام عليه السلام على أبي بكر إنّما هو في مطالبته بالبيّنة مع أنّه عليه السلام المدّعى عليه؛ لأنّه ذو يد، ومقتضى اليد صيرورته مدّعى عليه، وصيرورة أبي بكر مدّعياً، فاحتجاج الإمام عليه السلام لنفي وجوب البيّنة عليه بأنّه ذو يد لا يدلّ على كون اليد حجّة، بل احتجاجه لنفي وجوب البيّنة لصيرورة ذيها مدّعى عليه، ولا يلزم أن يكون للمدّعى عليه حجّة كي يقال إنّها منحصرة في اليد، فتكون حجّة على الملكيّة.

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٢٨.

. . . . . .

وفيه: **أوّلاً:** أنّ ما ذكره المشهور من التعريف للمدّعي ينطبق على المدّعي، وهو أبو بكر؛ لأنّه لو ترك الدعوى بأنّ فدك للمسلمين يكون الأمر على ما كان عليه، ويستمرّ على حاله السابق.

وثانياً: لو استفيد من الرواية أنّ أبا بكر كان مدّعياً؛ لكون قوله مخالفاً للحجّة، فنأخذ بما هو المستفاد من الرواية ونترك ما قاله المشهور.

وثالثاً: يستفاد من قوله عليه السلام: «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيت أنا فيه»، أنّ اليد أمارة على الملكيّة بحسب الظاهر، وأنّ الملكيّة في هذا الكلام ملكيّة إثباتيّة، أي بحسب مقام الإثبات، والدليل عليها هو اليد.

ورابعاً: يفهم العرف من كون من يقابل ذا اليد مدّعياً، وأنّه يطالب بالبيّنة أنّ ذا اليد هو المالك بحسب الإثبات، ولذا لا يحتاج إلى إقامة البيّنة. فتلخّص: أنّ الرواية تامّة السند والدلالة، فتدلّ على أنّ اليد دليل على الملكيّة.

ومنها: ما رواه جميل بن صالح، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع شيئاً»، قلت: لا، قال: «فهو له»[1]، وهي تدلّ على أنّ الاستيلاء الخارجي على شيء يدلّ على ملكيّته للمستولي.

ومنها: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربت قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به»[2].

وهذه الرواية أيضاً واضحة الدلالة، وهنا أخبار أُخر ذكروها لإثبات دلالة اليد على الملكيّة، إلّا أنّها مورد للنقاش وعلى تقدير دلالة بعضها على المطلوب تركنا ذكره

---

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب اللقطة، ح١.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب اللقطة، ح١.

اختصاراً ولكفاية ما ذكرناه منها.

الخامسة: في أنّ اليد تكون حجّة في باب الأملاك مطلقاً، ولو مع كونها معلومة العنوان من بدو حدوثها كونها عادية أو أمانيّة، أو عدم كون المال بطبعه ممّا يقبل النقل والانتقال، كالوقف مثلاً، أو أنّ اعتبارها مخصوص بما كان اليد من الأوّل مجهولة العنوان بحيث يحتمل انتقال المال إلى ذي اليد من بدو حدوثها وعند الاستيلاء عليه. وتحقيق الحال في المقام يقتضي بيان أقسام اليد:

القسم الأوّل: أن يعلم عنوانها عند حدوثها من كونها عادية أو أمانيّة بإجارة ونحوها، إلّا أنّه يحتمل انقلابها بقاءً إلى يد مالكيّة بشراء ونحوه، فقد اختار كلّ من المحقّق العراقي والاصفهاني والنائيني اختصاص حجّيّتها بصورة الجهل بالعنوان، وعدم حجّيتها مع العلم بالعنوان السابق، وهو كونها غير مالكيّة.

أمّا المحقّق العراقي[1] فقد ذكر في وجه ما اختاره من أنّ عمدة الدليل على حجّية اليد إنّما هي السيرة العقلائيّة، وهي دليل لبّي لا إطلاق له، والقدر المتيقّن منها ما إذا لم يعلم العنوان، وأمّا الأدلّة اللفظيّة فهي واردة في مقام تقرير سيرة العقلاء، وليست في مقام التأسيس كي يمكن الأخذ بإطلاقها.

وفيه بالنقض والحلّ. أمّا النقض فبالعمومات أو الاطلاقات الواردة في المعاملات، فيستمسك بها في باب المعاملات، مع أنّها من الأدلّة الإمضائيّة.

وأمّا الحلّ، فإنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو كان معنى الإمضاء تقرير أحكام الغير، كالعقل أو العقلاء، ولكنّه ليس كذلك، فإنّ المراد بالإمضاء ما يساوق عدم الردع والموافقة لحكم العقل أو العقلاء، ولذا يصحّ التمسّك بإطلاق ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2]؛ لأنّه

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٢٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

إنشاء لحكم مماثل لما عليه العقلاء، وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لظاهر عنوان الإمضاء، فإنّ الظاهر منه أنّه تقرير لما عليه غيره وإنفاذ لحكمه، ولكن مقتضى الجمع بين الأدلّة الشرعيّة الظاهرة في إنشاء الحكم الشرعي لا الإرشادي المحض الذي يكون إخباراً حقيقة وإن كان إنشاءً ظاهراً وبين كونها أدلّة إمضائيّة هو ما ذكرناه، فتأمّل.

أضف إليه: أنّ عنوان الإمضاء لم يرد في آية ولا في رواية، وإنّما المقصود أنّ الشارع ليس له تأسيس في باب المعاملات، وإنّما هو موافق لما ذهب إليه العقلاء، إلّا في بعض الموارد. والمراد من الامضاء هذا المعنى لا إنفاذ حكم الغير.

إن قلت: إذا لم ينفذ الشارع حكم العقلاء لا يكون حكمهم بما هم عقلاء نافذاً.

قلت: إذا كان حكمهم موافقاً لحكم الشارع فيكون حكمهم نافذاً، فإنّ العمل بحكمهم في الحقيقة عمل بحكم الشارع.

فتلخّص: أنّ ما ذهب إليه العراقي غير تامّ، ولا مانع من الأخذ بإطلاق الأدلّة اللفظيّة وإن لم تكن في مقام التأسيس.

أضف إليه: أنّه يصحّ التمسّك بالسيرة؛ إذ السيرة قائمة على حجّيّة عنوان اليد، فيتمسك بإطلاق العنوان، لا بإطلاق أدلّته كي يقال ليس لها إطلاق، إلّا أن يناقش في قيام السيرة على العنوان بأن يقال: إنّها قائمة على حجّيّة عنوان اليد عند كونها مجهولة العنوان، وهو قويّ.

وأمّا المحقّق الاصفهاني[1]، فإنّه ذكر أنّ اليد بناء على كونها حجّة من باب الطريقيّة لا يصحّ التمسّك بها في المقام، إلّا على القول بأنّ الطريقيّة من باب اللزوم الطبيعي.

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٢٩.

توضيحه: أنّ أماريّة اليد قد تكون من باب الملازمات الطبيعيّة، بمعنى أنّ الاستيلاء من لوازم الملك طبعاً، ومرجعه إلى أنّ الملك لو خلّي وطبعه يلازم الاستيلاء، وإنّما يتخلّف لعروض عارض فيكشف اليد عن الملك كشف اللازم عن الملزوم، وقد تكون أماريّة اليد من باب الغلبة، أي ملاك أماريّتها غلبة الأيدي المالكية في قبال غيرها، وقد تكون من باب تقوى جانب الاحتواء الاعتباري بوجدان الاحتواء الخارجي، فلا يعتنون باحتمال كون الاحتواء الاعتباري لغير مَن له الاحتواء الخارجي، فإنّ حفظ نظام المعيشة مصلحة داعية للعقلاء إلى البناء العملي على رعاية هذا التقوّي الحاصل للاحتواء الاعتباري بالاحتواء الخارجي، كما أنّ هذا المعنى هي الحكمة الداعية للشارع إلى إمضاء هذا البناء العملي من العقلاء.

أمّا الأوّل، وهو أن يكون ملاك الطريقيّة هي الملازمة الطبيعيّة، فلا إشكال في وجود هذا الملاك، فإنّ اليد تقتضي كونه مالكاً لما يكون تحت يده؛ لأنّ مقام الاقتضاء لا يتقيّد بعدم المانع، والذي يتقيّد به فعليّة المقتضى ـ بالفتح ـ مع ثبوت مقتضيه، فإذا شكّ في ثبوت المقتضي بثبوت مقتضيه لا يعتنى باحتمال المانع، ويتقوّى جانب البقاء بارتكاز الثبوت، فلا يعتنى باحتمال الارتفاع.

وأمّا الثاني، وهو ملاك الغلبة، فنقول: إنّ الغالب من الأيدي وإن كانت مالكيّة، إلّا أنّ الغالب أيضاً بقاء غير المالكيّة على ما هي عليه إذا تحقّقت سابقاً، فإذا كانت اليد مشكوكة الحال، فإنّها بملاحظة الغلبة الأُولى ـ وهي قاعدة أنّ الغالب في الأيدي كونها مالكيّة ـ ملحقة بالأيدي المالكيّة، وبملاحظة الغلبة الثانية ـ وهي قاعدة أنّ الغالب في الأيدي غير المالكيّة بقاؤه على ما كان ـ فلا محالة تتقيّد الغلبة الأُولى بالثانية، وتكون النتيجة أنّ الغالب من أفراد اليد أن تكون مالكيّة إلّا إذا تحقّق الفرد النادر وهو معلوم العنوان بأن كان المشكوك ملك الغير سابقاً، فإنّ الغالب من أفراده

بقاؤه على عنوانه ، وبعد تضيّق دائرة الغلبة الأُولى لا مقتضى لإلحاق مثل هذا المشكوك بالأيدي المالكيّة .

وأمّا الثالث ، وهو تقوّي جانب الاحتواء الاعتباري بالاحتواء الخارجي ، فإنّه إنّما يكون إذا لم يكن ثبوت خلافه مرتكزاً في الذهن ، فإنّ بقاءه على ما هو عليه يتقوّى به .

وأمّا مقام الإثبات فليس إلّا إطلاق مثل قوله ﷺ : « ومَن استولى على شيء منه فهو له » ، إلّا أنّ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت ، فإذا لم يكن ملاك للطريقيّة فلا يعقل الحكم بالملكيّة بعنوان إمضاء الطريق وتتميم جهة كشفه .

والحاصل : بناءً على أنّ اليد حجّة من باب الطريقيّة فلا يصحّ التمسّك بها في المقام إلّا على القول بأنّ الطريقيّة من باب اللزوم الطبيعي ، ولكنّ الطريقيّة بالمعنى المذكور لا تكشف عن كون ذي اليد مالكاً بالفعل ، وأمّا لو كانت طريقيّة اليد إلى الواقع من باب غلبة الملكيّة في اليد أو من باب تقوّي جانب الاحتواء الاعتباري بوجدان الاحتواء الخارجي فلا يكون اليد كاشفة ، ولا يصحّ التمسّك بها .

أمّا مقام الإثبات فهو تابع لمقام الثبوت ، فإذا لم يكن ملاك للطريقيّة في مقام الثبوت ، فلا يمكن الحكم بالملكيّة بمقتضى الأخبار بعنوان إمضاء الطريق وتتميم جهة كشفه .

ويمكن الجواب عنه :

بأنّ ملاك الطريقيّة ليس منحصراً بما ذكره من الوجوه الثلاثة ، بل يمكن أن يكون تسهيل الأمر على المكلّفين ، فإنّ الملاك للاعتبار ليس الكاشفيّة غالباً ، بل يمكن أن يكون الكاشفيّة عن الواقع حكمة اعتبار اليد طريقاً إلى الملكيّة .

إذن فلو كان الدليل الإثباتي تامّاً إطلاقاً وعموماً لا محذور ثبوتاً أن يدلّ على

حجّيّة اليد مطلقاً حتّى لو كان معلومة العنوان سابقاً.

وإنّما الكلام في إطلاق الدليل. والإنصاف أنّ الروايات المستدلّ بها على حجّية اليد لا إطلاق لها لا لما ذكروه من أنّها واردة في مقام تقرير سيرة العقلاء وبنائهم على اعتبار اليد، وليست في مقام التأسيس كي يصحّ الأخذ بإطلاقها، بل لعدم انعقاد إطلاق لها حتّى وإن لم تكن في مقام تقرير سيرتهم، فإنّ مجرّد كونها في مقام التقرير لا يمنع من الأخذ بالإطلاق، كما عرفت.

وأمّا المحقّق النائيني[1]، فإنّه قال: لا ينبغي الإشكال في سقوط اليد والعمل بما يقتضيه استصحاب حال اليد، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكيّة، ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب، فإنّها إنّما تكون حاكمة عليه لو وقع التعارض بينهما، وأمّا إذا كان الاستصحاب أصلاً موضوعيّاً رافعاً لموضوع اليد، فلا مجال للحكومة، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملكيّة إذا كانت مجهولة الحال ولم تكن معنونة بعنوان الغصب أو الأمانة أو الإجارة، والاستصحاب يثبت بمدلوله المطابقي تعنونها بالغصبيّة أو الأمانيّة، فلا يبقى معه مجال للكشف بها عن الملكيّة.

وأورد عليه المحقّق العراقي ﷺ[2]: بأنّه بعد فرض أماريّة اليد واحتمال انقلابها بقاءً إلى يد مالكيّة لا مجال لجريان استصحاب حال اليد فضلاً عن تقدّمه عليها؛ إذ بعد كون اليد أمارة على الملكيّة ظاهراً ترفع الجهل عن ملكيّة ما في اليد لصاحبها، ومع ثبوت مالكيّة ذي اليد لما تحت يده وارتفاع الجهل بها لا يبقى موضوع للاستصحاب.

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٢٥.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٢٢.

نعم، لو قلنا بأنّ الجهل بالحالة السابقة مأخوذ في موضوع دليل حجّيّة اليد لا مأخوذ فيها على نحو الموردیّة لكان لحكومة الاستصحاب على اليد مجال؛ إذ الجهل بعنوان اليد ان أخذ في الموضوع لا يمكن أن يرفع اليد مثل هذا الجهل المأخوذ في موضوعها؛ إذ الحكم لا يتعرّض لموضوعه وإلّا لزم من وجود حجّيّتها عدمها؛ لأنّها إذا رفعت الجهل فقد رفعت موضوع الحجّيّة ويكون الاستصحاب المثبت لعنوان اليد حاكماً عليها، ولكنّ الأمر ليس كذلك، بل الجهل فيها مأخوذ على نحو الموردیّة وتثبت اليد عنوانها ظاهراً بأنّ اليد يد ملك لا غصب، فترفع موضوع الاستصحاب، ولا يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع اليد بعد عدم أخذ الشكّ في موضوعها.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ ﷺ[1] بأنّ ما أفاده المحقّق العراقي غير تامّ؛ لأنّ دليل اليد كما لا يمكن أن يتصرّف في موضوعه وينفيه كذلك لا يمكن أن يتصرّف في مورده وينفيه، وعليه فكيف يتصوّر نفي اليد للجهل بالعنوان وإثبات أنّها يد مالكيّة في مورد الجهل، وبذلك كانت حاكمة على الاستصحاب ولم يتصوّر ذلك فيما كان الجهل موضوعاً لليد مع أنّ المحذور مشترك.

والجواب عنه: أنّ الفرق بينهما واضح، فإنّ اليد بعد كونها طريقاً تعبّدياً وكاشفةً عن الملكيّة فلا يشكّ في مورد اليد في ملكيّة ذي اليد ومعه لا موضوع للاستصحاب، كما لا يشكّ في مورد قيام خبر ثقة على وجوب شيء أو على حرمته كي يجري الاستصحاب، وأمّا لو كان الشكّ مأخوذاً في موضوع الدليل ـ كاليد في المقام ـ فحيث أنّ الموضوع في رتبة سابقةً على المحمول فكون اليد طريقاً لا ترفع الشكّ المأخوذ في موضوعها، فإنّها طريق للشاكّ، لا أنّها رافعة للشكّ.

---

(١) منتقى الأُصول ٧: ٢٣.

فتلخّص: أنّ الإيراد المذكور على المحقّق العراقي غير تامّ، والايراد الوارد عليه هو أنّه لا فرق بين المورد والموضوع إلّا بحسب لسان الدليل، فإنّ الأمارات كلّها حجّة في حقّ الجاهل وإن لم يؤخذ الجهل في موضوع أدلّة الحجّية لفظاً، فإنّه مأخوذ فيها لبّاً؛ إذ الاهمال مستحيل بحسب مقام الثبوت، وكون الأمارة حجّة للجامع بين العالم والجاهل أو لخصوص العالم لا معنى له، فيتعيّن أن تكون حجّة لخصوص الجاهل.

إذن فإشكال المحقّق العراقي على المحقّق النائيني غير تامّ، ولكن مع ذلك لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ بعد تسليم تماميّة حجّية اليد على إطلاقها بمقتضى إطلاقات الأخبار أو بقيام السيرة العقلائيّة تكون اليد حاكمة على استصحاب عدم تبدّل حالها، وإنّما الكلام كلّه في تماميّة اليد حتّى في هذا الفرض. والحقّ عدم تماميّتها في حدّ نفسها، فإنّ أدلّة اعتبار اليد لا تشمل ما إذا علم حال اليد سابقاً، لا من باب حكومة الاستصحاب عليها الرافع لموضوعها، كما اختاره المحقّق النائيني، وعلى تقدير استقرار بناء العقلاء على العمل بها حتّى فيما إذا علم حال اليد سابقاً يكون استصحاب بقاء الحال السابق رادعاً له.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من أقسام اليد.

القسم الثاني: ما إذا كان اليد على ما لا يكون قابلاً للنقل والانتقال إلّا بأحد المجوّزات، كالوقف، وفي هذا القسم **تارةً** يعلم كيفيّة استيلائه على المال بأن كان وقفاً وقع تحت يده، ولكن يحتمل بعد ذلك طروّ بعض مسوّغات انتقاله إليه بأنّه اشترى بعد طروّ مسوّغات البيع له، وحكم هذه الصورة قد علم ممّا ذكرناه في القسم الأوّل.

وأُخرى لا يعلم كيفيّة استيلائه عليه بحيث يحتمل حدوث استيلائه عليه بعد بطلان الوقف، وأنّ يده كانت يد مالكيّة من بدو حدوثها، وهذا الفرض قد وقع

محلّ كلام بين الأعلام ، وقد نسب إلى السيّد الطباطبائي اليزدي ﷺ في كتاب قضائه من ملحقات العروة الحكم بأماريّة مثل هذه اليد للملكيّة تبعاً لأُستاذه السيّد محمّد باقر الاصبهاني ، وعدم جواز انتزاع المال من صاحبها ، وتسليمه إلى أرباب الوقف .

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ[١] : بأنّ الأقوى عدم اعتبار اليد في الصورة المذكورة ؛ لأنّها إنّما تكون أمارة على الملكيّة في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً ، والوقف لا يكون كذلك ، فإنّ قابليّته للنقل والانتقال إنّما هي بعروض أحد مسوّغات البيع ، فلا بدّ أوّلاً من إحراز هذه الجهة كي يصل المجال إلى أماريّة اليد للملكيّة ، ولا يكاد يحرز القابليّة المزبورة بأماريّة اليد ؛ لأنّ ما تقتضيه اليد إنّما هو ملكيّة المال لذي اليد وانتقاله إليه بأحد أسباب النقل والانتقال إجمالاً بلا تعيين سبب خاصّ ، وأمّا اقتضاؤها لقابليّة المال فلا ؛ لأنّ مثل هذه الجهة إنّما يكون من قبيل الموضوع بالنسبة إلى الجهة التي تقتضيها اليد من الملكيّة ، لا أنّها من قبيل اللوازم والملزومات كي يقال إنّ الأمارة على اللازم أمارة على الملزوم ، وبالعكس ، فبعد عدم إمكان إحراز القابليّة للنقل والانتقال بنفس اليد تجري أصالة عدم طروّ مسوّغات البيع له وتسقط اليد عن الحجّية .

وأجاب عنه المحقّق العراقي ﷺ[٢] : بأنّ أصالة عدم طروّ مسوّغات للنقل والانتقال **إمّا** أن لا يحتاج إليها أصلاً ، **وإمّا** لا تجري لحكومة اليد عليها ، **وإمّا** أنّها تجري لكن تعارضها اليد .

أمّا الفرض الأوّل ، وهو عدم الحاجة إليها ، ففيما لو فرض أماريّة اليد وحجّيتها منوطة بقابليّة ما تحت يده للنقل والانتقال واقعاً ، فإنّ نفس الشكّ في القابليّة للنقل

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٢٦.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ٢٥.

والانتقال يكفي في سقوط اليد عن الحجّية ؛ لأنّ المفروض أنّ حجّيّة اليد منوطة بالقابليّة الواقعيّة ، والشكّ في الشرط الذي هو القابليّة يقتضي الشكّ في المشروط وهو الحجّية ، ومع الشكّ في الحجّية يحكم بعدمها ، ولو لم يكن هنا استصحاب .

وأمّا الفرض الثاني ، وهو حكومة اليد على الاستصحاب : ففيما لو فرض أن تكون حجّية اليد منوطة بالشكّ وعدم العلم بالقابليّة ، وكانت الإناطة عقليّة ، ففي هذا الفرض استصحاب عدم طروّ مجوّزات النقل والانتقال لا ينفي الشكّ في القابليّة ؛ لأنّ المفروض أنّ حجّيّة اليد منوطة عقلاً بالشكّ في القابليّة ، والاستصحاب لا ينفي الآثار العقليّة من نفي ما هو شرط حجّية اليد ، بل اليد ترفع الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب ، وتكون حاكمة عليه .

وأمّا الفرض الثالث ، وهو تعارض اليد مع الاستصحاب ، ففيما لو فرض أن تكون حجّية اليد منوطة شرعاً بالشكّ في القابليّة ، فإن قلنا في مفاد « لا ينقض » بأنّ التنزيل فيه راجع إلى المتيقّن بلحاظ كون اليقين طريقاً إلى المتيقّن فلا يُسقط الاستصحاب اليد عن الحجّية ؛ لأنّه لا يرفع الشكّ عن القابليّة ؛ لوضوح أنّ مثل هذه الجهة مخصوص بالأمارات دون الأُصول ، فمع بقاء الشكّ في القابليّة يجري اليد والاستصحاب فيقع التعارض بينهما ، وإن قلنا برجوع التنزيل فيه إلى نفس اليقين والأمر بالمعاملة مع اليقين السابق معاملة الباقي يكون الاستصحاب حاكماً على اليد من جهة كونه مثبتاً للعلم بعدم القابليّة ، وهو قد اختار هذا المسلك بعد اختياره أنّ حجّية اليد منوطة شرطاً بالشكّ في القابليّة شرعاً ، حيث قال : نعم على المختار من رجوع التنزيل فيه إلى نفس اليقين يجري الاستصحاب في هذا الفرض ، فيوجب سقوط اليد عن الحجّية بمناط الحكومة .

أقول : أمّا ما ذكره في الفرض الأوّل من عدم الحاجة إلى الاستصحاب فقد تقدّم

نظيره من الشيخ وغيره في مبحث حجّية الظنّ من عدم الحاجة إلى استصحاب عدم حجّية الظنّ ؛ لأنّ الشكّ في الحجّية يكفي للحكم بعدم الحجّية ، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب ، وقد أجبنا هناك عنه بأنّ الحاجة إلى الاستصحاب باقية بحالها ، فإنّ مع جريانه لا يبقى شكّ ، بل يحرز عدم القابليّة .

وأمّا ما ذكره في الفرض الثاني فإنّه مجرّد فرض ، والمبنى فاسد ؛ لعدم كون إناطة حجّية اليد بالشكّ في القابليّة عقلاً .

وأمّا ما ذكره في الفرض الثالث فنقول : إنّ الاستصحاب بعد كونه من الأُصول المحرزة يحرز به عدم كونه قابلاً للنقل ، ومعه لا تجري قاعدة اليد .

وقال المحقّق الاصفهاني[1] **تارةً** نتكلّم بناءً على أماريّة اليد وكونها طريقاً إلى الملكيّة ، **وأُخرى** بناءً على كونها أصلاً . أمّا بناءً على الأماريّة والطريقيّة فنقول : بعد ثبوت ملاك الطريقيّة في المقام ، وهي غلبة الأيدي المالكيّة ، فالطريقيّة الفعليّة النوعيّة متحقّقة ؛ لتحقّق ملاكها بلا مزاحم ومقيّد ، ولا يصل المجال إلى استصحاب عدم طروّ المجوّز للبيع ، وبقاء العين الموقوفة على حالها ؛ لأنّ حال الاستصحاب المذكور تكون كاستصحاب بقاء المال على ملك مالكه السابق ، فكما لا يجري استصحاب بقاء المال على ملك مالكه السابق ، كذلك لا يجري استصحاب بقاء العين الموقوفة على حالها ؛ لأنّه بعد كون اليد طريقاً إلى الملكيّة يكون الطريق إلى المسبّب طريقاً إلى سببه التامّ ، وليس السبب التامّ هنا إلّا المعاملة المشتملة على جميع شرائط التأثير ، ومنها وجود المسوّغ للبيع ، ومع قيام الطريق إلى السبب والمسبّب كما لا تجري أصالة عدم الملكيّة في حقّ ذي اليد ، كذلك لا تجري أصالة عدم وجود المسوّغ ، وليست اليد سبباً للملكيّة حتّى يتوهّم أنّ دليل السببيّة

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٢٩.

لا يتكفّل إثبات قابليّة المحل ، بل هو طريق إلى الملكيّة ، وطريق إلى سببها التامّ ، فتكون الحجّة عليهما ، ومع ثبوت ملاك الطريقيّة لا وجه لمنع الإطلاق .

هذا كلّه بناءً على أماريّة اليد ، وأمّا بناءً على كونها من الأُصول ، فنقول : إنّ اليد تتكفّل أصل الملكيّة ، وحيث أنّها ناشئة عن سبب مشكوك الحال من حيث استجماعه لشرط التأثير وهو المسوّغ لبيع الوقف ، فأصالة الصحّة في السبب الواقع بين متولّي الوقف وذي اليد تدلّ على صحّة البيع ، كما بنينا عليه في أصالة عدم المسوّغ ، كسائر الأُصول الموضوعيّة الجارية في مورد أصالة الصحّة ، وقد بنينا على تقديم أصالة الصحّة على الأُصول الموضوعيّة ، وإلّا لزم أن تكون أصالة الصحّة كاللغو لكثرة الأُصول الموضوعيّة في مواردها ، وقلّما يوجد مورد خالٍ منها .

ويرد عليه : أنّ ما ذكره من التمسّك بالإطلاق ممنوع ؛ لما قدعرفت من عدم وجود إطلاق في المقام ، والعمدة هو بناء العقلاء ، والقدر المتيقّن من بنائهم هو مورد إحراز القابليّة .

إن قلت : إنّ العقلاء لا يلاحظون قابليّة ما في اليد للملكيّة ، بل يعاملون ذا اليد معاملة المالك ، ويبنون على ما في يده ملكاً ، وإن كان لديهم شكّ في قابليّة المحلّ للملكيّة ؛ إذ لا ريب في أنّه مع اعتبار القابليّة وعدم الحجّية لليد مع الشكّ فيها لا يقوم سوق للمسلمين ؛ لأنّ أغلب ما في سوق المسلمين مشكوك القابليّة .

قلت : إنّ ما ذكره المستشكل مجرّد الدعوى . ودعوى كون أغلب ما في سوق المسلمين مشكوك القابليّة واضحة الفساد ، وكذا ما ذكره من التمسّك بأصالة الصحّة خروج عن البحث ، فإنّ محلّ الكلام هو التمسّك باليد بأنّها تكفي بوحدتها للدلالة على مالكيّة ذي اليد وأنّ ما في يده انتقل إليه بناقل شرعي أم لا ؟ وليس بحثنا في أصالة الصحّة . أضف إليه منع جريانها في المقام ؛ إذ أنّها تجري فيما إذا أحرز تحقّق

أصل السبب كالبيع وشكّ في استجماعه للشرائط ، وفي المقام يشكّ في أصل تحقّق السبب ؛ إذ يحتمل بقاؤه في يده وقفاً . نعم ، لو أُحرز تحقّق أصل السبب الناقل لكان لما ذكره وجه . فتحصّل إلى هنا أنّ اليد لا تكون دليلاً على الملكيّة فيما لو شكّ في القابليّة ، إلّا أن يكون المورد من موارد أصالة الصحّة في فعل المتولّي للوقف وذي اليد .

القسم الثالث : ما إذا كان في مقابل ذي اليد من يدّعي ملكيّة المال ، فإن لم يتمكّن المدّعى من إثبات دعواه ، فلا إشكال في كون يده أمارة على مالكيّته ، وإن تمكّن من إثباتها بأنّه مالك لما تحت يد الغير فعلاً ، فيؤخذ منه ويعطى إلى المدّعى . وإنّما الكلام فيما لو تمكّن من إثبات كونه مالكاً له قبل استيلاء ذي اليد عليه ، فتارةً يثبت ذلك بعلم الحاكم ، وأُخرى بالبيّنة ، وثالثة بإقرار ذي اليد . أمّا علم الحاكم بكونه ملكاً للغير سابقاً ، فلا يقدح في حجّية اليد بعد احتمال انتقاله إلى ذي اليد بناقل شرعي .

وأمّا في فرض قيام البيّنة على كونه مالاً للغير سابقاً فربّما يقال : إنّه يؤخذ المال من ذي اليد ، ولا يكون يده أمارة على الملكيّة في الفرض المذكور ، ولكنّه ليس الأمر كما ذكر ؛ لأنّ قيام البيّنة على الملكيّة السابقة لا يدلّ على الملكيّة الفعليّة للمدّعى ، فمع احتمال انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي يتمسّك باليد ويحكم بكونه ملكاً لذي اليد ، وبعد كونها أمارة على الملكيّة الفعليّة لذي اليد فهي تكون حاكمة على استصحاب بقاء الملكيّة السابقة للمدّعى .

وأمّا في فرض إقرار ذي اليد بالملكيّة السابقة للمدّعى ، فهل تنقلب الدعوى إلى دعوى انتقال المال إليه فيكون هو مدّعياً فعليه الإثبات ويكون المدّعى منكراً وتخرج اليد عن الأماريّة على الملكيّة الفعليّة أو لا ؟ فيه وجهان : والمشهور قالوا بالأوّل . والمحكيّ عن جماعة منهم المحقّق الخراساني القول بالثاني ، وقد اختار

المحقّق النائيني مسلك المشهور، وقال في وجهه أنّه لو أقرّ بكون ما بيده للغير سابقاً فانتقل إليه فتنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدّعياً لانتقال المال إليه؛ لأنّ قوله يخالف الأصل المعوّل عليه في المسألة، وهو أصالة عدم الانتقال إليه فينطبق قول ذي اليد على ما ذكرناه في محلّه في تشخيص المدّعى والمنكر من أنّ المدّعي هو الذي إذا ترك دعواه وأعرض عنها ترك، وارتفعت الخصومة من بينهما، فإنّ ارتفاع الخصومة من البين إنّما هو لأجل كون المرجع هو الأصل الجاري في المسألة الموافق لقول أحدهما، ومن ذلك يظهر أنّ قول الأصحاب في تحديد المدّعي والمنكر من أنّ المدّعي من خالف قوله الأصل يرجع إلى قولهم أنّ المدّعي إذا ترك ترك. وقد أورد على ما ذهب إليه المشهور بوجوه:

الأوّل: ما أورده عليه صاحب الكفاية ﷺ على ما حكى عنه في كلام المحقّق العراقي[1] بأنّ هنا دعويين: الأُولى: أنّ ما في يده ملكه. الثانية: أنّه انتقل من الغير إليه، ومجرّد عدم اماريّة اليد بالنسبة إلى مصبّ الدعوى الثانية، وهو الانتقال إلى ذي اليد بشراء ونحوه لا يوجب خروجها عن الأماريّة رأساً حتّى بالنسبة إلى الدعوى الثانية، وهي أصل الملكيّة الفعليّة، فإنّ غاية ما تقتضيه أصالة عدم الانتقال هو جعل مدّعيه مدّعياً لكونه خلاف الأصل الجاري في المسألة، وأمّا اقتضاؤها لإسقاط حكم اليد من الأماريّة على أصل الملكيّة الفعليّة بحيث ينتزع عنه المال فلا، بل هي محكومة من هذه الجهة باليد، فإنّ اليد تثبت الملكيّة الفعليّة لذي اليد وإن لم تثبت الانتقال، وحينئذٍ فانتزاع المال من ذي اليد يحتاج إلى دليل آخر.

وأجاب عنه: أنّ بعد تسليمه حجّية أصالة عدم الانتقال لا مجال لإنكار سقوط اليد عن الحجّية؛ إذ معنى حجّية الأصل في المقام هو ترتيب أثر بقاء الملك على

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ٢٠.

ملك المدّعي ، وعدم انتقاله منه إلى ذي اليد ، فيترتّب عليه انتزاع المال من يده وتسليمه إلى المدّعي .

والحاصل : أنّ حجّية أصالة عدم الانتقال تلازم سقوط اليد عن الحجّية ، والجمع بين حجّية الأصل المذكور وحجّيّة اليد جمع بين المتنافيين .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّ تسليم حجّية أصالة عدم الانتقال لا يقتضي سقوط اليد عن الاعتبار ، بل يترتّب على الأصل المذكور عدم ملكيّة ذي اليد ويترتّب على اليد ملكيّته ، فيقع التعارض بينهما ، ويكون اليد حاكمة على الاستصحاب المذكور .

الثاني : ما أورده عليه المحقّق الاصفهاني حيث قال : «وينبغي التكلّم في مقامين :

أحدهما : أنّ هذا الإقرار هل يشكّل دعوى أُخرى غير دعوى الملكيّة أو لا ؟

ثانيهما : أنّه على فرض تشكيل الدعوى هل ينقلب ذو اليد مدّعياً أم هو باقٍ على حاله من الموافقة لحجّة مفروضة ، وهي يده الموجودة التي بها كان منكراً ولم يكن عليه إلّا اليمين ؟

أمّا المقام الأوّل : فنقول : إنّ المفروض أنّ ذا اليد يدّعي الملكيّة الفعليّة بمقتضى يده ، وإنّما يقرّ أنّ العين التي تحت يده كانت ملكاً للمدّعى سابقاً ، فمقتضى الجمع بين دعواه الملكيّة فعلاً وبين إقراره بأنّ العين كانت للمدّعي سابقاً هو الإخبار بالدلالة الالتزاميّة بأنّها انتقلت من المدّعي إليه ، إلّا أنّه ليس كلّ دلالة التزاميّة مشكّلة لدعوى اللازم ، فإنّ لازم إقراره وإن كان الإخبار بالانتقال منه ، إلّا أنّه ليس هذا الإخبار مشكّلاً للدعوى ، ولا يصدق على ذي اليد أنّه مدّعٍ بالنسبة إلى هذا اللازم ، فإن صدق الدعوى على إخبار متوقّف على أن يقع مصبّ الدعوى ، وإلّا فمجرّد الإخبار لا يصدق عليه الدعوى ، ولا يكون مخبره مدّعياً ، والسرّ فيه هو أنّ الدعوى

من الدعاء وطلب الشيء، وما لم يطلب شيئاً فلا دعوى منه، مثلاً: إذا كانت المعاملة الواقعة بين اثنين محلّ النزاع من حيث كونها بيعاً أو هبة، فإن كان لكلّ منهما لوازم تختلف حال كلّ لازم من حيث الدعوى والإنكار، فلا بدّ من صيرورته مصبّاً للطلب والدعوى حتّى يتبيّن فيه المدّعي من المنكر، وإلّا فمجرّد ادّعاء البيع لا يوجب ادّعاء لوازمه، وكذلك ادّعاء الهبة، فإذا ادّعى شخص كون المعاملة بيعاً وادّعى الآخر كونها هبة بما هما بيع وهبة بأن كان مصبّ الدعوى البيع والهبة بما هما بيع وهبة، لا بما لهما من اللوازم المختلفة، كانا متداعيين؛ لأنّ كلّاً من البيع والهبة مصبّ الدعوى، وأمّا بالنسبة إلى لوازمهما فلا يصدق المدّعي على أي منهما، وأمّا لو كان ثبوت العوض وعدمه مصب الدعوى، والبيع والهبة وقعا مصبّاً للنزاع بعنوان أنّهما معرّفان لمصبّ النزاع الواقعي، لا أنّهما موضوعان له بنفسهما فيكون مدّعى العوض مدّعياً ومدّعى الهبة منكراً؛ لأنّه منكر للعوض وإن كان جواز الرجوع في العقد مصبّ الدعوى، فمدّعى الجواز وهو مدّعى الهبة يكون مدّعياً؛ لأنّه على خلاف الأصل، فليس اللازم لكلّ شيء مصبّ الدعوى بسبب دعوى ملزومه، ففيما نحن فيه يدّعي ذو اليد أنّه مالك ولا يدّعي الانتقال، وإن كان لازم كلامه إخباراً عنه، ولكنّه حيث لا يكون الانتقال مصبّ دعواه، فهو مدّعٍ للملكيّة الموافقة ليده فيكون منكراً، ولا يدّعي الانتقال حتّى يكون مدّعياً، فإنّ لازم مجموع الكلامين منه ـ وهما دعوى ملكية ما في يده وإقراره بكون المال للمدّعي سابقاً ـ وإن كان هو الإخبار بالانتقال، إلّا أنّ لازم مجموع الكلامين هو الإخبار بالانتقال، غير أنّ لازم الكلامين دعوى الانتقال.

وإن شئت فقل: إنّ لازم كلامي ذي اليد إخبار عن الانتقال، وهو لا يكون دعوى الانتقال فلا يكون تشكّل الدعوى قهريّاً. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل بتوضيح

منّا. فملخّصه: أنّ الإقرار بكون المال للمدّعي سابقاً لا يشكّل الدعوى.

أمّا المقام الثاني: وهو أنّ إقرار ذي اليد على تقدير تشكيله دعوى أُخرى لا ينقلب به ذو اليد مدّعياً فنقول: المعروف في اليد أنّها أمارة، والأمارة على المسبّب أمارة على سببه، فالحجّة على المسبّب وهي الملكيّة لذي اليد حجّة على سببه الناقل، فكما أنّ ذا اليد منكر في دعوى الملكيّة لموافقة دعواه للحجّة، فكذلك هو منكر في دعواه الانتقال بسبب ناقل لموافقة دعواه للحجّة؛ لما عرفت أنّ الحجّة على المسبّب حجّة على سببه، والحجّة على اللازم حجّة على ملزومه.

أقول: إنّ ما ذكره ﷺ في المقام الأوّل كلام دقيق صدر من أهله، فإنّ مطلق الإخبار عن شيء لا يصدق عليه الدعوى ما لم يقع مصبّ الدعوى والطلب.

وأمّا ما ذكره في المقام الثاني فغير تامّ، إذ كون اليد أمارة ليس أمراً مسلّماً حتّى عنده، ولذا نسب القول بأماريّتها إلى المعروف، وعلى تقدير كونها أمارة لا تكون مثبتة للوازمها، فإنّ الأمارة على اللازم لا تكون أمارة على الملزوم، وعليه فلا حجّة لذي اليد على تحقّق السبب الناقل فيحصل الانقلاب.

والحاصل: إنّ الإقرار لا يوجب أن ينقلب ذو اليد من المنكر إلى المدّعي، وإنّما الكلام في حجّية يده في صورة الإقرار بكون المال للمدّعي سابقاً وانتقل إليه بناقل شرعي، فإن استقرّ بناء العقلاء عليه فهي تكون حجّة على ملكيّة ما بيده، ومجرّد إقراره بكون المال ملكاً للمدّعي سابقاً لا يقتضي الأخذ من يده؛ إلّا أن يناقش في استقرار بناء العقلاء في هذه الصورة.

وممّا ذكرناه ظهر أنّه لا فرق بين أن يثبت أنّ ما في يده كان ملكاً للمدّعي بحكم الحاكم أو بالبيّنة، أو بالعلم الوجداني أو بإقرار ذي اليد؛ لأنّ ثبوت الملكيّة السابقة بأحد الأُمور المذكورة لا ينافي الملكيّة الفعليّة الثابتة لذي اليد بمقتضى استيلائه عليه.

. . . . . .

وقال المحقّق النائيني[1]: بأنّ انقلاب الدعوى من آثار نفس الإقرار، حيث أنّ المرء مأخوذ بإقراره، ولو مع العلم بمخالفته للواقع، وليس من آثار الواقع كي يقال إنّ إقرار ذي اليد لا يزيد حكمه عن العلم بالواقع، فكما أنّه في صورة العلم بأنّ المال كان ملكاً للمدّعي قبل استيلاء ذي اليد عليه لا ينتزع المال عن ذي اليد، ولا يصير المنكر مدّعياً، كذلك في صورة إقرار ذي اليد بأنّ المال كان في السابق للمدّعي.

والجواب عنه: **أوّلاً:** أنّ الإقرار كيف يكون حجّة مع العلم التفصيلي بمخالفته للواقع؛ إذ مع العلم بكذب المقرّ أو توريته كيف يحكم بحجّية إقراره.

وثانياً: أنّ المرء مأخوذ بإقراره بمقدار إقراره، فإنّ المفروض أنّه أقرّ بكونه ملكاً للمدّعي سابقاً، فيترتّب على إقراره آثار الملكيّة السابقة، وليس من آثار إقراره عدم حجّية اليد للملكيّة الفعليّة، فإنّه لم يقرّ بكونه ملكاً للمدّعي فعلاً كي يسقط اليد عن الحجّية، فلا منافاة بين الأخذ بإقراره بالنسبة إلى ما أقرّ به وبين أماريّة اليد على الملكيّة الفعليّة لذي اليد.

فتلخّص إلى هنا أنّ إقرار ذي اليد بكون المال ملكاً للمدّعي سابقاً لا يوجب انقلاب ذي اليد عن كونه منكراً إلى كونه مدّعياً. وقال شيخنا الأعظم ﷺ: بل يظهر ممّا ورد ـ في محاجّة الأمير عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك ـ أنّه لم يقدح في تشبّث الصدّيقة عليها السلام باليد دعواها تلقّي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله، فمع وجود إقرارها بكون المال للغير تمسّكت عليها السلام باليد، ولا يوجب إقرارها انقلاب الدعوى.

نعم، هذا الإيراد يرد على المشهور، ومنهم المحقّق النائيني ﷺ القائلين بانقلاب الدعوى.

وملخّصه: أنّ هذا القول ـ أي انقلاب الدعوى ـ مخالف لما احتجّ به أمير

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٢٨.

المؤمنين عليه السلام على أبي بكر بأنّ الصدّيقة الطاهرة عليها السلام ذات يد على فدك، فلماذا تسأل البيّنة منها، والحال أنّها صلوات الله عليها اعترفت بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وإنّما ادّعت الانتقال إليها منه صلى الله عليه وآله، فبمقتضى تلك القاعدة انقلبت الصدّيقة الطاهرة مدّعية فتكون البيّنة عليها، مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ينفي كون البيّنة عليها. فتدلّ هذه الرواية دلالة صريحة على عدم انقلاب الدعوى.

وأُجيب عنه بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره: بأنّ إقرار الصدّيقة عليها السلام بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله لا يوجب انقلاب الدعوى، فإنّه على فرض صحّة ما نسب إليه صلى الله عليه وآله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث» لا يكون إقرارها بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله كإقرار ذي اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدّعي، فإنّ انتقال الملك من النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورّث إلى وارثه؛ لأنّ انتقال الملك إلى الوارث إنّما يكون بتبدّل الملك الذي هو أحد طرفي الإضافة، وأمّا انتقاله إلى المسلمين فإنّما يكون بتبدّل أصل الإضافة نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب، ومن الموصي إلى الموصى له. وتوضيح ذلك: هو أنّ الملكيّة عبارة عن الإضافة الخاصّة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكيّة طرفان: طرف المالك، وطرف المملوك، وتبدّل الإضافة قد يكون من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فإنّ التبدّل في البيع إنّما يكون من طرف المملوك فقط مع بقاء المالك على ما هو عليه، غايته أنّه قبل البيع كان طرف الإضافة المثمن، وبعد البيع يقوم الثمن مقامه ويصير هو طرف الإضافة. وقد يكون من طرف المالك، كالإرث فإنّ التبدّل فيه إنّما يكون من طرف المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه غايته أنّه قبل موت المورّث، كان طرف الإضافة نفس المورّث، وبعد موته يكون الوارث.

وقد يكون بتبدّل إضافة بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك، وتحدث إضافة أُخرى لمالك آخر، كما في الهبة، وكما في الوصيّة التمليكيّة. إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ انتقال ماكان للنبيّ صلى الله عليه وآله بناءً على الخبر المجعول ليس كانتقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له؛ ضرورة أنّ المسلمين ليسوا من ورثة النبيّ، بل غايته أنّ أمواله صلى الله عليه وآله تصرف في مصالحهم، فانتقال المال إليهم يكون أسوء حالاً من انتقال المال إلى الموصى له، ولا أقل من مساواته له، ومن المعلوم أنّ إقرار ذي اليد بأنّ المال كان ملكاً لما يرثه المدّعي إنّما أوجب انقلاب الدعوى من حيث أنّ الإقرار للمورّث إقرار للوارث لقيام الوارث مقام المورّث في طرف الإضافة، بخلاف إقرار ذي اليد بأنّ المال كان للموصي، فإنّه يكون كإقراره بأنّه كان سابقاً للأجنبي، فليس للموصي له انتزاع المال من يده؛ لأنّ الموصى له لا يقوم مقام الموصي، فإنّه أجنبيّ عنه، فليس الإقرار للموصى إقراراً للموصى له، بل لا بدّ للموصي له من إثبات أنّ المال لم ينتقل إلى ذي اليد، فإقرار الصدّيقة بأنّ فدكاً كان لرسول الله صلى الله عليه وآله لا يوجب انقلاب الدعوى؛ لأنّه ليس إقراراً بأنّه كان ملكاً للمسلمين، فإنّهم لا يقومون مقام النبيّ صلى الله عليه وآله، بل هم أسوء حالاً من الموصى له؛ لأنّه يكون مالكاً بالموصى به، بخلاف أموال النبيّ صلى الله عليه وآله فلا يكون ملكاً للمسلمين، فلم يبق في مقابل الصدّيقة إلّا استصحاب عدم النقل، وهو محكوم باليد، فليس لأبي بكر مطالبة الصدّيقة عليها السلام بإقامة البيّنة، بل عليه إقامة البيّنة بأنّ رسول الله لم يملّكها فدكاً في أيّام حياته.

وأورد عليه المحقّق العراقي قدس سره[1]، والمحقّق الاصفهاني[2]: بأنّ ما ذكره من

(١) نهاية الأفكار ٤: ٣٢.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٣٢٩.

بقاء الملكيّة السابقة بحالها، وإنّما تبدّل أحد طرفيها غير تامّ؛ وذلك لامتناع بقاء شخص الإضافة الحاصلة المتقوّمة بطرفيها بعد انعدام أحد طرفيها.

وإن شئت فقل: إنّ الإضافات تتشخّص بأطرافها، ويستحيل خروج الطرف عن الطرفيّة مالكاً أو مملوكاً مع بقاء شخص تلك الإضافة على حالها، فإنّه راجع إلى بقاء العرض مع تبدّل موضوعه إلى موضوع آخر. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ قياس الإقرار بالموصى له بالإقرار لثالث أجنبيّ قياس مع الفارق؛ لأنّ الإقرار للأجنبي غير مجد للمدّعي، بخلاف الإقرار للموصى له، فإنّه يجدي الموصى له والوصيّ، ومع هذا الفرق كيف يصحّ القياس.

وثالثاً: إنّه لا فرق بين الإقرار بشخص إضافة بحيث لو بقيت كان طرفها الوارث والإقرار بشخص إضافة بحيث لو بقيت إلى حال الوفاة تقوم مقامها إضافة أُخرى، فإنّ كليهما من باب أنّ الإقرار باللازم إقرار بالملزوم.

ورابعاً: إنّه لا فرق بين الإقرار للمورّث في فرض دعوى الوارث وبين الإقرار للموصي في فرض دعوى الموصى له؛ لأنّ المقرّ له وهو الميّت لا دعوى له، فيكون كالإقرار للأجنبي ومَن له الدعوى وهو الوارث أو الموصى له لا إقرار بالنسبة إليهما.

ومنها: ما ذكره المحقّق الإصفهاني بأنّ المدّعي وهو أبو بكر بما هو وليّ أمر المسلمين ادّعاء، لا إقرار منها عليها السلام بالنسبة إليه، ولا بالنسبة إلى المسلمين، ومَن أقرّت له وهو أبوها صلى الله عليه وآله لا دعوى منه فلا تنقلب الدعوى حتّى يصحّ طلب البيّنة منها عليها السلام، فإنّ الإقرار له صلى الله عليه وآله كالإقرار للأجنبي في عدم كونه موجباً لانقلاب الدعوى.

ومنها: ما حكي عن المحقّق الهمداني في حاشيته على الرسائل من أنّ أبا بكر كان جاهلاً ـ بحسب ما يظهره ـ بانتقال فدك منه صلى الله عليه وآله إليها عليها السلام، ولم ينكر على

الصدّيقة عليها السلام دعواها تحقّق السبب الناقل، وهو النِّحلة، وحكم المشهور بانتزاع المال من ذي اليد مع إقراره للغير إذا كان الغير منكراً للانتقال لا جاهلاً به، فلا دعوى هنا فضلاً عن انقلاب المنكر مدّعياً، فمطالبة أبي بكر البيّنة منها عليها السلام، مع أنّه لم يكن في مقابلها مَن ينكر لا وجه له، وليس دعوى الجهل بالسبب كإنكاره في سماع الدعوى ومطالبة البيّنة.

ومنها: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره بأنّ العمدة في المنع عن انقلاب ذي اليد إلى كونه مدّعياً هو التشبّث بقاعدة اليد وعموم أماريّتها، وتقدّمها على أصالة عدم الانتقال إلّا في خصوص دعوى الانتقال من المدّعي أو من مورّثه، وذلك أيضاً بمقتضى الإجماع على الأخذ بالأصل فيهما، بحيث لولا الإجماع المزبور لكانت اليد مقتضية للأخذ بها حتّى مع الاعتراف بالملكيّة السابقة للمدّعي، ولازمه الأخذ بعموم اليد حتّى في مقام تشخيص المدّعي والمنكر، وبذلك يندفع ما قد يتشبّث به الخصم لتصحيح مطالبة أبي بكر بالبيّنة من الصدّيقة بأنّها صارت مدّعية في دعوى انتقال فدك إليها. وجه الاندفاع هو عموم أماريّة اليد إلّا في خصوص دعوى الانتقال من المدّعي أو من مورّثه، وذلك أيضاً ليس لأجل قصور اليد عن الشمول للمورد، بل لقيام الإجماع عليه.

أقول: غير خفيّ عليك أنّ هذا الوجه ليس دفاعاً عن المشهور، بل جواب ـ عن مدافع أبي بكر ـ بإنكار كونها عليها السلام مدّعية وبعدم انقلاب الدعوى.

ومنها: أنّه على تقدير تسليم دعوى الانقلاب ففي المقام دعويان: إحداهما: دعوى الانتقال، والأُخرى دعوى الملكيّة، وبالنسبة إلى الدعوى الأُولى وإن كانت هي عليها السلام المدّعية، فلا بدّ لها عليها السلام من إقامة البيّنة لو طولبت بها، إلّا أنّها لم تطالب بالبيّنة على هذه الدعوى، إمّا لجهل الخليفة، أو لغفلته، وإنّما طالب بالبيّنة

على الدعوى الثانية، وبالنسبة إلى هذه الدعوى حيث أنّها كانت ذات يدٍ فطلب البيّنة عليها خطأ. والذي يشهد على كون الدعوى الأُولى مسكوتاً عنها عدم إجابة الأوّل عن الأمير عليه السلام حيث احتجّ على أبي بكر بأنّ الصدّيقة ذات يد لا تسأل عنها البيّنة بأنّها كانت على دعواها الأُولى، وهي دعوى الانتقال، وإن كان للخصم أن يقول إنّ عدم إجابته لأجل عدم التفاته إلى انقلاب الدعوى، وجهله بأحكام القضاء وخصوصيّاته، فنقول في جوابه: إنّ هذا الإشكال لا مدفع له، فإنّه صدر من أهله ووقع في محلّه.

السادسة: أنّ اليد أمارة على ملكيّة الأعيان فقط، أو تعمّ الأعيان والمنافع، وقبل الخوض في تحقيق المسألة ينبغي أن نتعرّض إلى ثمرة البحث؛ إذ ربّما يقال بعدم ترتّب ثمرة عليه؛ إذ الاستيلاء على العين لو ثبت بقاعدة اليد يثبت الاستيلاء على المنافع تبعاً، فلا حاجة في إثبات ملكيّة المنافع إلى إثبات شمول قاعدة اليد لها؛ إذ بعد كون ملكيّة المنفعة تابعة فملكيّة العين تثبت ملكيّة المنفعة بتبع ثبوت ملكيّة العين.

ولكن الأمر ليس كذلك، فإنّ الاستيلاء على المنافع ليس دائماً تبعيّاً كي يقال: بأنّ الاستيلاء على العين استيلاء على المنفعة بالتبع، بل قد يكون الاستيلاء على المنافع استيلاءً استقلاليّاً، فإنّ عدم إمكان الاستيلاء على المنافع إلّا بالإستيلاء على العين، إنّما يصحّ في الاستيلاء المقولي، وأمّا الاستيلاء الاعتباري فاستقلال المنافع بالاستيلاء عليها بالخصوص معقول، كالتصدّي لإجارة الدار، والصلح على المنفعة، فمثل هذا التصرّف المختصّ بالمنفعة يكشف عن استيلائه عليها، وهو يكون حجّة على ملكيّته للمنفعة.

أضف إليه: أنّ الثمرة تتحقّق حتّى في الاستيلاء التبعي، وذلك فيما لو علم أنّ

العين التي تحت يده ليست ملكاً لذي اليد، وأمّا كون منفعتها ملكاً له بالصلح وغيره فيكون محتملاً، ففي مثل هذا يكون اليد حجّة على ملكيّة منفعتها، فإذا ظهر لك ترتّب الثمرة على البحث عن شمول حجّية اليد للمنافع فندخل في أصل البحث، وهو أنّ اليد هل تعمّ الأعيان والمنافع أو تختصّ بالأعيان.

وقد حكى عن النراقي ﷺ اختصاصها بالأعيان، بدعوى عدم إمكان شمولها للمنافع ثبوتاً، وعدم قيام دليل عليه إثباتاً.

أمّا ثبوتاً: فلأنّ الاستيلاء الخارجي لا يعقل إلّا في الأعيان؛ لأنّ المنافع تدريجيّة الوجود لا يعقل الاستيلاء الخارجي عليها؛ إذ معنى الأُمور التدريجيّة عدم وجودها فعلاً، وإنّما تحصل بعداً، مع أنّ الفرض في اليد على المنافع إنّما هو ترتيب الآثار، فالمعدوم منها ولو لعدم قرارها لا أثر له فيكون كالمعدوم رأساً.

وأمّا إثباتاً: فلأنّ موارد الأدلّة كلّها مختصّة بالأعيان، ولا إطلاق لها كي تشمل المنافع حتّى قوله: «مَن استولى على شيء منه فهو له»، فإنّ مورده متاع البيت.

وأُجيب عن الإشكال الأوّل بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الاصفهاني ﷺ[1] بأنّ منافع الأعيان حيثيّات وشؤون قائمة بها، وموجودة بوجودها على حدّ وجود المقبول بوجود القابل، وأمّا السكنى والركوب بالمعنى الفاعلي فهما من أعراض الساكن، والراكب لا من منافع الدار والدابّة، فحيثيّة المسكنيّة والمركبيّة هي منفعة الدار والدابّة، وما دامت الدار والدابّة على هذه الصفة والحيثيّة تكون المنافع مقدّرة الوجود عند العقلاء، فتقبل كلّ صفة اعتباريّة من الملك الاعتباري الشرعي أو العرفي والاستيلاء الاعتباري.

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٣١.

الثاني: ما أورد عليه السيّد اليزدي ﷺ[١] بالنقض والحلّ.

أمّا بالنقض عليه فبحق الاختصاص، بتقريب: أنّه كما يتصوّر الاستيلاء على حقّ الاختصاص، كما في العين الموقوفة المختصّة بأربابها، كذلك يتصوّر الاستيلاء على المنافع.

أمّا الحلّ فيمكن الاستيلاء على المنافع استقلالاً، كالمزرعة الموقوفة على العلماء والسادات، مع كون العين بيد المتولّي، وصرف حاصلها ومنافعها فيهم، فإنّ لهم اليد على منافعها التي تصرف عليهم، أو ترسل إليهم.

وأجاب المحقّق الإصفهاني عن الإشكال النقضي بأنّ قياس الاستيلاء على المنفعة بالاستيلاء على الحقّ قياس مع الفارق؛ لأنّ الاستيلاء على الأعيان يختلف آثاره باختلاف الأعيان، فالاستيلاء على الدار أثره ملك العين، وعلى الموقوفة اختصاصها بالمتولّي، وعلى الأرض المحجّرة أولويّته بها، وهكذا، فالكلّ من باب الاستيلاء على الأعيان، لا الاستيلاء على العين تارةً، وعلى الحقّ بأنحائه أُخرى حتّى يقال: ما الفرق بين الاستيلاء على الحقّ والاستيلاء على المنافع.

وعن الإشكال الحلّي بأنّ الظاهر اشتباه الأمر عليه، فإنّ الكلام في المنافع التي تقابل الأعيان، وهي التي يقال إنّها معدومة، وأنّها تدريجيّة الوجود دون الأعيان المستخرجة من أعيان أُخر المعبّر عنها بالمنافع.

الثالث: ما ذكره صاحب البلغة[٢] من أنّ قبض المنافع بقبض العين، ولذا جاز للموجر مطالبة الأُجرة من المستأجر بمجرّد قبضه العين.

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني: بأنّ جواز مطالبة الموجر الأُجرة من المستأجر

---

(١) ملحقات العروة ٣: ١٢٢.

(٢) بلغة الفقيه ٣: ٣١٥.

بمجرّد قبضه العين لا يكون دليلاً على أنّ الاستيلاء على المنفعة وقبضها بالاستيلاء على العين وقبضها ؛ لأنّ الأُجرة المملوكة بعقد الإجارة تكون مستقرّةً على المستأجر بمجرّد تمكين الموجر للمستأجر من استيفاء المنافع بتمكينه من قبض العين ، ولا يتوقّف على قبضها خارجاً بقبض العين ، فإنّ التسليم المعتبر في باب المعاوضات بمقتضى الشرط الضمني هو تمكين كلّ منهما للآخر من العوضين ، وجواز مطالبة الأُجرة من المستأجر بمجرّد قبضه للعين ليس معناه اعتبار القبض ، كي يقال : قبض المنافع بقبض العين ، بل من جهة حصول التمكين على الاستيفاء لا من جهة إقباض نفس المنفعة ، وأمّا المعتبر في اليد إنّما هو الاستيلاء الخارجي .

والحاصل : أنّ الاستيلاء خارجاً على المنفعة أمر ، ومجرّد التمكين من استيفاء المنفعة أمر آخر ، والذي يعتبر في أمارية اليد على الملكيّة وحجّيتها عليها هو الاستيلاء الخارجي ، وأمّا المعتبر في جواز مطالبة الأُجرة من المستأجر ، واستقرار الأُجرة عليه هو التمكين من استيفاء المنفعة لا قبضها كي يقال : بأنّ قبضها بقبض العين .

إن شئت فقل : إنّ المراد من اليد الاستيلاء خارجاً ، ولا استيلاء خارجاً عند النراقي على المعدوم . هذا كلّه فيما ذكره الاصفهاني بتوضيح منّا .

فتحصّل إلى هنا : أنّ الاستيلاء الخارجي على المنفعة أمر ثابت عند العقلاء ، فإنّ بناءهم قد استقرّ على وجود المنفعة ، وهي حيثيّة المسكنيّة والمركبيّة ، وهذه الحيثيّة قارّة عند العقلاء وفرضوها أمراً قارّاً وإن كانت غير قارّة بحسب الدقّة .

وإن شئت فقل : إنّه لا إشكال في بناء العقلاء على ملكيّة المنفعة عند الاستيلاء على العين ، وليس الاستيلاء على العين واسطة في العروض ، بل واسطة في الثبوت ، فإذا استولى على العين يكون مستولياً على المنفعة قهراً ، وبهذا يتصوّر كيفيّة

الاستيلاء على المنفعة، مع أنّها من الأُمور غير القارّة.

أضف إليه: أنّ بعد مسلّميّة البناء المذكور من العقلاء على ملكيّة المنفعة عند الاستيلاء على العين لا يضرّنا صعوبة تصوّر الاستيلاء على المنفعة بعد ما ذكرنا من عدم استحالته ثبوتاً، وممّا ذكرنا قد ظهر أنّ التفصيل الذي ذكره السيّد البجنوردي ﷺ في قواعده الفقهيّة بين كون المدّعي هو المالك للعين وبين كونه أجنبياً بالقول بحجّية اليد في الفرض الثاني دون الأوّل غير تامّ، فإنّ اليد كما هي حجّة على العين كذلك هي أمارة على ملكيّة سائر مراتب الاختصاص من المنفعة والحقّ وغيرهما.

السابعة: أنّه هل تختصّ حجّية اليد بغير صاحبها، فلا تجري في حقّ نفس ذي اليد إذا شكّ في أنّ ما بيده ملك له أو لغيره، فيما إذا لم يكن مدّعٍ في قباله أو تعمّ ذا اليد أيضاً، فلو شكّ في أنّ ما بيده ملك له أو لغيره يحكم بأنّه له. فيه وجهان، بل قولان.

والحقّ هو عدم الاختصاص، وشمول حجّية اليد لصاحبها، فيجوز له التصرّف فيما بيده إذا شكّ في أنّه له أو لغيره تصرّف الملّاك في أملاكهم، والدليل عليه هو السيرة العقلائيّة الممضاة من قِبل الشارع، ومع وجود هذه السيرة لا نحتاج إلى الاستدلال بالروايات كي يناقش في دلالتها.

إن شئت تلاحظ البحث الروائي في الباب فلاحظ ما ذكره المحقّق الاصفهاني وغيره.

الثامنة: أنّه إذا تعدّدت الأيدي على مال واحد، فهل أنّها أيضاً أمارة على الملكيّة أم لا؟ بل أماريّتها مختصّة بيد واحدة، والمشهور بين الفقهاء أنّه إذا تعدّدت الأيدي على مال واحد فتكون أمارة على ملكيّة الكسر المشاع من ذلك المال بنسبة تلك الأيدي على ذلك المال ـ مثلاً ـ لو كان ذو اليد اثنين، فكلّ يد أمارة على النصف،

ولو كانوا ثلاثة لكانت كلّ واحدة من تلك أيدي أمارة على الثلث، وهكذا.

وقد أورد عليهم: بأنّ الاستيلاء الذي يكون أمارة الملكيّة هو الاستيلاء الخارجي، ومن الواضح أنّه إذا تعدّدت الأيدي على مال واحد، فلا يمكن أن تكون كلّ واحدة منها يداً مستقلّة على جميع ذلك المال؛ لأنّ الاستيلاء التامّ الخارجي معناه السلطنة على جميع التصرّفات، ومنع الغير عن جميعها، فإنّ لازم ثبوت كلّ يد عدم ثبوت يد أُخرى، فبعد كاشفيّة كلّ يد عن الملكيّة التامّة؛ لما في يده يقع التعارض بين الأيدي قهراً، فلا تكون الأيدي المتعدّدة حجّة.

وبعبارة أُخرى: أنّ اليد عبارة عن الاستيلاء الخارجي، والاستيلاء الحقيقي المقولي لا يمكن تصوّره على الحصّة المشاعة؛ لأنّه يكون على تمام العين، ولا وجود للحصّة المشاعة متعيّناً كي يتحقّق الاستيلاء عليها خارجاً، إذن فما ذهب إليه المشهور يكون خلاف القاعدة الأوّليّة.

وأُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الاصفهاني[1] من أنّ المراد بالاستيلاء إن كان استيلاءً خارجيّاً، كالجدة المقوليّة، فلا يعقل الإحاطة الخارجيّة على النصف المشاع إلّا بالإحاطة الخارجيّة على الكلّ، ومع الاستيلاء الخارجي على كلّ العين الخارجية لا يعقل الاستيلاء الخارجي ثانياً على النصف المشاع؛ لأنّ قيام فردين من هذه المقولة بموضوع واحد غير معقول، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، بل المراد من الاستيلاء أعمّ من الحقيقي المقولي والاعتباري المستكشف بالتصرّف، ولا يكون هذا الاعتباري من الاعتبارات الشرعيّة، أو العرفيّة، أو العقلائيّة التي ليس لها واقع إلّا الاعتبار المعبّر عنها بملك التصرّف، بل هذا الأمر الاعتباري من الاعتبارات

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٣٤.

الواقعيّة، فالاستيلاء الواقعي **مرتبة منه** مقولية، كالاستيلاء على الخاتم بلبسه، وعلى الدابّة بركوبها، **ومرتبة منه** اعتبارية حتّى في بعض الأعيان، كالاستيلاء على الأراضي الواسعة، حيث أنّه لم يتحقّق الاستيلاء المقولي عليها، وإنّما المتحقّق عليها الاستيلاء الواقعي الاعتباري، بمعنى أنّ العرف والعقلاء يرونه مستولياً على هذه الأرض واقعاً والاستيلاء المقولي وإن لم يعقل تعلّقه بالنصف المشاع، ولكنّ الاستيلاء الواقعي الاعتباري يمكن تعلّقه به.

وإن شئت فقل: إنّ تعلّق اليد الأعمّ من الحقيقي والاعتباري على حدّ تعلّق الملك الاعتباري الشرعي والعرفي بالنصف المشاع، فكما أنّ تعلّق الملك بالنصف المشاع ليس بتبع تعلّقه بالكلّ، فكذلك الاستيلاء الاعتبارى، وأمّا الاستيلاء الخارجي فهو لا محالة يتعلّق بالجزء المعيّن في كلّ من المتصرّفين، إلّا أنّ التصرّفات المتبادلة من الطرفين في العين مع تساوي النسبة، وعدم تمكّن كلّ منهما من التصرّف على وجه يوجب حرمان الآخر من التصرّف تكشف عرفاً عن أنّ كلّاً منهما مستولٍ على النصف المشاع من العين.

الثاني: أن يكون كلّ يد من تلك الأيدي يداً تامّة مستقلّة. ولكن على الكسر المشاع بنسبة تعدّد الأيدي، وهذا معناه أنّ الاستيلاء على الكسر المشاع لا يكون بالاستيلاء على الكلّ.

وفيه: أنّ قيام فردين من الاستيلاء الحقيقي، الاستيلاء على الكلّ بتمامه، والاستيلاء على الكسر المشاع غير معقول.

هذا **أوّلاً**:

وثانياً: أنّ الاستيلائين المستقلّين كيف يقتضيان الملكيّة على نحو المشاع، مع لزوم مطابقة المقتضي مع المقتضى -بالفتح-.

الثالث: أنّ اليد لكلّ واحد من الأيدي وإن كانت على المجموع، ولكن ليست يداً تامّة مستقلّة، بل يد ناقصة على المجموع، والقسمة متمّمة لنقصها، وموجبة لتعيّنها بالنصف، أو الثلث، أو الربع، حسب تعدّد الأيدي.

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني[1]: بأنّ النقص المتصوّر هنا إمّا في طرف المالك، أو في طرف المملوك، أو في الملكيّة، أو في تعلّقها بالمملوك، والكلّ إمّا غير سديد، أو غير مفيد. راجع كلامه. وأيضاً تعرّض إلى تحقيق معنى كسر المشاع، وبيان أنّ الاستقلال يكون بأيّ نظر وعدم الاستقلال بأي نظر، لاحظ كلامه.

فملخّص كلامنا في المقام: أنّ العقلاء فيما إذا تعلّق الأيدي المتعدّدة بعين يرون أنّ كلّ واحد منهم ذا يد على نحو الكسر المشاع، وليس ذا يد على الكلّ، ولذا لو باع كلّه يعدّ فضولياً، وليس ذا يد على الجزء المعيّن، ولذا لا يجوز التصرّف في كلّ جزء إلّا بإذن شريكه، وبعد وضوح هذا الأمر، القول بأنّ الجزء المشاع لا يعقل تعلّق الاستيلاء الخارجي به لا موضوع له، فإنّ الاستيلاء في اعتبارهم يكون على الكسر المشاع، بمعنى أنّهم يرون تعلّق الاستيلاء الخارجي بالعين على نحو الكسر المشاع.

التاسعة: في حجّيّة يد المسلم على ما عدا الملكيّة، كالتذكية، ولا بدّ أن يعلم أنّ مورد البحث مجرّد استيلاء المسلم من دون انطباق أيّ عنوان عليه، كسوق المسلم، وتصرّفه الدالّ على التذكية، ككونه في مقام الأكل، كما لو وجد اللحم في يده وهو في الطريق، ولم يعلم به أنّه ذاهب به إلى بيّته ليأكله أو ليلقيه وينبذه.

والمحقّق الاصفهاني أوقع البحث تارةً في مقام الثبوت وبيان وجود ملاك الأماريّة وعدمه في يد المسلم، وأُخرى في مقام الإثبات، ولكنّه لا وجه للبحث عن مقام الثبوت بعد عدم قيام دليل على أمارية اليد بما هي يد على التذكية.

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٣٤.

. . . . . .

وقال سيّدنا الأُستاذ[١]: الظاهر أنّ اليد أمارة على التذكية، واستدلّ عليها بوجوه:

منها: السيرة القطعيّة المتّصلة إلى عصر المعصوم عليه السلام.

ومنها: الإجماع.

ومنها: الارتكاز المتشرّعي.

ومنها: أنّها لو لم تكن أمارة على التذكية، لشاع وذاع. والحال أنّ خلافه شاع.

ومنها: أنّه لو لم تكن يد المسلم أمارة على التذكية يلزم العسر والحرج.

ومنها: أنّ النصوص الدالّة على أمارية سوق المسلمين على التذكية تدلّ على المدّعى؛ إذ السوق لا موضوعيّة له، بل هو طريق إلى إسلام من يكون فيه فتلك النصوص تدلّ على المدّعى بالأولويّة.

ومنها: ما رواه إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته، إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه، فلا تسألوا عنه»[٢].

أقول: يمكن النقاش في جميع الوجوه المذكورة، أمّا الوجه الأوّل، وهو قيام السيرة القطعيّة على أماريّة اليد بلا انطباق عنوان ـ كعنوان السوق، أو تصرّف المسلم ـ عليها فغير تامّ.

وأمّا الوجه الثاني وهو دعوى الإجماع فحاله أوضح من أن يخفى.

وأمّا الوجه الثالث، فإنّ الارتكاز المتشرّعي إنّما ثبت بالنسبة إلى سوق المسلم وتصرّفاته، لا على أماريّة اليد بما هي يد، وأمّا الوجه الرابع فإنّ عدم أماريّتها شائع،

---

(١) الأنوار البهيّة: ٤٩.

(٢) الوسائل: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح٧.

وأمّا ما ذكره من أنّ النصوص الدالّة على أماريّة سوق المسلمين، تدلّ على أمارية يده بالأولويّة، فمدفوع بأنّ الأولويّة ممنوعة.

وأمّا رواية إسماعيل بن عيسى فهي وإن دلّت بقرينة المقابلة على أنّ يد مسلم أمارة على التذكية، إلّا أنّ موردها اليد المقرونة بالتصرّف فيما بيده، حيث قال عليه السلام: «وإذا رأيتم يصلّون فيه...»، ولا تشمل اليد المجرّدة فتحصّل أنّه لم يقم دليل معتبر على أماريّة اليد المجرّدة.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام السيّد الأُستاذ دام ظله[1]، حيث قال: «فالإطلاقات الدالّة على أماريّة اليد على التذكية تامّة».

العاشرة: في جواز الشهادة مستنداً إلى اليد، بمعنى هل تجوز الشهادة بالملك بمشاهدته في اليد أم لا؟ يقع الكلام في المقام تارة في مقتضى القاعدة الأوّلية. وأُخرى في مقتضى النصوص، أمّا القاعدة الأوّليّة فقال سيّدنا الأُستاذ[2] أنّ مقتضاها عدم جواز الشهادة مستنداً إلى اليد؛ لأنّ الشهادة من الحضور فكون الشيء مشهوداً غير كونه معلوماً، ومع القطع الوجداني لا يجوز الشهادة، فكيف بغيره. نعم، الإخبار عن ملكيّة ما في يد أحد بأنّها لذيها جائز؛ لما قد حقّق في محلّه من قيام الأمارات مقام القطع، وأمّا الشهادة فلا، فإنّ الشهادة إخبار خاصّ، ولا يتحقّق مفهوم الشهود إلّا بالحضور.

والحقّ هو التفصيل بينما إذا كانت الشهادة على أنّه ملك لذي اليد ظاهراً، أو لم يكن له منازع، وبينما إذا كانت الشهادة بالواقع وفي مقام الترافع بالقول بجواز الشهادة في الأوّل؛ لأنّ الاخبار عن الواقع لا بأس به إذا كان مستنداً إلى أمارة معتبرة

---

(١) منتقى الأُصول: ٨١.

(٢) آراؤنا ٣: ٥٩.

شرعيّة. وبعدم جواز الشهادة في الثاني لعدم قيام دليل عليه إلّا إذا كانت عن مشاهدة وحسّ.

وأيضاً حكى عن المحقّق في الشرائع منع الشهادة مستنداً إلى اليد، بدعوى أنّه لو أوجبت اليد الملك لم تسمع دعوى من يقول: الدار التي في يد هذا لي، كما لا تسمع لو قال: ملك هذا لي.

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني ﷺ[1] بوجهين:

الأوّل: أنّ ما ذكره ليس إنكاراً لجواز الشهادة مستنداً إلى اليد، بل إنكار لأصل حجّية اليد، مع أنّه مسلّم، وليس محلّ الكلام أماريّة اليد على الملكيّة، بل هو جواز الشهادة بمقتضاها.

الثاني: أنّ قياس أحد الدعويين بالأُخرى قياس مع الفارق؛ إذ الدعوى الأُولى تتضمّن الإقرار بذات السبب، وهو لا يكون مكذّباً لدعواه بملاحظة المناقشة في شرائطه، كما إذا قال هذا الذي اشتراه زيد من عمرو هو لي، فإنّه يجامع فساد الاشتراء بخلاف الدعوى الثانية، فإنّها تتضمّن الإقرار بملك المدّعى عليه، فكيف تقبل دعوى الملك منه.

وهنا قول ثالث: لعدم جواز الشهادة مستنداً إلى اليد. وملخّصه: أنّ جواز الشهادة المذكورة مستلزم لوقوع التعارض بين بيّنة المدّعي وبيّنة ذي اليد، إذا علم استنادها إلى اليد، مع أنّه لا شبهة في تقديم بيّنة المدّعي.

والجواب عنه: أنّ البيّنة المستندة إلى اليد لا تزيد على ذات اليد المعلومة، فإنّها لا تقاوم البيّنة فكيف بجواز الشهادة المستندة إليها، فإلى هنا ثبت أنّ الوجوه المذكورة لعدم جواز الشهادة غير تامّة، وأمّا الجواز فقد ذكر له أيضاً وجوه:

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٣٤١.

الأوّل: ما حكى المحقّق الاصفهاني عن بعض أجلّة السادة من أنّ جواز الشهادة إنّما هو بلحاظ شهود السبب، فالشهادة على المسبّب تصحّ باعتبار شهود سببه، فالملكيّة أمر انتزاعي ينتزعها العقلاء من الاستيلاء الخارجي، فإذا أدرك السبب حسّاً يجوز له أن يشهد على المسبّب، كما هو كذلك في سائر الموارد، فإذا أدرك بالحسّ آثار العدالة يجوز أن يشهد بها.

وفيه: **أوّلاً:** أنّ اليد ليست سبباً للملكيّة، بل هي كاشفة عنها.

وثانياً: أنّ الملكيّة التي هي أمر انتزاعي ليست موضوعاً لأثر من آثار الملك شرعاً وعرفاً، وما هو موضوع للأثر هي الملكيّة الاعتباريّة.

الثاني: رواية حفص بن غياث[1]، إلّا أنّها ضعيفة السند.

الثالث: وهو العمدة أنّه قد نقّح في مبحث حجّية القطع أنّ الأمارات والأُصول تقومان مقام القطع الطريقي، وإن كان مأخوذاً في الموضوع؛ لأنّه مأخوذ فيه على نحو الطريقيّة، وأمّا على نحو الصفتية فلم نجد في الفقه مورداً له.

وفيه: انّ الشهادة المستندة إلى القطع غير جائزة، فكيف بما يقوم مقامه. فتلخّص أنّه لا يجوز الشهادة إلّا المشاهدة، أو السماع، أو ما أشبه ذلك.

الحادية عشر: في حجّيّة إخبار ذي اليد بطهارة ما في يده أو نجاسته، ذهب المشهور إلى حجيّته، بل عن الحدائق ظاهر الأصحاب الاتّفاق عليها، وهو الحقّ، وذلك لأمرين: **الأوّل:** قيام السيرة العمليّة من المتشرّعة على المعاملة مع الأشياء المعلومة نجاستها السابقة معاملة الأشياء الطاهرة لدى الشكّ في طهارتها، إذا أخبر ذو اليد بطهارتها. **الثاني:** عدّة نصوص:

منها: صحيح معاوية بن عمّار عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني

---

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعاوى، ح٢.

بالبختج، ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرفه أنّه يشربه على النصف، فاشربه، بقوله وهو يشربه على النصف، فقال عليه السلام: «لا تشربه»، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة، ممّن لا نعرفه أنّه يشربه على الثلث، ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: «نعم»[1].

بتقريب: أنّ ذيل الرواية يدلّ على حجّية إخبار ذي اليد، وإن كان من غير أهل المعرفة إذا لم يكن في البين ما يوهن حجّية إخباره، ولا يعارضها قوله عليه السلام في صدر الرواية: «لا تشربه»؛ لأنّه يكون فيما إذا كان ذو اليد متّهماً، فإنّ السائل كان يشرب على النصف، وهو أسقط إخباره عن الاعتبار، ولا يستفاد منه أنّ إخباره من حيث أنّه إخبار ذي اليد ليس بحجّة حتّى لو لم يشرب على النصف كي يكون منافياً للذيل، وهذه الصحيحة تكفي لحجّية إخبار ذي اليد، فمع قيام السيرة، وهذه الصحيحة لا حاجة إلى الاستدلال بالروايات الأُخرى المستدلّ بها للمقام كي يناقش في دلالتها.

الثانية عشر: قد علمت أنّ اليد حاكمة على الاستصحاب وذلك لأنّ قاعدة اليد بعد كونها أمارة كاشفة عن الواقع، ترفع موضوع الاستصحاب ولا يبقى شكّ في الملكيّة كي يتمسّك بالاستصحاب، وعلى تقدير كونها أصلاً أيضاً مقدّمة على الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لو كان مقدّماً عليها تكون القاعدة لغواً، أو كاللغو؛ إذ في غالب الموارد، لو لم يكن في جميعها، يكون الاستصحاب على خلاف قاعدة اليد، ومع جريانه وتقدّمه عليها لا يبقى مورد لها فيكون جعلها لغواً، إذن فتكون اليد مقدّمة على الاستصحاب، سواء كانت من الأمارات أو من الأُصول.

وأمّا بالنسبة إلى سائر الأمارات فنقول: أمّا مع الإقرار بكون ما بيده للغير،

---

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح .

المسألة الثانية [١]: في أنّ أصالة الصحّة [٢] في العمل

فلا إشكال في تقديمه عليها، فإنّ إقراره نافذ مطلقاً، ودليل اعتبار اليد، وهو السيرة غير شامل لها في المقام.

وأمّا مع البيّنة فلا إشكال أيضاً في تقدّم البيّنة على اليد، وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ دليل اعتبار اليد، وهي السيرة لا تشمل مثل المقام.

الثاني: أنّ حجّية البيّنة في قبال ذي اليد خصوصاً في باب الدعاوى من المسلّمات، لقول رسول الله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات...».

وأمّا مع تنافيها مع قول العدل الواحد أو الثقة، فالظاهر أنّ القاعدة لا يعمل بها؛ لما عرفت من أنّ دليل اعتبار اليد السيرة، وهي مشكوكة الشمول للمقام.

إن قلت: يمكن أن يستفاد تقديم ذي اليد على خبر الواحد من قوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات»، فيستفاد منه أنّ مع وجود البيّنة يؤخذ المال من ذي اليد، وأمّا مع قيام خبر الواحد على خلاف اليد لا يؤخذ المال منه.

قلت: إنّ هذا الإشكال إنّما يردّ على مبنى من يقول إنّ المراد من البيّنة هو المعنى الاصطلاحي منها، وأمّا على ما تقدّم منّا في محلّه تبعاً للأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ من أنّ المراد بها المعنى اللغوي، فيكون قوله ﷺ دليلاً لنا لا علينا، وقد نختم الكلام في الثانية عشر متبرّكين بالأئمّة الاثني عشر الذين هم أخيار البشر، وأعداؤهم مستقرّون في سقر، ومن يحبّهم في الجنّة مستقرّ. اللّهمّ اجعلنا من محبّيهم بحقّ محمّد سيّد مَن تقدّم وتأخّر.

[١] في تعارض الاستصحاب مع بعض قواعد أُخر مجعولة في الشبهات الموضوعيّة، كأصالة الصحّة، وقاعدتي الفراغ والتجاوز والقرعة.

[٢] التباني على صحّة العمل الصادر من الغير هو المسمّى بأصالة الصحّة، والتباني على صحّة العمل الصادر من نفس المكلّف هو المسمّى بقاعدة الفراغ والتباني على وجود الشيء عند الشكّ فيه هو المسمّى بقاعدة

بعد الفراغ عنه [١] لا يعارض بها [٢] الاستصحاب: إمّا لكونها [٣] من الأمارات، كما يشعر به [٤] قوله عليه السلام في بعض روايات

التجاوز، فإذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ أو التجاوز، لا إشكال في تقدّم القاعدتين على الاستصحاب، وإنّما الكلام في وجه التقدّم أنّه بالحكومة أو بالتخصيص.

[١] أي عن العمل.

[٢] أي بأصالة الصحّة، والمراد بها أصالة الصحّة الجارية في العمل الصادر من نفس المكلّف.

[٣] أي تقدّم أصالة الصحّة على الاستصحاب إمّا لأجل كون أصالة الصحّة من الأمارات، والاستصحاب من الأُصول، فيكون تقدّمها عليه من باب تقدّم الأمارات على الأُصول. إن شئت فقل: تكون أصالة الصحّة من الأمارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك في صحّته صحيحاً، وحينئذٍ تكون حاكمة على استصحاب عدم وقوع الفعل المشكوك في صحّته صحيحاً، كحكومة سائر الأمارات الأُخر عليه. وإمّا لأجل ورودها مورد الاستصحاب، فلو قدّم الاستصحاب عليها تبقى أصالة الصحّة بلا مورد، فتكون لغواً، أو يبقى لها مورد نادر، فتكون كاللغو، فقد ظهر من هذا البيان أنّ أصالة الصحّة مقدّمة على الاستصحاب، وإن كانت أصلاً، والاستصحاب أمارة؛ لما عرفت من أنّه لو لم تكن كذلك وكان الاستصحاب مقدّماً عليها لما بقى لأصالة الصحّة مورد، أو بقى لها مورد نادر.

[٤] أي بكون أصالة الصحّة «قاعدة الفراغ» من الأمارات الكاشفة عن صحّة عمل نفسه. وتوضيح الإشعار هو: أنّ قوله: «هو حين يتوضّأ...» بمنزلة العلّة. وحاصلها: أنّ الغالب في مورد القاعدة هو التفات الفاعل إلى فعله،

من حيث الصحّة والفساد، والعاقل الملتفت لا يتعمّد ترك الفعل أو إيقاعه على وجه الفساد، مع كونه مطلوباً منه على وجه الصحّة.

وبعبارة أُخرى: أنّ الغالب عند تعلّق الإرادة بالفعل المركب من الأجزاء الجري على وفق الإرادة بإتيان كلّ جزء من أجزائه وشرائطه في محالّها بحسب القصد الإجمالي المتحقّق في أوّل الشروع في المركب، وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى الجزء في محلّه عند الإتيان به ولم يتعلّق القصد به كذلك، وأنّ الشارع قد اعتبر هذه الغلبة بما في بعض نصوص الباب من التعليل بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر»، وجعلها علّة للحكم بالصحّة وعدم الاعتناء باحتمال فساد الوضوء، أى لا يعتني باحتمال الفساد؛ لأنّ الغالب عند تعلّق الإرادة بالفعل المركّب الإتيان بكلّ جزء وشرط له في محلّه، وهذه الغلبة أمارة على إتيان المركّب بجميع أجزائه وشرائطه.

وإنّما قال المصنّف: «يشعر به»، ولم يقل: «يدلّ عليه»؛ لأنّ الغلبة وإن كانت مسلّمة لكن مجرّد ذلك لا يقتضي صيرورتها من الأمارات ما لم يحرز اعتبار الشارع إيّاها من جهة تتميم كشفها، واستفادة ذلك من أخبار الباب ممنوعة، بل المستفاد من الأخبار المأخوذ في موضوعها الشكّ خلاف ذلك فإنّ قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه فلميض عليه»، وكذا الأخبار الأُخر ظاهرة في عدم جعل الشكّ الموجود مانعاً عن المضيّ في العمل، ولا تكون ظاهرة في إلغاء الشكّ، وتتميم كشفها، وبذلك تكون الأخبار ظاهرة في كون القاعدة من الأُصول العمليّة المضروبة في ظرف الشكّ، لا من الأمارات الكاشفة عن الواقع، فما ورد من التعليل بالأذكريّة في بعض النصوص حينئذٍ محمول على بيان حكمة الجعل والتشريع بقرينة ما عرفت

ذلك الأصل [١]، هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ [٢]، وإمّا لأنّها [٣] وان كانت من الأُصول إلّا أنّ الأمر بالأخذ بها [٤] في مورد الاستصحاب يدلّ على تقديمها [٥] عليه، فهي [٦] خاصّة بالنسبة إليه،

من الأخبار الظاهرة في كونها في مقام التعبّد بوجود المشكوك فيه أو صحّته في ظرف الشكّ لمكان أظهريّة تلك النصوص في أصليّة القاعدة من التعليل بالأذكريّة في أماريّتها.

[١] أي أصالة الصحّة، وهي قاعدة الفراغ.

[٢] وهو ما رواه بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ؟ قال عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[(١)].

[٣] أي أصالة الصحّة.

[٤] أي بأصالة الصحّة في مورد الاستصحاب؛ إذ ما من مورد لأصالة الصحّة إلّا هو مورد للاستصحاب إلّا مورد توارد الحالتين، وهو فرد نادر ملحق بالعدم.

إن شئت فقل: إنّ الشكّ في مورد القاعدة إمّا في صفة الفعل أو وقوعه، والأصل عدم كلّ منهما، فلو لم تكن القاعدة مقدّمة على الاستصحاب للغى اعتبارها.

[٥] أي على تقديم أصالة الصحّة على الاستصحاب.

[٦] أي أصالة الصحّة خاصّة بالنسبة إلى الاستصحاب؛ إذ كلّ مورد يكون مصداقاً لأصالة الصحّة يكون مصداقاً للاستصحاب أيضاً، ولا عكس، فليس كلّ مورد الاستصحاب مورداً لأصالة الصحّة، كما إذا شكّ في كون المرأة قرشيّة، فإنّه مورد للاستصحاب، ولا يكون مورداً لأصالة الصحّة.

---

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٧.

يخصّص بأدلّتها [١] أدلّته، ولا إشكال في شيء من ذلك [٢]. وإنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل [٣] من وجهين: أحدهما: من جهة تعيين «الفراغ والتجاوز» المعتبر في الحكم بالصحّة [٤]، وأنّه [٥] هل يكتفى به، أو يعتبر الدخول في غيره؟ وأنّ المراد بالغير ما هو [٦]؟

أقول: إنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فإنّ مادة الافتراق من ناحية الاستصحاب قد عرفتها آنفاً، ومادة الافتراق من ناحية أصالة الصحّة فيما إذا كان لشيء حالتان متضادّتان وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما بعد الفراغ عن العمل، كمن كان محدثاً ومتوضّأ قبل الصلاة، وبعد الفراغ منها شكّ في تقدّم الحدث على الوضوء وتأخّره عنه، ففي مثله يحكم بصحّة الصلاة لقاعدة الفراغ، ولا مجال لجريان الاستصحاب؛ إذ لو جرى وقدّم على قاعدة الفراغ لكان جعلها لغواً؛ لجريانه في جميع موارد جريان القاعدة ولا عكس.

[١] أي يخصّص بسبب أدلّة أصالة الصحّة أدلّة الاستصحاب؛ لكون أدلّتها خاصّة بالنسبة إلى أدلّته.

[٢] أي لا إشكال في شيء من ذلك الذي ذكرناه من تقديم أصالة الصحّة على الاستصحاب، سواء قلنا إنّها أمارة، أو أصل تعبّدي.

[٣] أي أصالة الصحّة.

[٤] أي نبحث في تعيين الفراغ والتجاوز الذي يعتبر في الحكم بالصحّة تحقّق الفراغ عن العمل المشكوك والتجاوز عنه بأنّه يتحقّق بمجرّد الفراغ أو التجاوز عن المشكوك فيه أم لا، وسيأتي معنى الفراغ والتجاوز، وبيان الفرق بينهما، وأنّهما هل يرجعان إلى معنى واحد أم لا؟

[٥] أي في تعيين أنّه هل يكتفى في الحكم بصحّة المشكوك بالفراغ عن العمل والتجاوز عنه، أو يعتبر فيه الخروج عن المشكوك فيه، والدخول في غيره.

[٦] هل هو الجزء الركني أو الأعمّ منه، وهل المراد به الغير المترتّب الشرعي،

الثاني: من جهة أنّ الشكّ في وصف الصحّة للشيء [١] ملحق بالشكّ في أصل الشيء [٢] أم لا ؟

وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه

أو يعمّ العقلي والعادي.

والحاصل يقع البحث في الوجه الأوّل من الأُمور الثلاثة:

الأوّل: تحقيق معنى الفراغ والتجاوز وبيان المراد منهما.

الثاني: هل يعتبر في الحكم بالصحّة الدخول في الغير أم يكفي فيه مجرّد الفراغ عن العمل والتجاوز عنه ؟

الثالث: تحقيق المراد من الغير: هل المراد منه الجزء المترتّب الشرعي، سواء كان ركناً أم لا، أو الأعمّ منه ؟ وسيأتي تحقيق كلّ ذلك وبيان المختار.

[١] كما إذا شكّ في صحّة قراءة السورة بأنّه قرأها صحيحة بعد الفراغ عن أصل الإتيان بها أم قرأها باطلة بانتفاء شرط من شرائطها أو جزء من أجزائها بأن احتمل ترك الموالاة والترتيب ـ مثلاً ـ أو ترك جزء من أجزائها.

[٢] كما إذا شكّ في أصل الإتيان بالسورة بعد الدخول في الركوع: هل أنّه أتى بها أم تركها ؟

وملخّص البحث في هذا الوجه هو التحقيق في أنّ قاعدة الفراغ قاعدة مستقلّة في مقابل قاعدة التجاوز، أو أنّها راجعة إلى قاعدة التجاوز.

وإن شئت فقل: إنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز فترجع القاعدتان إلى قاعدة واحدة، أو أنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ غير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز، بل كلّ منهما قاعدة مستقلّة برأسها، وسيأتي تحقيق ذلك وبيان المختار، فانتظر.

القاعدة: ليزول ببركة تلك الأخبار كلّ شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار [١]، فنقول مستعيناً بالله: روى زرارة ـ في الصحيح [٢] ـ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[1] وهاتان الروايتان [٣] ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك، وفي الموثّقة: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»، وهذه الموثّقة ظاهرة [٤] في عدم اعتبار الدخول في الغير. وفي موثّقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت

---

[١] أي في هذا الموضع وفي هذا المبحث. المضمار الموضع الذي تضمر فيه الخيل.

[٢] أي في الخبر الصحيح.

[٣] أمّا رواية زرارة فحيث قال: «إذا خرجت من شيء، ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، حيث فرّع عدم الاعتناء بالشكّ على الخروج من الشيء والدخول في الغير.

وأمّا رواية إسماعيل، فإنّ الحكم بوجوب المضي وعدم الاعتناء بالشكّ فيها يتوقّف على تحقّق التجاوز عن المشكوك والدخول في الغير.

[٤] وجه الظهور هو إطلاق الموثّقة، حيث حكم عليه السلام فيها بوجوب المضي في كلّ مشكوك تجاوز عنه ومضى، سواء دخل في الغير أم لا.

---

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٤.

في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ [١] إذا كنت في شيء لم تجزه»[(١)]، وظاهر صدر هذه الموثّقة كالأوليّين [٢]، وظاهر عجزها [٣] كالثالثة. هذا تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامّة [٤]، وربّما يستفاد العموم [٥] من بعض ما ورد في الموارد

---

[١] أي يعتنى بالشكّ الذي لم يتجاوز فيه عن المشكوك.

[٢] وهما روايتا زرارة وإسماعيل بن جابر، أي ظاهر صدر الموثّقة كظاهر الروايتين الأُوليتين، كما أنّ المستفاد من الروايتين الأُوليتين اعتبار الدخول في غير المشكوك في جريان القاعدة والحكم بصحّة المشكوك، كذلك المستفاد من ظاهر الموثّقة اعتبار الدخول في الغير.

[٣] أي ظاهر ذيل الموثّقة، كالموثّقة التي هي ثالث الروايات في الكتاب، فإنّ أوليها صحيحة زرارة، وثانيتها صحيحة إسماعيل بن جابر، وثالثتها الموثّقة الدالّة على عدم اعتبار الدخول في الغير في الحكم بالصحّة، أي ظاهر آخر الموثّقة كالموثّقة السابقة الدالّة على عدم اعتبار الدخول في الغير، حيث قال: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، والمستفاد من مفهومه أنّ مجرّد التجاوز عن المشكوك يكفي في الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، سواء دخل في الغير أم لا.

[٤] أي غير مختصّة بباب، بل تجري في جميع أبواب المعاملات والعبادات.

[٥] أي الشمول لجميع الأبواب، فإنّ الأخبار الآتية وإن وردت في موارد خاصّة، كالصلاة والطهارة، إلّا أنّه يستفاد منها العموم لجميع الأبواب، والروايات الواردة في موارد خاصّة ثلاثة، لاحظ المتن.

---

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

الخاصّة، مثل: قوله عليه السلام في الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت [١]؛ من قوله عليه السلام [٢]: «وإن كان [٣] بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل [٤]، فلا إعادة»(١)، وقوله عليه السلام: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً [٥] فامضه كما هو»(٢)، وقوله عليه السلام ـ فيمن شكّ في الوضوء بعد ما فرغ ـ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»(٣) [٦]،

وأمّا استفادة العموم من الأُوليين فبتنقيح المناط وإلغاء خصوصيّة المحلّ، وورودهما لبيان إعطاء القاعدة، وأمّا من الثالثة فبتضمّنها لما هو بمنزلة العلّة المنصوصة.

[١] بأن شكّ خارج الوقت أنّه أتى بصلاة ظهره أم لا؟

[٢] والأحسن حذف «من قوله عليه السلام».

[٣] أي إن كان الشكّ في فعل الصلاة بعد خروج الوقت.

[٤] لأنّ خروج وقت الصلاة ودخول الوقت الآخر حائل، أي حاجز، يمنع عن إعادة الصلاة، فإنّ مورد هذه الرواية هي الصلاة، إلّا أنّه يمكن استفادة العموم منها بتنقيح المناط، وإلغاء خصوصيّة المحلّ، وورودها في مقام بيان إعطاء الضابطة الكلّية.

[٥] أي شككت فيه شكّاً فامضه كما هو قد مضى، ومورد هذه الرواية الصلاة والطهور، إلّا أنّه يمكن استفادة العموم منها بالتقريب المتقدّم في الرواية السابقة.

[٦] ومورد هذه الرواية خصوص الوضوء، إلّا أنّه يمكن استفادة العموم منها

---

(١) الوسائل: الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، ح١.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٦.

(٣) المصدر المتقدّم: ح٧.

ولعلّ المتتبّع يعثر[١] على أزيد من ذلك، وحيث أنّ مضمونها[٢] لا يختصّ بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرهما ـ كالحجّ ـ فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها ـ فنقول مستيعناً بالله، فإنّه وليّ التوفيق ـ: إنّ الكلام يقع في مواضع:

الموضع الأوّل: أنّ الشكّ في الشيء ظاهر ـ لغةً وعرفاً ـ في الشكّ في وجوده[٣]، إلّا أنّ تقييد ذلك[٤] في الروايات بالخروج[٥] عنه

من قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّه بمنزلة العلّة المنصوصة يوجب التعميم في الرواية، فإنّ عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء علّل بكونه أذكر حين الوضوء، فيستفاد منه أنّ الكبرى أمر مسلّم بينهم، أي كلّ مَن كان أذكر حين العمل لا يعتني بشكّه، ولا خصوصيّة للوضوء.

[١] أي يطّلع على روايات هي أزيد من الروايات التي نحن ذكرناها.

[٢] أي مضمون الروايات الواردة في موارد خاصّة، والضمير في قوله: «مضامينها» و«بينها» راجع إلى الروايات.

[٣] أي في وجود الشيء إذا قيل شكّ فلان في صلاته، أي في أصل الإتيان بها، ولا يفهم منه الشكّ في صحّتها، فيكون المراد من الشكّ في الشيء كون الشيء مشكوكاً فيه، فيكون لفظ «في» حينئذٍ للتعدية، كالشكّ في قرائة الحمد معناه الشكّ في أصل وجودها وقرائتها، وقد يراد من الشكّ في الشيء الشكّ الواقع في الشيء بعد الفراغ عن وجوده بأن يكون لفظ في الشيء ظرفاً مستقرّاً متعلّقاً بأفعال العموم، فيرجع معناه إلى الشكّ في صحّة الموجود، كالشكّ فى أنّ الحمد المقروّة هل قرأت مع جميع أجزائها وشرائطها أم لا ؟

[٤] أي تقييد الشكّ في الشيء.

[٥] الجار متعلّق بقوله: «تقييد»، أي الشكّ في الشيء في بعض الروايات قيّد

ومضيّه [١] والتجاوز [٢] عنه، ربّما [٣] يصير قرينة على إرادة [٤] كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشكّ فيه في بعض ما يعتبر فيه شرطاً [٥]

بالخروج عنه، كما في رواية زرارة حيث قال عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، حيث قيّد الشكّ بالخروج عنه.

[١] أي تقييد الشكّ بالمضيّ عنه في بعض الروايات، كما في الموثّقة حيث قال عليه السلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

[٢] أي تقييد الشكّ بالتجاوز عنه، كما في رواية إسماعيل بن جابر، حيث قال عليه السلام: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

[٣] أي تقييد الشكّ بالخروج عنه والمضيّ والتجاوز، ربّما يصير قرينة على صرف الشكّ عن ظاهره، بأن يكون المراد من الشكّ الشكّ في صحة الموجود بعد الفراغ عن أصل وجوده؛ إذ لا يصدق الخروج عن الشيء المشكوك فيه، كالركوع ـ مثلاً ـ مع فرض الشكّ في وجوده، وكذا لا يصدق المضيّ والتجاوز عن المشكوك مع فرض الشكّ في وجوده؛ إذ الظاهر من لفظ الخروج والمضيّ والتجاوز هو مضيّ الشيء المشكوك فيه حقيقة، فيكون المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في شيء بعد مضيّ هذا الشيء المشكوك فيه، ولا يصدق المضيّ إلّا بعد الوجود؛ فإنّه من الواضحات أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فيكون الشكّ الذي أمر في الروايات بعدم الاعتناء به بعد المضي والتجاوز عنه والخروج عنه الشكّ في صحّة الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده، فيكون مفاد الروايات قاعدة الفراغ فقط.

[٤] أي على إرادة كون الشكّ في الشيء في بعض شرائطه أو بعض أجزائه.

[٥] كالشكّ في طهارة الصلاة أو في الستر حال الصلاة.

أو شطراً[١]. نعم[٢]، لو أُريد الخروج والتجاوز عن محلّه، أمكن[٣]

---

[١] كالشكّ في الركوع أو القراءة.

[٢] لما بيّن ـ أنّ المراد من الشكّ في الشيء بقرينة تقييده بعنوان الخروج والمضي والتجاوز يكون الشكّ في صحّة الشيء بعد كون أصل وجوده مفروغاً عنه بتقريب: أنّ التجاوز عن الشيء لايصدق مع الشكّ في أصل وجوده، فيكون المراد الشكّ في الصحّة بعد الفرغ عن أصل وجوده ـ استدرك عمّا ذكره أمراً، وهو أنّ الخروج عن الشيء والمضيّ والتجاوز عنه حيث إنّه لا يصدق مع الشكّ فى أصل وجود الشيء، فتكون العناوين المذكورة قرينة على أنّ المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في صحّته بعد المضيّ والتجاوز عن أصل وجوده. هذا كلّه لو كان المراد من الخروج عن الشيء المشكوك والمضيّ والتجاوز عنه الخروج والمضيّ والتجاوز عن نفس العمل المشكوك، ولكن لو كان المراد من الخروج عن الشيء المشكوك هو الخروج عن محلّه فلا محذور في أن يكون المراد من الشكّ في الشيء شكّاً في أصل وجوده، فيكون معنى الروايات: إذا شككت في وجود شيء وخرجت عن محلّ المشكوك فشكّك ليس بشيء، إذن يكون مفاد الروايات هو إثبات قاعدة التجاوز التي موردها الشكّ في أصل الوجود، بخلاف مورد قاعدة الفراغ، فإنّ موردها الشكّ في صحّة الموجود بعد كون أصل وجوده مفروغاً عنه.

[٣] جواب لقوله: «لو أُريد الخروج...»، أي لو أُريد من الخروج عن المشكوك والمضيّ عنه والتجاوز عنه الخروج والمضيّ والتجاوز عن محلّ المشكوك أمكن إرادة الشكّ في أصل وجود المشكوك من الشكّ في الشيء.

إرادة المعنى الظاهر [١] من الشكّ في الشيء. وهذا [٢] هو المتعيّن؛ لأنّ [٣] إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء [٤] والشكّ الواقع في الشيء الموجود [٥]،

---

[١] المعنى الذي يكون الشكّ في الشيء ظاهراً فيه في اللغة والعرف هو الشكّ في أصل وجوده.

[٢] أي المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء، ـ وهو الشكّ في أصل وجود المشكوك ـ هو المتعيّن، فلا بدّ من حمل الخروج والمضيّ والتجاوز عن المشكوك على الخروج والمضيّ والتجاوز عن محلّ المشكوك، وحمل الشكّ في الشيء على الشكّ في أصل وجوده. وعليه تكون الروايات ظاهرة في إثبات قاعدة التجاوز.

[٣] أي إنّما قلنا بأنّ المتعيّن هو حمل الشكّ في الشيء في الروايات على الشكّ في أصل وجود الشيء كي تكون الروايات دليلاً على قاعدة التجاوز؛ لأنّ إرادة كلا المعنيين من الشكّ في الشيء، أي الشكّ في صحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده كي ينطبق على قاعدة الفراغ، والشكّ في أصل وجوده كي ينطبق على قاعدة التجاوز، غير صحيح؛ لعدم وجود جامع بين الشكّ في أصل الوجود والشكّ في صحّة الموجود، واستعمال اللفظ في كلّ منهما استعمال اللفظ في أكثر من معنىً، وهو على تقدير عدم استحالته خلاف الظاهر، وإرادة خصوص الشكّ في صحّة الموجود مخالف لمورد الأخبار الكثيرة، كخبر إسماعيل بن جابر وغيره، فإنّ مورده الشكّ في أصل الوجود، فيتعيّن أن يكون المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في أصل الوجود.

[٤] كي ينطبق على قاعدة التجاوز.

[٥] أي الشكّ في صحّة الموجود كي ينطبق على قاعدة الفراغ.

في استعمال واحد، غير [١] صحيح، وكذا [٢] إرادة خصوص الثاني؛ لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل [٣]، لكن يبعد ذلك [٤] في ظاهر موثّقة محمّد بن مسلم، من جهة قوله: «فامضه كما هو» [٥]، بل لا يصحّ ذلك [٦] في موثّقة ابن أبي يعفور [٧]، كما لا يخفى. لكنّ الإنصاف إمكان

---

[١] خبر لقوله: «لأنّ إرادة الأعمّ...»، وجه عدم الصحّة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد بعد عدم وجود جامع بين المعنيين.

[٢] أي كذا لا يصحّ إرادة خصوص المعنى الثاني من الشكّ في الشيء وهو الشكّ في صحّة الموجود.

[٣] وهو الشكّ في أصل الوجود، فمع كون مورد الأخبار الشكّ في أصل الوجود كيف يحمل الشكّ في الشيء على الشكّ في صحّة الموجود.

[٤] أي يبعد تعيّن المعنى الأوّل، وهو أن يكون المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في أصل وجوده.

[٥] فإنّ معناه ابن العمل المشكوك على ما هو عليه في الواقع من كونه جامعاً للأجزاء والشرائط، فإنّ وجوب البناء على وقوع الفعل على ما هو عليه في الواقع من الاشتمال على أجزائه وشرائطه ظاهر في اختصاص الحكم بصورة الشكّ في صحّة الفعل بعد إحراز وقوعه، ولا يكون ناظراً إلى صورة الشكّ في نفس الوقوع والوجود.

[٦] أي لا يصحّ إرادة الشكّ في أصل الوجود.

[٧] حيث قال عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، فإنّها صريحة في اعتبار كون الشكّ في بعض ما يعتبر في الوضوء شطراً أو شرطاً، فتكون صريحة في الشكّ في الصحّة.

تطبيق موثّقة محمّد بن مسلم على ما في الروايات [١]، وأمّا هذه الموثّقة [٢] فسيأتي توجيهها على وجه لا تعارض الروايات [٣] إن شاء الله.

الموضع الثاني [٤]:

---

[١] بأن يكون المراد منها ما يكون منطبقاً على قاعدة التجاوز، أي يكون المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في وجوده بأن يراد بقوله: «امضه كما هو» البناء على وقوع المشكوك في الخارج، لا البناء على كونه واقعاً مع جميع شرائطه وأجزائه كي ينطبق على قاعدة الفراغ.

[٢] أي موثّقة ابن أبي يعفور.

[٣] الدالّة على أنّ المراد من الشكّ هو الشكّ في أصل وجوده.

وملخّص ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره في الموضع الأوّل: هو أنّه ذكر في صدر كلامه أنّ الظاهر من الشكّ في الشيء هو الشكّ في أصل وجوده، فتكون الروايات دالّة على قاعدة التجاوز، ثمّ قال: إنّ ما ذكرناه إنّما هو ظاهر الشكّ في الشيء في حدّ نفسه، وأمّا بلحاظ تقييده بالمضي والتجاوز والخروج عن الشيء يكون الشكّ في الشيء ظاهراً في الشكّ في صحّته بعد كون أصل وجوده مفروغاً عنه، فتكون الروايات ظاهرة في قاعدة الفراغ.

ثمّ قال: إنّ المتعين هو كونها ظاهرة في قاعدة التجاوز بأن كان المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في أصل وجوده، وما يكون بظاهره مخالفاً لما ذكرناه بأن كان ظاهراً في قاعدة الفراغ قابل للتوجيه.

[٤] لمّا كانت أخبار الباب دالّة على عدم الاعتناء بالشكّ فيما إذا شكّ في شيء وخرج من محلّ الفعل المشكوك أراد أن يبيّن أنّ المراد من محلّ الفعل المشكوك ماذا؟ ففي قولهم يعتنى بالشكّ في المحلّ، ولا يعتنى بالشكّ إذا كان خارج المحلّ هل يكون مرادهم من المحلّ المشكوك هو المحلّ الشرعي

أنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده [١] هو [٢] الموضع الذي لو أتى به [٣] فيه لم يلزم منه [٤] اختلال في الترتيب المقرّر [٥].

وبعبارة أُخرى: محلّ الشيء هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره [٦] ولو [٧] كان نفس المكلّف؛ من [٨]

أو الأعمّ منه؟

[١] كالسورة المشكوك في وجودها إذا دخل في الركوع، فإنّهم يقولون: إنّ الداخل في الركوع جاوز محلّ السورة التي هي مشكوك وجودها، والمراد من محلّ السورة هو الموضع الذي لو أتى بها فيه لم يلزم اختلاف في الترتيب المقرّر في الصلاة.

[٢] خبر لقوله: «إنّ المراد».

[٣] أي لو أتى بالفعل المشكوك في المحلّ المذكور، كما إذا شكّ في الإتيان بالسورة قبل دخوله في الركوع، فإنّه لو أتى بالسورة قبل الركوع لم يلزم اختلال في ترتيب الصلاة على تقدير عدم إتيانها واقعاً.

[٤] أي لم يلزم من الإتيان بالفعل المشكوك فيه.

[٥] أي المقرّر شرعاً في الفعل المشكوك في وجوده ـ كالسورة ـ فإنّ الترتيب المقرّر فيها أن يأتي بها بعد الحمد وقبل الركوع.

[٦] وهو العرف، وسيأتي أمثلة كلّ واحد منها.

[٧] كلمة «لو» وصليّة، أي ولو كان المقرّر لمحلّ الشيء نفس المكلّف الشاكّ.

[٨] أي إنّما يقرّر المكلّف محلاً للفعل المشكوك فيه من جهة عادته، أي كانت عادته أن يأتي بالفعل المشكوك في محلّ خاصّ فصار هذا المحلّ محلاً عادياً للفعل المشكوك فيه، كما إذا شكّ في السلام بعد دخوله في التعقيب، وكان من عادته أن يعقب السلام بالتعقيبات، فهذا المحلّ أي قبل الاشتغال

جهة اعتياده [١] بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ. فمحلّ تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم [٢] الشارع، ومحلّ كلمة «أكبر» قبل تخلّل الفصل الطويل بينه [٣] وبين لفظ الجلالة بحكم [٤] الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحلّ الراء من «أكبر» قبل [٥] أدنى

بالتعقيبات محلّ عادي للسلام.

[١] أي من جهة اعتياد المكلّف.

[٢] أي قبل الشروع في الاستعاذة محلّ لتكبيرة الإحرام بحكم الشارع، فإنّ الشارع حكم بكون المحلّ المذكور محلاً للتكبيرة.

[٣] أي بين أكبر.

[٤] الحاكم بهذه الطريقة التي هي مأنوسة في الأذهان هو العرف، فإنّه يحكم بأنّ محلّ أكبر بعد لفظ الجلالة قبل تخلّل فصل طويل بينهما.

إن شئت فقل: إنّ محلّ أكبر ليس مجرّد وقوعه بعد لفظ الجلالة، بل وقوعه بعده بشرط أن يأتي أكبر قبل تخلّل الفصل الطويل بينهما، ولو تلفّظ بلفظ أكبر بعد ساعة من التلفّظ بلفظ الجلالة، لم يذكر لفظ أكبر في محلّه العرفي، ولا يرى العرف هذا المحلّ محلاً لأكبر؛ لأنّ محلّه كان عند العرف بعد لفظ الجلالة، وقبل تخلّل الفصل الطويل بين الجلالة وبين أكبر.

[٥] أي يكون محلّ الراء قبل أدنى فصل؛ إذ لو فصل بين الراء وبين الباء بأدنى فصل يكون التلفّظ بالراء ابتداء بالساكن، فحيث أنّه لا يمكن فيكون محلّ الراء قبل فصل بينه وبين الباء.

إن شئت فقل: لمّا كان الراء من أكبر ساكنة لم يجز تحريكها ووصلها، فمحلّها بعد الباء بلا فصل يوجب الابتداء بالساكن، والحاكم بهذا المحلّ هو العقل بعد ملاحظة عدم جواز تحريك الراء، وتعذّر الابتداء بالساكن، فيحكم

فصل [١] يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل [٢]، ومحلّ غسل الجانب الأيسر [٣]

بأنّ محلّها بعد الفراغ من الباء بلا فصل.

ذكر الآشتياني أنّ الراء في أكبر ليس من راء ساكن، فلعلّه سهو من قلمه الشريف، فالمتعيّن المثال له بالكاف، فإنّ محلّها بعد الفراغ من الهمزة المتحرّكة بلافصل؛ إذ لو حصل فصل بينهما يوجب الابتداء بالساكن بالكاف.

وأورد عليه رحمت الله: بأنّ الراء في تكبيرة الإحرام ساكنة لم يجز تحريكها ووصلها وإن كانت في غير هذا الموضوع يجوز تحريكها ووصلها، فمراد الشيخ من سكون الراء هو الراء في تكبيرة الإحرام.

والحاصل: أنّه لا بدّ في تحقّق الكلمة من تعاقب الحروف من دون أدنى فصل بينها، بأن يقع كلّ منها في محلّه العرفي، كما في الحروف المتحرّكة، أو في محلّه العقلي كما في الحروف الساكنة.

[١] ولا يخفى أنّ تقييده بأدنى فصل ليس معناه أنّ الفصل الطويل لا يضرّه، بل مع الفصل الطويل لا تتحقّق كلمة كي يبحث عن محلّ حروفها.

[٢] يعني أنّ الابتداء بالساكن لمّا كان محالاً عقلاً، فلازم هذا الحكم العقلي أن يكون محلّ الراء من كلمة «أكبر» قبل الفصل اليسير.

[٣] توضيحه: أنّ أعضاء الغسل ليس لها محلّ شرعي، لا فيها ولا بينها لعدم اعتبار الترتيب فيها بمعنى يجوز غسل الجانب الأيمن كلّه، ثمّ غسل الجانب الأيسر، كذا يجوز غسل بعض الجانب الأيسر ثمّ غسل بعض الجانب الأيمن، ثمّ إتمام غسل باقي الجانب الأيمن ثمّ إتمام غسل باقي الجانب الأيسر، إلّا أنّ العادة المتعارفة بين النّاس هي الابتداء بغسل الجانب الأيمن أوّلاً ثمّ غسل الجانب الأيسر قبل تخلّل الفصل الطويل المخلّ بالعادة،

أو بعضه [١] في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة قبل تخلّل فصل يخلّ بما اعتاده من الموالاة. هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إلّا الأخير [٢]، فإنّه ربّما يتخيّل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره [٣]. مع أنّ فتح هذا الباب [٤] بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات [٥] كثيرة. فمن اعتاد الصلاة في

فلو شكّ بعد الفصل المخلّ بالموالاة المعتبرة عرفاً في باب الغسل، فهو شكّ بعد المحلّ؛ إذ محلّ غسل الجانب الأيسر -مثلاً- إنّما هو قبل تخلّل فصل طويل مخلّ بالموالاة المعتبرة عرفاً بينه وبين غسل الأيمن.

وإليك مثال آخر، وهو اعتياد الاستبراء قبل الاستنجاء، فإذا دخل في الاستنجاء وكان من عادته الاستبراء قبله ثمّ شكّ في أنّه استبرء أم لا، فهو شكّ في الاستبراء بعد المحلّ.

[١] أي حكم غسل بعض الجانب الأيسر، كحكم تمامه، فكما لا يعتبر الترتيب بين الأجزاء كذلك لا يعتبر الترتيب في الأجزاء، فله أن يغسل الأسفل قبل الأعلى كما أنّه يجوز غسل الجانب الأيسر ثمّ الأيمن.

[٢] وهو المحلّ العادي.

[٣] أي إلى غير المحلّ العادي، فلا تشمل أخبار الباب الشكّ بعد الخروج عن المحلّ العادي، بل هي منصرفة إلى الخروج والتجاوز عن المحلّ الشرعي والعقلي والعرفي.

[٤] أي باب عدم الاعتناء بالشكّ في المحلّ العادي، بأن يقال: انّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده يشمل المحلّ الاعتيادي أيضاً.

[٥] وأورد عليه الآشتياني بأنّه إن أُريد به إطلاقات أوامر الأفعال: ففيه: أنّ الأوامر المتعلّقة بالأفعال لا تقتضي إلّا وجوب إيجادها في الخارج، أمّا وجوب امتثالها عند الشكّ فيها فهو حكم عقلي.

أوّل وقتها [١] أو مع الجماعة [٢]، فشكّ في فعلها [٣] بعد ذلك، فلا [٤] يجب عليه الفعل. وكذا [٥] من اعتاد فعل شيء [٦] بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه [٧] وشكّ في فعل الصلاة. وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به [٨]،

وإن أُريد به إطلاقات أوامر وجوب الإطاعة ففيه: أنّ التمسّك بها عند الشكّ في الامتثال ممّا لا معنى له؛ لأنّه من قبيل التمسّك بالعمومات والاطلاقات مع الشكّ في الموضوع.

[١] أي أوّل وقت الصلاة بأن كانت عادته أن يصلّي أوّل وقتها.

[٢] أي من اعتاد الصلاة مع الجماعة بأن كانت عادته الإتيان بصلاته جماعة.

[٣] أي شكّ في فعل الصلاة بعد انقضاء أوّل الوقت أو بعد إتمام صلاة الجماعة بأنّه هل صلّى أم لا؟

[٤] جواب لقوله: «فمن اعتاد»، أي لا يجب على مَن اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة إعادة صلاته؛ إذا شكّ في الإتيان بصلاته بعد انقضاء أوّل وقتها أو بعد إتمام صلاة الجماعة؛ لأنّه خرج عن محلّها العادي بناءً على كفاية الخروج عن المحلّ العادي، فتشمله أخبار الباب، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

[٥] أي لا يجب فعل الصلاة وإعادتها على مَن اعتاد...

[٦] كمن اعتاد الاشتغال بتسبيحات الزهراء سلام الله عليها.

[٧] أي رأى نفسه في فعل شيء كالتسبيحات وشكّ في إتيانه بالصلاة فعلى القول بشمول محلّ الفعل المشكوك في وجوده للمحلّ العادي، فهذا الشخص خرج من المحلّ العادي للصلاة، فلا يجب عليه إعادة الصلاة بحكم الأخبار الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الخروج عن محلّه.

[٨] بأن كانت عادته التوضّؤ فوراً بعد صدور الحدث منه، فالمحلّ العادي

أو قبل دخول الوقت للتهيّوء [١]، فشكّ بعد ذلك [٢] في الوضوء. إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها [٣]. نعم ذكر [٤] جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة [٥] إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلّامة[١] وولده[٢]،

للوضوء هو بعد الحدث، وقبل فصل يعتدّ به ثمّ شكّ في التوضّوء بعد تخلّل فصل طويل بين الحدث وبين شكّه في التوضّؤ يجب عليه الحكم بأنّه متوضّئ بقاعدة التجاوز.

[١] أي من اعتاد الوضوء قبل دخول الوقت للتهيّؤ للصلاة، ثمّ شكّ في إتيانه بالوضوء بعد دخول الوقت بناءً على كفاية الخروج عن المحلّ العادي في جريان قاعدة التجاوز تجري القاعدة هنا ولا يجب عليه إعادة الوضوء؛ لأنّه خرج من المحلّ العادي للوضوء حين الشكّ فيه.

[٢] أي بعد فصل يعتدّ به أو بعد دخول الوقت.

[٣] أي بالفروع. ملخّص الكلام: أنّه بناءً على اعتبار المحلّ مطلقاً ولو بحكم العادة وكفاية الخروج من المحلّ العادي في جريان قاعدة التجاوز يلزم فروع لا يلتزم بها فقيه، فيستكشف من ذلك أنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو غير المحلّ العادي من المحلّ الشرعي والعقلي والعرفي.

[٤] لما بيّن أنّ اعتبار المحلّ الاعتيادي مستلزم للفروع التي يبعد التزام الفقيه بها استدرك عنه وقال: إنّ ظاهر جماعة الالتزام باعتبار المحلّ الاعتيادي في معتاد الموالاة في الغسل.

[٥] كما إذا شكّ الشخص ـ الذي كانت عادته مراعاة الموالاة في غسل الجنابة ـ

---

(١) التذكرة ١: ٢١٢.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٤٢.

والشهيدين[١] والمحقّق الثاني[٢] وغيرهم[٣] قدّس الله أسرارهم، واستدلّ فخر الدين على مختاره [١] في المسألة ـ بعد صحيحة زرارة المتقدّمة [٢] ـ: بأنّ [٣] خرق العادة على خلاف الأصل.

ولكن لا يحضرني كلام منهم في غير هذا المقام [٤]،

وقت الظهر أنّ الغسل الذي فعله سابقاً كان تامّاً من حيث الأجزاء مع اعتياده عدم الفصل بين أجزائه، كما هو المتعارف بنى على وقوعه تامّاً؛ لأنّه خرج عن المحلّ العادي للجزء الأخير من الغسل.

[١] وهو الحكم بتماميّة الغسل الذي فعله سابقاً.

[٢] وهي قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، بتقريب المستفاد منها عدم الاعتناء بالشكّ بمجرّد الخروج عن محلّ الفعل المشكوك في وجوده، سواء كان المحلّ شرعيّاً أو عرفيّاً أو عقليّاً أو عاديّاً. والحاصل: أنّ مقتضى إطلاق الصحيحة وعدم تقييد الخروج بالمحل الشرعي ونظائره هو كفاية الخروج عن المحلّ الاعتيادي أيضاً في الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ.

[٣] متعلّق بقوله: «استدل...» وملخّص استدلاله هو: أنّه إذا استقرّت العادة على الموالاة في غسل الجنابة فمقتضى الأصل العقلائي استمرارها، والعمل على طبقها، أي الإتيان بما كانت العادة مستقرّة على إتيانه، وخرق العادة، وترك ما استقرّت العادة عليه خلاف الأصل العقلائي والعادي.

[٤] أي لم يظهر منهم الالتزام بالمحلّ الاعتيادي في أمثال الفرع.

---

(١) حكى عن بعض فوائد الشهيد.

(٢) جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

(٣) الجواهر ٢: ٣٦٤.

فلا بدّ من التتبّع [١] والتأمّل [٢]. والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشكّ [٣] وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدّم: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» أنّ هذه القاعدة [٤] من باب تقديم الظاهر [٥] على الأصل، فهو [٦] دائر مدار الظهور النوعي، ولو [٧] كان من العادة. لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل [٨]، فتأمّل [٩].

---

[١] في كلماتهم حتّى يعلم أنّهم التزموا بما ذكروا في مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة في أمثال هذه المسألة أيضاً أم لا.

[٢] في وجه افتائهم في المسألة المذكورة.

[٣] والحكم بإعادة الفعل المشكوك فيما إذا تجاوز المحلّ الاعتيادي للفعل المشكوك في وجوده حذراً من تأسيس فروع لم يلتزم بها أحد.

[٤] وهي قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الخروج من المحلّ.

[٥] حيث أنّ الظاهر من مريد الإتيان بالمركّب إتيانه مع جميع أجزائه وشرائطه، وهذا الظاهر ممّا بنى على الأخذ به العقلاء، والشارع أيضاً أمضاه، فهو مقدّم على أصالة عدم الإتيان بالمشكوك.

[٦] أي تقديم الظاهر من باب أنّه يفيد الظهور النوعي، فكلّ ظاهر يفيد الظهور النوعي فهو مقدّم على الأصل، ولو كان الظهور النوعي حاصلاً من العادة، وليس تقديمه على الأصل من باب التعبّد كي يقال لا وجه للتعدّي بالظهور الحاصل من العادة.

[٧] كلمة «لو» وصليّة.

[٨] لأنّ العمل بعموم الرواية والحكم بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الخروج عن المحلّ الاعتيادي مستلزم لتأسيس فروع لم يلتزم بها أحد.

[٩] لعلّه إشارة إلى أنّ رفع اليد من ظهور الرواية بمجرّد الاستبعاد أيضاً أمر مشكل.

والأحوط ما ذكرناه [١].

الموضع الثالث [٢]: أنّ الدخول في غير المشكوك إن كان محقّقاً للتجاوز [٣] عن المحلّ، فلا إشكال في اعتباره [٤]،

---

[١] وهو الالتفات إلى الشكّ وعدم إجراء قاعدة التجاوز فيما إذا خرج عن المحلّ الاعتيادي للفعل المشكوك.

[٢] والمقصود من ذكر هذا الموضع بيان أنّ الدخول في الغير هل يعتبر في جريان قاعدة التجاوز أم لا، وبيان الجمع بين الأخبار المتعارضة في المقام.

[٣] بأن كان تحقّق التجاوز عن المشكوك مستنداً إلى الدخول بالغير، كما إذا شكّ في تكبيرة الإحرام بعد الدخول في الاستعاذة للقراءة من دون فصل طويل بحيث لو لم يشرع فيها كان محلّ التكبير باقياً، فالدخول في الاستعاذة محقّق لصدق التجاوز بحيث لولاه لم يصدق عليه التجاوز عن محلّ المشكوك، بل يكون محلّه باقياً، كما عرفت.

[٤] أي اعتبار الدخول في الغير؛ لأنّه مجمع الأخبار المتعارضة. وتوضيحه: أنّ النسبة بين ما دلّ على اعتبار التجاوز من الأخبار وما دلّ على اعتبار الدخول في الغير عموم وخصوص من وجه، فإنّ التجاوز قد يتحقّق بدون الدخول في الغير، كما إذا فرض حرف آخر الكلمة ساكناً شكّ في وجوده بعد فصل طويل، وقد يتحقّق الدخول بالغير بلا صدق التجاوز عن المشكوك، كما إذا لم يكن الغير مترتّباً على المشكوك، كما إذا دخل في التعقيب ثمّ شكّ في الجزء الأخير من الصلاة من دون فصل طويل بينهما، فإنّه لم يتجاوز عن محلّ المشكوك، مع أنّه دخل في الغير، وقد يتصادقان وهو غالب موارد التجاوز؛ فإنّه يتحقّق غالباً بالدخول في الغير. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الدخول في الغير فيما إذا كان محقّقاً للتجاوز لا إشكال في اعتباره؛ لأنّه مجمع بين

وإلّا [١] فظاهر الصحيحتين الأُوليتين [٢] اعتباره [٣]،

الأخبار المتعارضة؛ إذ الأخبار الظاهرة في كفاية التجاوز عن المحلّ وعدم اعتبار الدخول في الغير تدلّ على اعتبار الدخول، لا من حيث أنّ الدخول في غير المشكوك معتبر، بل من حيث أنّ التجاوز عن محلّ المشكوك معتبر، وهو لا يتحقّق إلّا مع الدخول في الغير، فالأخبار الدالّة على اعتبار التجاوز تدلّ على اعتبار الدخول في الغير فيما إذا توقّف التجاوز عليه بالالتزام.

وأمّا الأخبار الدالّة على اعتبار الدخول في الغير مضافاً إلى اعتبار التجاوز فهي أيضاً تدلّ على اعتبار الدخول في الغير، وبالنتيجة أنّه لا معنى للبحث عن اعتبار الدخول في الغير فيما توقّف صدق التجاوز عليه، فإنّ الأخبار المتعارضة متّفقة في اعتباره، وإنّما الكلام فيما إذا لم يتوقّف تحقّق التجاوز على الدخول في الغير بأن تحقّق التجاوز قبل الدخول في الغير، كما إذا فرض حرف آخر الكلمة ساكناً شكّ في وجوده بعد أدنى فصل، فيقع التعارض بين الأخبار الظاهرة في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز وبين الأخبار الظاهرة في كفاية صدق التجاوز، وإن لم يدخل في الغير فلا بدّ من العلاج بينهما.

[١] أي وإن لم يكن الخروج عن المحلّ محقّقاً للتجاوز، بل تحقّق التجاوز عنه قبل الدخول في الغير.

[٢] وهي صحيحة زرارة حيث قال: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره»، وصحيحة إسماعيل بن جابر، حيث قال: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وهاتان الصحيحتان كما ترى ظاهرتان في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز وعدم الاعتناء بالشكّ.

[٣] أي اعتبار الدخول في الغير.

وظاهر إطلاق [١] موثّقة محمّد بن مسلم عدم اعتباره. ويمكن [٢] حمل

---

[١] وهو قوله عليه السلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو...»، بتقريب: أنّه عليه السلام حكم بعدم الاعتناء بالشكّ بعد المضيّ والتجاوز عن المشكوك، سواء دخل في الغير أم لا، فيقع التعارض بين الموثّقة والصحيحتين المتقدّمتين.

[٢] لما بيّن وقوع التعارض -بين الأخبار الدالّة بظاهرها على كفاية التجاوز عن المحلّ في جريان قاعدة التجاوز، والأخبار الدالّة على اعتبار الدخول في الغير في جريانها- أراد أن يجمع بينهما، والجمع بينهما يمكن بأحد الوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «ويمكن حمل التقييد...».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ويحتمل ورود المطلق...». وملخّص الوجه الأوّل هو: أنّه يمكن حمل الصحيحتين الدالّتين على اعتبار الدخول في الغير على كونهما واردتين مورد الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم**﴾[1]، فليس لها مفهوم حتّى يعارض الإطلاق في الطائفة الأُولى، بل يصير الصحيحتان من قبيل المطلق والمقيّد المثبتين اللذين لا يحمل المطلق فيهما على المقيّد؛ لعدم ثبوت التنافي بينهما كي يحتاج إلى الحمل؛ لأن تحقّق التنافي بينهما مبني على أن يكون التقييد بالدخول في الغير في الصحيحين له مفهوم يدلّ على أنّ كلّ ما لم يدخل في الغير لم يتحقّق معنى للتجاوز، والأخبار الدالّة على كفاية التجاوز وإن لم يدخل في الغير تدلّ على عدم اعتبار الدخول في الغير، فإنّ التجاوز يتحقّق بدون الدخول في الغير، فيحصل التنافي بين الأخبار المطلقة والأخبار المقيّدة. وأمّا إذا لم يكن للأخبار المقيّدة مفهوم بأن لا تدلّ على أنّ كلّ ما لم يدخل في الغير لم يتحقّق التجاوز، بل كان التقييد بالدخول في الغير من باب أنّ غالب

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣

التقييد في الصحيحين [١] على الغالب [٢]، خصوصاً في أفعال الصلاة؛ فإنّ الخروج من أفعال الصلاة يتحقّق غالباً بالدخول في الغير [٣]، وحينئذٍ [٤] فيلغو القيد. ويحتمل [٥] ورود المطلق على الغالب،

الموارد يتحقّق التجاوز فيها بالدخول في الغير، وإلّا فالمناط هو صدق التجاوز، فلا يحصل التنافي بينهما.

[١] هما صحيحة زرارة وصحيحة جابر بن إسماعيل المتقدّمتان الدالّتان على اعتبار الدخول في الغير.

[٢] بأن يقال: إنّ التقييد بالغير إنّما هو لأجل أنّ التجاوز يتحقّق غالباً بالدخول في الغير.

[٣] إذ الصلاة مركّبة من أجزاء قد جعل الشارع لكلّ منها محلّاً شرعيّاً لا يصدق التجاوز عنه إلّا بالدخول في الجزء الآخر المترتّب عليه، والخروج من فعل من أفعال الصلاة بدون حاجة إلى الدخول في الغير ينحصر بما إذا حصل الفصل المخلّ بالموالاة، ثمّ حصل الشكّ، وهو نادر جدّاً.

[٤] أي حينما حمل القيد على الغالب فيلغو القيد، أي لا يتحقّق له مفهوم كي ينافي الأخبار المطلقة.

[٥] إلى هنا تمّ الكلام في الوجه الأوّل من الجمع بين الطائفتين، ومن هنا شرع في الوجه الثاني منه. **وملخّصه:** أن يحمل إطلاق موثّقة ابن مسلم على الغالب، بأن يقال: حيث كان التجاوز عن الحمل غالباً يتحقّق بسبب الدخول في الغير لم يذكر عليه السلام هذا القيد، وأطلق الكلام حيث قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»، والإطلاق الوارد مورد الغالب في معنى التقييد.

إن شئت فقل: مع وجود الغلبة لا ينعقد الإطلاق كي يحصل التنافي بينه وبين التقييد، ولا أقول: إنّ الأخبار المطلقة تحمل على الأخبار المقيّدة

فلا يحكم بالإطلاق [١].

ويؤيّد الأوّل [٢] ظاهر التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» [٣]، وقوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء

كما أفاده الآشتياني؛ إذ لا وجه لهذا الحمل بعد كون النسبة بينهما عموماً من وجه، بل أقول: لا ينعقد الإطلاق مع وجود هذه الغلبة، فالمراد من الأخبار المطلقة من الأوّل هو المقيّد -أي اعتبار الدخول في الغير- وإنّما لم يذكر القيد المذكور؛ لعدم الحاجة إليه بعد حصول التجاوز بالدخول في الغير غالباً، فكأنّه ترك القيد لوضوحه، لا لعدم إرادته كي يكون الكلام مطلقاً، فنتيجة هذا الوجه من الجمع هو عدم كفاية التجاوز عن المحلّ ما لم يدخل في الغير في جريان القاعدة.

[١] لأجل وجود الغلبة، فكأنّها قرينة متّصلة مانعة عن تحقّق الإطلاق.

والفرق بين الوجهين من الجمع هو أنّ نتيجة الجمع الأوّل هو ترجيح الأخبار المطلقة على المقيّدة، والحكم بعدم اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز، ونتيجة الجمع الثاني هو ترجيح الأخبار المقيّدة على المطلقة، والحكم بعدم كفاية مجرّد التجاوز ما لم يدخل في الغير في جريان القاعدة.

[٢] أي الوجه الأوّل من الجمع، وهو حمل التقييد على الغالب، وعدم اعتبار الدخول في الغير.

[٣] إنّ المستفاد من هذه الجملة أنّ العلّة في عدم الاعتناء بالشكّ هو كونه حين العمل أذكر منه حين الشكّ، وهو إمضاء لطريقة العقلاء، لا تأسيس لحكم شرعي، أي أنّ العاقل المريد للفعل لا يخرج عن محلّه غالباً إلّا بعد الإتيان به على وجهه.

لم تجزه»[١]؛ بناءً على ما سيجيئ[٢] من التقريب، وقوله عليه السلام: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك الخبر»[٣]، لكن الذي يبعّده[٤] أنّ الظاهر من الغير[٥] في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد، وإن شكّ في السجود بعد ما قام، فليمض»[٦]؛ بملاحظة مقام

---

[١] فإنّ الظاهر منه بمقتضى كونه في مقام الحصر كون المناط في الاعتناء بالشكّ مجرّد عدم التجاوز، وهو آبٍ عن التقييد بالدخول في الغير، وهو بمفهوم الحصر يدلّ على أنّ المناط في عدم الاعتناء بالشكّ منحصر بالتجاوز عن محلّ المشكوك، سواء دخل في الغير أم لا ؟

[٢] في الموضع الرابع. وملخّص التقريب الآتي هو: أنّ الوضوء اعتبر شرعاً أمراً بسيطاً لا يعقل فيه التجاوز إلّا بالفراغ، وأمّا بناءً على التقريب الآخر فلا يكون التأييد تامّاً.

[٣] وجه التأييد هو أنّ الظاهر منه أنّه وارد لبيان إعطاء الضابطة، فهو آبٍ عن التقييد بالدخول في الغير، فهذه الوجوه الثلاثة مقرّبة للجمع الأوّل، كما أنّها مبعدة للجمع الثاني.

[٤] أي يبعّد الجمع الأوّل، ويقرّب الجمع الثاني، وهو حمل المطلق على المقيّد، واعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز.

[٥] كالسجدة بعد الركوع، والقيام بعد السجدة.

[٦] أي الظاهر من الغير بملاحظة أنّ الصحيحة في مقام التحديد. **توضيحه:** أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ صدرها تمهيد وتوطئة، أي مقدّمة لبيان الكبرى الكلّية المستفادة من ذيلها، وحيث أنّه اعتبر الدخول في الغير في مقام بيان المقدّمة للكبرى الكلّية، فلا يجوز حمله على الغالب؛ ضرورة أنّه لو لم يكن الدخول في الغير معتبراً في قاعدة التجاوز، بل كان نفس التجاوز عن المحلّ

التحديد [١] ، ومقام [٢] التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله عليه السلام بعد ذلك [٣]:

كافياً لقبح في مقام التوطئة للقاعدة تحديد عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بالدخول في السجود ، والشكّ في السجود بالدخول في القيام ، بل كان المناسب أن يحدّد عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بالتجاوز عنه ، وكذا يحدّد عدم الاعتناء بالشكّ في السجود بالتجاوز عنه .

وبعبارة أُخرى : أنّ المذكور في صدر الصحيحة هو عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بعد الدخول في السجود ، وعدم الاعتناء بالشكّ في السجدة بعد الدخول في القيام ، وبعد ذلك ذكر في ذيل الصحيحة كبرى كلّية ، وهي أنّ كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض ، ومن الواضح أنّ المذكور في الصدر تمهيد وتوطئة للكبرى المذكورة في الذيل ، فهو عليه السلام في مقام تمهيد القاعدة اعتبر الدخول في الغير ، فلا يجوز حمله على الغالب ؛ إذ ينافي ذلك كون المتكلّم في مقام تمهيد القاعدة الكلّية ، فإنّ حمله على الغالب معناه أنّ المتكلّم في مقام ذكر القيد المذكور لم يكن في مقام تمهيد القاعدة ، وهو خلاف الظاهر المستفاد من صدر الصحيحة .

[١] أي حيث أنّ صدر الصحيحة في مقام بيان أنّ الشارع في مقام التحديد وبيان القاعدة الكلّية التي ذكرها في ذيل الصحيحة .

[٢] أي بملاحظة أنّ صدر الصحيحة في مقام تحديد القاعدة الكلّية . إنّما خصّ المصنّف صحيحة إسماعيل بكونها في مقام التحديد دون صحيحة زرارة ؛ إذ المفروض عدم سبق سؤال في صحيحة إسماعيل ، بخلاف صحيحة زرارة ، فإنّ جواب الإمام عليه السلام فيها مسبوق بالسؤال ، ولذا لا يستفاد منها كون الإمام عليه السلام في مقام التحديد وإعطاء الضابطة ، ولذا ترك المصنّف الاستدلال بالثانية ، أي بصحيحة زرارة .

[٣] أي بعد ما ذكر في صدر الصحيحة من التوطئة .

«كلّ شيء شكّ فيه...الخ» كون [١] السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه [٢]، وأنّه [٣] لا غير أقرب من الأوّل بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود؛ إذ [٤] لو كان الهوي للسجود كافياً عند الشكّ

---

[١] خبر لقوله: «إنّ الظاهر...»، أي الظاهر من الغير ـ بقرينة كون الصحيحة في مقام التمهيد والتحديد ـ كون السجود، فيما إذا شكّ في الركوع بعد ما سجد، والقيام فيما إذا شكّ في السجود بعد ما قام، حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة التجاوز، فالتقييد بالدخول في السجود عند الشكّ في الركوع وبالدخول في القيام عند الشكّ في السجود، لا يكون من باب أنّ الغالب أنّ الشكّ في الركوع يكون حال السجود، والشكّ في السجود يكون حال القيام، فإنّ كون صدر الرواية في مقام تمهيد الكبرى الكلّيّة وتحديدها يأبى عن حمله على التقييد، كما عرفت، بل التقييد بهما لبيان أنّ الغير الذي لا بدّ من الدخول فيه في عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع هو السجود ولا اعتبار بالهويّ، والغير الذي لا بدّ من الدخول فيه في عدم الاعتناء بالشكّ في السجود هو القيام، ولا اعتبار بالنهوض، فيكون للتقييد بالدخول في السجود والقيام مفهوم يدلّ على عدم كفاية الدخول في مطلق الغير في جريان القاعدة، بل لا بدّ من أن يكون الغير جزءاً شرعياً.

[٢] أي في الغير لجريان قاعدة التجاوز.

[٣] أي الظاهر من الغير المذكور في صدر الصحيحة، وهو السجود والقيام، أنّه لا غير ـ الذي يعتبر الدخول فيه ـ أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع، ومن القيام بالنسبة إلى السجود، والمراد من الأوّل: السجود، ومن الثاني: القيام.

[٤] تعليل لما ذكرنا من أنّ أقرب الغير ـ الذي يعتبر الدخول فيه ـ إلى الركوع هو السجود، وأقرب الغير إلى السجود هو القيام. ملخّص التعليل: أنّه لو لم يكن

في الركوع، والنهوض [١] للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، قبح [٢] في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد [٣] بالسجود والقيام، ولم يكن [٤] وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء قائماً.

السجود أقرب الغير، وكان الهويّ أقرب منه، أو كان النهوض أقرب إلى السجود من القيام لكان تحديد الغير بالدخول في السجود والقيام قبيحاً؛ وذلك لوجود الغير قبله.

[١] أي لو كان النهوض للقيام كافياً. والهويّ هو حالة السقوط إلى السجدة بعد التجاوز عن الركوع وقبل الوصول إلى السجدة، والنهوض هي الحالة التي تتحقّق بعد التجاوز عن السجود وقبل الوصول إلى القيام.

[٢] جواب لقوله: «لو كان».

[٣] أي تحديد الدخول بالغير بالسجود، أي تحديد الغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان القاعدة، وعدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بالسجود، وتحديد الغير -الذي يعتبر الدخول فيه في عدم الاعتناء بالشكّ في السجود بالقيام- كان قبيحاً.

[٤] أي لو كان النهوض للقيام كافياً في الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في السجود لم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الاعتناء بالشكّ فيما إذا شكّ في السجود قبل الدخول في القيام. قال صاحب الجواهر: لم أعثر على مخالف في وجوب الرجوع، والاعتناء بالشكّ. جواهر الكلام ١٢: ٣٢٠.

والحال أنّهم جزموا بوجوب الاعتناء بالشكّ إذا شكّ في السجود قبل وصوله إلى حدّ الاستواء قائماً، فيعلم من ذلك أنّ حدّ الغير الذي يعتبر الدخول فيه في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في القيام، والوصول إلى حدّ الاستواء، لا النهوض إلى القيام.

وممّا ذكرنا [١] يظهر: أنّ ما ارتكبه بعض من تأخّر [٢] من التزام عموم الغير، وإخراج الشكّ في السجود قبل تمام القيام [٣] بمفهوم [٤] الرواية ضعيف [٥] جدّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ القيد [٦] وارد في مقام التحديد،

---

[١] من أنّ الغير ـ كالسجود والقيام في صدر الرواية ـ في مقام التوطئة للقاعدة الكلّية، أي بيان أنّ الميزان والحدّ في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير.

[٢] كصاحبي الذخيرة والجواهر. انظر الذخيرة: ٢٧٤، والجواهر ١٢: ٣١٦.

[٣] أي قبل الوصول إلى القيام.

[٤] متعلّق بقوله: «إخراج»، ومفهوم الرواية عبارة عن مفهوم قوله: «إن شكّ في السجود بعدما قام فليمض»، فإنّ مفهوم هذه الرواية أنّ المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ إنّما يكون إذا دخل في القيام، ولا يكفي الدخول في النهوض.

وملخّص ما ارتكبه البعض هو: أنّ الغير في ذيل الصحيحة عامّ يشمل الدخول في النهوض وغيره، ومفهوم القيد في صدر الصحيحة يكون مخصّصاً له، ويدلّ على أنّ عدم الاعتناء بالشكّ في السجود يكون مختصّاً بما إذا دخل في القيام، لكن يؤخذ بعموم الغير في غير مورد القيام.

قال رحمت الله: والشكّ في الركوع قبل تمام السجود أيضاً مذكور في الرواية، ولا وجه لإخراج أحدهما دون الآخر، ولعلّه المشهور.

[٥] خبر لقوله: «إنّ ما ارتكبه...».

[٦] وهو الدخول في القيام، فإنّه وارد في مقام تحديد الغير بأنّ الغير الذي يكون الدخول فيه معتبراً في عدم الاعتناء بالشكّ في السجدة هو القيام، فإنّه لو كان يكفي مطلق الدخول في الغير لم يكن وجه للتحديد بالقيام عند الشكّ في السجود؛ لأنّ النهوض إلى القيام أقرب من السجود بالنسبة إلى القيام،

والظاهر أنّ التحديد [١] بذلك توطئة [٢] للقاعدة، وهي [٣] بمنزلة ضابطة كلّية، كما لا يخفى على مَن له أدنى ذوق في فهم الكلام، فكيف [٤]

فالتحديد بالقيام ينافي عموم الغير.

[١] أي تحديد الغير بالدخول في القيام مقدمة لذكر القاعدة وبيانها، فإنّ التحديد المذكور ـ حيث أنّه في مقام تمهيد القاعدة الكلّية ـ يدلّ على أنّ المراد من الغير ليس مطلق الغير، أي ليس هو أعمّ من الأجزاء المترتّبة شرعاً على المشكوك وغيرها فيشمل ما لو تجاوز من محلّ المشكوك ولم يدخل في الجزء المترتّب، بل المراد منه الجزء المترتّب؛ إذ لو لم يكن المراد منه ما ذكرناه لقبح تقييد عدم الاعتناء بالشكّ في السجود بالدخول في القيام في حال كونه في مقام ذكر التوطئة للقاعدة الكلّية، أي قاعدة التجاوز.

[٢] أي مقدّمة لبيان القاعدة الكلّية، وهي أنّ كلّما شككت فيه وتجاوزت عنه ودخلت في غيره، فشكّك ليس بشكّ.

[٣] أي التوطئة للقاعدة. والحاصل: أنّ كلّ قيد أُخذ في مقام تمهيد القاعدة، وإعطاء الضابطة يكون بمنزلة ضابطة كلّية، فالدخول في الجزء المترتّب في صدر الصحيحة، حيث أنّه تمهيد للقاعدة يكون بمنزلة ضابطة كلّيّة، أي يعتبر في جميع موارد قاعدة التجاوز الدخول في الجزء المترتّب.

[٤] أي إذا كان القيد في الصحّة وهو الدخول في الغير وارداً في مقام التحديد وفي مقام التوطئة لإعطاء القاعدة فكيف يجعل الشكّ في السجود قبل القيام فرداً خارجاً عن عموم القاعدة المستفادة من ذيل الصحيحة بسبب مفهوم القيد المستفاد من صدرها؛ لأنّه بعد كون القيد المذكور في الصحيحة في مقام تمهيد القاعدة المستفادة من الذيل، وهو قوله: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه»، فإذا كان هذا لبيان الكبرى الكلّية، فلا بدّ أن يكون قوله عليه السلام:

يجعل [١] فرداً خارجاً بمفهوم [٢] القيد عن عموم القاعدة؟

فالأوْلى: أن يجعل هذا [٣] كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم «الغير» [٤]

«شكّ في السجود بعد ما قام» من صغريات تلك الكبرى، ولا يمكن إخراجه عنها؛ لأنّ الصغرى لا يمكن إخراجها عن تحت الكبرى، فإنّ إخراجها عنها معناه تخصيص المورد الذي هو أقبح من تخصيص الأكثر المستهجن.

[١] أي كيف يجعل الشكّ في السجود قبل تمام القيام فرداً خارجاً عن العموم.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «خارجاً»، والمراد من القيد هو قوله: «بعد ما قام» في قوله: «إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض»، فإنّ مفهومه يدلّ على أنّه إن شكّ في السجود قبل تمام قيامه فلا بدّ من أن يعتنى بشكّه.

والحاصل: أنّه لا يمكن أن يقال لو كنّا نحن وعموم القاعدة في ذيل الصحيحة لدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في السجود حال النهوض إلى القيام؛ إذ المراد بالغير في القاعدة أعمّ من الجزء المترتّب شرعاً وغيره، والمفروض أنّه دخل في النهوض ثمّ شكّ في الإتيان بالسجود، إلّا أنّ مفهوم القيد في صدر الرواية خصّصه؛ لأنّ القيد المذكور بعد كونه تمهيداً للقاعدة المستفادة من الذيل يمنع عن تحقّق العموم للقاعدة، فالمراد من القاعدة من الأوّل ما إذا تحقّق الدخول في الغير المترتّب. إذن فلا عموم في القاعدة كي يحتاج إلى التخصيص.

[٣] أي كون القيد المذكور في صدر الرواية تمهيداً للقاعدة الكلّية.

[٤] بأن يقال بخروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم الغير، أي كلمة الغير في قوله: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره، فليمض عليه» لا تشمل مقدّمات أفعال الصلاة، كالهويّ الذي هو مقدّمة للسجود والنهوض

فلا يكفي في الصلاة مجرّد الدخول ولو في فعل غير أصلي [١]، فضلاً [٢] عن كفاية مجرّد الفراغ.

الذي هو مقدّمة للقيام.

ولا يخفى عليك: أنّ خروج مقدّمات أفعال الصلاة من الغير إنّما هو بالتخصّص دون التخصيص، ومقتضاه اختصاص قاعدة التجاوز بغير مقدّمات أفعال الصلاة.

وملخّص الكلام: أنّ التقييد بالدخول في القيام في صدر الصحيحة لا يكون مخصّصاً لعموم الغير بغير الشكّ في السجود، بل هو كاشف عن عدم شموله للشكّ في مقدّمات أفعال الصلاة، فلا ينعقد عموم للقاعدة بلحاظ هذا القيد كي يحتاج إلى مخصّص.

أقول: إنّ ما ذكره يرجع إلى نفي المخصّص المنفصل لا المتّصل، فتأمّل كي تعرف.

[١] كالهوى والنهوض، فإنّهما لا يكونان جزءين أصليّين للصلاة، بل هما من مقدّمات الفعل الأصلي، كالقيام والركوع.

[٢] أي إذا لم يكف الدخول في الفعل الذي لا يكون جزءاً أصليّاً للصلاة في جريان قاعدة التجاوز، فلا يكفي مجرّد الفراغ عن الصلاة، أي قبل الدخول في فعل بطريق أوْلى.

وإن شئت فقل: إنّ الهوي للسجود وإن لم يكن جزءاً أصليّاً للصلاة؛ لأنّ الأجزاء الأصليّة لها هي الأجزاء الشرعيّة، إلّا أنّه فعل غير السجود، وكذا النهوض للقيام وإن لم يكن فعلاً أصليّاً من أفعال الصلاة، إلّا أنّه غير القيام، فإذا لم يعتبرهما الشارع مع كونهما غير المشكوك، فعدم اعتبار مجرّد الفراغ يكون بالأولويّة.

والأقوى: اعتبار الدخول في الغير [١]، وعدم كفاية مجرّد الفراغ [٢]، إلّا أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره؛ كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء؛ فإنّ حالة عدم الاشتغال بهما [٣] يعدّ مغايرة لحالهما

---

[١] أي يعتبر الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز؛ وذلك لوجوه:

الأوّل: إنّ الأخبار المقيّدة عدّة منها تكون صحيحة بخلاف الأخبار المطلقة، فإنّها ضعيفة السند.

الثاني: إنّ الأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل التقييد على الغالب، ولا ريب في أنّ التصرّف في المطلق أوْلى؛ لأنّ المتعارف عند العرف هو أنّ المقيّد قرينة على المطلق، ومبيّن للمراد منه، بل مع وجود المقيّد لا ينعقد الإطلاق أصلاً على بعض المباني، وهذا بخلاف حمل القيد على الغالب، فإنّه خلاف المتفاهم العرفي، وخلاف الأصل في القيود؛ إذ الأصل في القيود كونها احترازيّة.

الثالث: إنّ الأخبار المطلقة وإن كانت قويّة الدلالة لأجل تضمّن بعضها التعليل، وهو قوله: «حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، إلّا أنّ الأخبار المقيّدة أقوى منها لأجل ورود القيود المأخوذة فيها في مقام التحديد والتوطئة لبيان القاعدة، وهي أقوى منها دلالة، كما هو واضح.

[٢] أي مجرّد الفراغ عن الصلاة لا يكفي في جريان قاعدة التجاوز.

[٣] أي بالصلاة والوضوء، كما إذا فرغ عن الصلاة وجلس مستقبل القبلة، أو فرغ عن الوضوء وهو قائم في مكانه، فإنّ الحالة التي هو لا يشتغل فيها بالصلاة والوضوء تعدّ غير الصلاة والوضوء، فيصدق أنّه تجاوز عنهما ودخل في غيرهما. والحاصل أنّ اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ عن العمل المشكوك فيه إنّما هو فيما إذا لم يكن الفراغ عن المشكوك ملازماً

وإن [١] لم يشتغل بفعل وجودي، فهو [٢] دخول في الغير بالنسبة إليهما. وأمّا التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرّد الفراغ عن الوضوء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير منه [٣]،

للدخول في غيره، وأمّا إذا كان ملازماً له، فإنّ قاعدة الفراغ تجري بمجرّد الفراغ لا من باب كفاية مجرّد الفراغ، بل من باب صدق ملازمه، وهو الدخول في الغير.

قال رحمت الله: غير خافٍ على ذي مسكة أنّ المعتبر هو المغايرة بين الفعلين لا بين الحالتين، فبعد الفراغ وقبل الاشتغال بفعل لم يصدق أنّه دخل فيما هو مغاير للفعل المشكوك، وإن صدق أنّه دخل في حال مغايرة لحال الفعل المشكوك.

[١] كلمة «إن» وصليّة، بأن فرغ من الصلاة ـ مثلاً ـ وجلس بعدها مستقبل القبلة، أو فرغ من الوضوء، ثمّ قام من مكانه ليجفّ يداه.

[٢] أي مجرّد الفراغ عنهما دخول في الغير بالنسبة إلى الصلاة والوضوء.

[٣] أي من الوضوء، كما إذا رأى نفسه خارج الوضوء، ثمّ شكّ في أنّه هل مسح الرجل اليسرى أم لا؟

وملخّص هذا التفصيل هو: كفاية مجرّد الفراغ عن الوضوء في جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، وهذا بخلاف الصلاة، فإنّها لا يكفي فيها مجرّد الفراغ عنها، بل لا بدّ من الدخول في الغير. والمنشأ لهذا التفصيل قوله عليه السلام ـ فيمن شكّ في الوضوء بعد الفراغ ـ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، وقوله عليه السلام ـ في مورد الشكّ في الوضوء بعد الفراغ ـ: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، فإنّ لفظ الفراغ والتجاوز صار منشأً لتوهّم أن يقال بكفاية الفراغ عن العمل في الوضوء، وعدم اشتراط الدخول في الغير فيه، وسيأتي

فيردّه [١] اتّحاد الدليل في البابين؛ لأنّ ما ورد من قوله عليه السلام ـ فيمن شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء ـ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» عامّ بمقتضى التعليل لغير [٢] الوضوء أيضاً؛ ولذا استفيد منه [٣] حكم [٤]

جوابه من الشيخ، وأمّا اشتراط الدخول في الغير في الصلاة فلسائر الروايات الواردة في الباب، فلاحظ.

[١] جواب لقوله: «وأمّا التفصيل...»، أي يرد التفصيل المذكور اتّحاد الدليل في الصلاة والوضوء، أي دليل قاعدة التجاوز في باب الصلاة وباب الوضوء أمر واحد، فإن ظهر منه اعتبار الدخول في الغير لكان معتبراً في كلا البابين، وإن لم يظهر منه اعتبار الدخول في الغير فلا يكون الدخول في الغير معتبراً في كلا البابين، والتفصيل المذكور بين البابين لا وجه له.

[٢] أي عامّ لغير الوضوء أيضاً، فإنّ مورده وإن كان السؤال عن الوضوء إلّا أنّ المورد لا يكون مخصّصاً بعد استفادة العموم من العلّة، فإنّ العلّة قد تعمّم الحكم لغير مورده وقد تخصّصه، فإنّ العلّة للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ هو كون الشاكّ حين الاشتغال أذكر منه حين الشكّ، ومن المعلوم أنّ كون الشاكّ حين الاشتغال أذكر منه حين الشكّ لا يختصّ بالشكّ في الوضوء، بل يجري في الصلاة أيضاً، فإذا كان الخبر المذكور دليلاً لكفاية مجرّد الفراغ في جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، لكان دليلاً على كفايته في باب الصلاة أيضاً بعد جريان التعليل المذكور في كلا البابين. إذن فلا وجه للتفصيل المذكور بينهما.

[٣] أي ممّا ورد من قوله عليه السلام فيمن شكّ في الوضوء...

[٤] وهو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ عنهما، فهذا شاهد لجريان التعليل المذكور في الخبر في غير الوضوء أيضاً.

الغسل والصلاة أيضاً. وكذلك موثّقة ابن أبي يعفور المتقدّمة صدرها [١] دالّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها [٢] يدلّ على عدم العبرة بالشكّ بمجرّد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء؛ بل ظاهره [٣] يأبى عن التقييد.

وكذلك روايتا زرارة [٤] وأبي بصير [٥] المتقدّمتان آبيتان عن التقييد.

---

[١] أي صدر الموثّقة.

[٢] أي ذيل الموثّقة، وهو قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، فإنّ ذيل الرواية في مقام إعطاء الضابطة وبيان القاعدة الكلّية، أي كلّ مشكوك بعد التجاوز عنه لا يعتنى بالشكّ فيه، سواء كان في الوضوء أو في غيره. نعم، صدر الرواية يدلّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء في جريان قاعدة التجاوز، فقد تقدّم أنّ صدر هذه الموثّقة موافق للطائفة الدالّة على اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز، وذيلها موافق للطائفة الدالّة على عدم اعتباره، فيقع التعارض بينهما، فلا بدّ من العلاج بينهما، وإذن فلا تكون الموثّقة دليلاً على التفصيل بين الوضوء وغيره.

[٣] أي ظاهر ذيل الموثّقة يأبى عن التقييد بالوضوء؛ لأنّه في مقام إعطاء الضابطة والتحديد وهو ينافي التقييد بمورد خاصّ.

[٤] وهو قوله: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره».

[٥] وهو قوله عليه السلام: «كلّ شيء شكّ فيه قد جاوزه ودخل في غيره»، وإنّما كانتا آبيتين عن التخصيص؛ لأنّهما وردا في مقام إعطاء الضابطة والقاعدة الكلّية، فهو ينافي التقييد بمورد خاصّ. والظاهر أنّ المراد برواية أبي بصير هي رواية إسماعيل بن جابر، حيث رواها في الوافي عن التهذيب بإسناده عن

وأصرح من جميع ذلك [١] في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة: «كلّ مامضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه».

الموضع الرابع: قد خرج من الكلّية المذكورة [٢] أفعال الطهارات الثلاث [٣]؛ فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء [٤] يأتي به [٥]، وإن دخل في فعل آخر [٦]، وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرّح بذلك [٧]

أبي بصير، والموجود في بعض نسخ الفرائد أيضاً إسماعيل بن جابر.

[١] أي من جميع ما ذكرنا من الأخبار المتقدّمة. وجه الأصرحيّة هو أنّه عليه السلام جمع بين الصلاة والوضوء، فمع وجود هذه الصراحة كيف يمكن التفصيل بينهما، وتقييد عدم اعتبار الدخول في الغير بالوضوء. فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ التفصيل المذكور بين الوضوء والصلاة ممّا لا وجه له.

[٢] وهي جريان قاعدة التجاوز في جميع المركبات.

[٣] وهي الوضوء والغسل والتيمّم، إلّا أنّ خروج الوضوء عن تحت القاعدة الكلّية وعدم جريان قاعدة التجاوز فيه إجماعي، لكنّ خروج الغسل والتيمّم عنها ليس بإجماعي.

[٤] كما إذا شكّ في غسل وجهه حينما كان مشغولاً بغسل يديه.

[٥] أي بالمشكوك.

[٦] من الوضوء بأن شكّ في غسل الوجه، ودخل في غسل اليدين -مثلاً- نعم لو شكّ في الوضوء بعد الفراغ منه لا يعتنى به.

[٧] أي صرّح بعضهم بالخروج عن تحت القاعدة في الغسل والتيمّم، أي ليس خروجهما إجماعياً.

فيهما بعضهم على وجه يظهر منه [١] كونه [٢] من المسلّمات، وقد نصّ على الحكم [٣] في الغسل جمع [٤] ممّن تأخّر عن المحقّق كالعلّامة والشهيدين والمحقّق الثاني، ونصّ غير واحد من هؤلاء [٥] على كون التيمّم كذلك [٦]، وكيف كان، فمستند [٧] الخروج ـ قبل الإجماع ـ الأخبار [٨] الكثيرة المخصّصة [٩] للقاعدة المتقدّمة [١٠].

---

[١] أي من الوجه المذكور.

[٢] أي كون خروج الغسل والتيمّم من تحت قاعدة التجاوز من المسلّمات.

[٣] أي على الاعتناء بالشكّ والإتيان بالمشكوك في الغسل وإن دخل في جزء آخر منه.

[٤] أي صرّح جمع ممّن تأخّر.

[٥] أي المتأخّرين.

[٦] أي كالغسل في الخروج عن تحت القاعدة.

[٧] أي مدرك خروج الغسل والتيمّم عن القاعدة أمران: **الأوّل:** الإجماع. **الثاني:** الأخبار الكثيرة.

[٨] خبر لقوله: «فمستند»، وأورد عليه بأنّ ما ذكره ﷺ سهو من قلمه الشريف؛ إذ لم يوجد في الكتب الفقهيّة، ولا في الأحاديث المرويّة، ما يدلّ على التخصيص سوى صحيحة واحدة وهي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه إنّك لم تغسله أو لم تمسحه ممّا سمّى الله ما دمت في حال الوضوء...».

[٩] بصيغة اسم الفاعل.

[١٠] الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بمجرّد الفراغ عن المشكوك، فإنّ النتيجة

إلّا أنّه [١] يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة وهي قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه».

بعد التخصيص هو الاعتناء بالشكّ في أفعال الوضوء، وأنّه خرج عن تحت قاعدة التجاوز، فإذا شكّ في جزء من أجزائه، فيجب العود إليه، وإن تجاوز محلّه ما لم يفرغ عن الوضوء، وعدم الاعتناء بالشكّ وجريان قاعدة التجاوز في غير الوضوء.

ولا يخفى عليك: أنّ الذي خرج عن تحت القاعدة بالنصّ هو الوضوء، وأمّا الغسل والتيمّم فإنّ إلحاقهما بالوضوء محلّ خلاف، كما سيأتي تفصيله في تحقيقاتنا، فانتظر.

[١] لمّا بيّن أنّ الشكّ في أفعال الوضوء خارج عن تحت قاعدة التجاوز بالإجماع والأخبار المخصّصين للعمومات الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ عند التجاوز عن المشكوك، بتقريب: أنّ مقتضى عمومات قاعدة التجاوز وإن كان عدم الاعتناء بالشكّ فيما إذا تجاوز عن المشكوك ودخل في الغير مطلقاً، إلّا أنّه قام الإجماع ودلّت الأخبار على أنّ الشاكّ في شيء من الوضوء في الأثناء يجب الاعتناء بشكّه. نعم لو شكّ بعد الفراغ لا يعتنى به فيكون الإجماع والأخبار مخصّصين لعمومات قاعدة التجاوز، قال: لكنّ الظاهر من رواية ابن أبي يعفور أنّ الحكم بالاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء إنّما هو من قاعدة الشكّ، فإنّ مقتضاها هو الاعتناء بالشكّ إذا كان الشكّ قبل التجاوز، وعدم الاعتناء بالشكّ إذا كان الشكّ بعد التجاوز، لا من باب أنّه خارج عن قاعدة الشكّ، أي عن قاعدة التجاوز.

ووجه الظهور: أنّ صدر الموثّقة بحسب منطوقه ـ بعد عود ضمير غيره إلى

الوضوء ـ يدلّ على أنّ الشكّ في العمل المركّب كالوضوء المركّب من الغسلات والمسحات بعد الدخول في غيره، كالصلاة، ليس بشيء، ولا يعتنى به، وهو لا ينافي ما دلّ من الأخبار والإجماع على وجوب الرجوع إلى الجزء المشكوك فيما إذا شكّ في بعض أفعال الوضوء، ودخل في البعض الآخر من الوضوء، وليس ذلك تخصيصاً للقاعدة المستفادة من المنطوق، بل تخصّص وخروج موضوعي؛ إذ صدر الموثّقة بمنطوقه يدلّ على أنّ الشكّ في أفعال الوضوء بعد الفراغ عنه والدخول في غيره لا يعتنى به، وبمفهومه يدلّ على أنّ الشكّ فيها في أثناء الوضوء يعتنى به، وحيث إنّ الصدر توطئة للذيل فلا جرم ينحلّ الذيل أيضاً إلى قضيّة منطوقيّة ومفهوميّة، وإن تفاوتا في الكلّية والجزئيّة، حيث إنّ المستفاد من الذيل يعمّ الوضوء وغيره، بخلاف الصدر، فإنّ المستفاد منه حكم الوضوء فقط، وهذا المقدار من الفرق غير فارق، ويلزم أن يكون المراد من كلمة «الشيء» وكلمة «الغير» في ذيل الموثّقة عين ما هو المراد منهما في صدرها بأن يكون المراد من الشيء هو المركّب الذي يكون المشكوك جزءً منه، والمراد من الغير غير ذلك العمل المركّب، وهذا هو المراد من الشيء والغير في مفهوم الذيل المساوي لمنطوق الصدر، فيكون مفاد مفهوم الذيل: كلّما شككت في مركّب ودخلت في غير ذلك المركّب، فليمض، كما أنّ مفاد منطوقه المساوي لمفهوم الصدر: كلّما شككت في شيء من مركّب قبل الدخول في مركّب آخر، فلا تمض فيه.

ومحصّل المستفاد من منطوق الذيل ومفهومه: أنّ الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء المركّب يعتنى به إذا كان الشكّ في الأثناء، ولا يجب الالتفات

إنّ حكم [١] الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها؛

إذا فرغ عن المركّب ودخل في المركّب الآخر.

والحاصل: إنّ الاعتناء بالشكّ في الوضوء قبل إتمامه ليس من باب تخصيص قاعدة التجاوز، بل هو من باب التخصّص، أي من باب عدم صدق التجاوز، فالحكم بالاعتناء بشكّه إنّما هو بمقتضى الشكّ في المحلّ، لا من باب أنّه خارج عن قاعدة التجاوز الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ، وهذا معنى قوله: إنّ حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها.

[١] أي يظهر من رواية ابن أبي يعفور أنّ الحكم المذكور في الوضوء عند الشكّ في الإتيان بجزء من أجزائه قبل الفراغ منه، وهو الاعتناء بشكّه، ووجوب إعادة المشكوك من باب القاعدة الدالّة على تعيين حكم الشكّ بأنّه إن كان قبل الفراغ من الوضوء فيجب الاعتناء به، وحيث أنّ المفروض في المقام أنّ شكّه في بعض أجزاء الوضوء كان قبل الفراغ منه، فالحكم بوجوب الاعتناء بشكّه يكون من باب قاعدة وجوب الاعتناء بشكّه قبل الفراغ من الوضوء، ولا يكون الحكم المذكور لأجل الخروج عن القاعدة من باب التخصيص؛ إذ لو كان الاعتناء بالشكّ في أفعال الوضوء من باب تخصيص قاعدة التجاوز الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ في جميع المركّبات ـ بأن يقال: إنّ القاعدة المذكورة قد خصّصت بالإجماع والصحيحة الدالّتين على الاعتناء بالشكّ في بعض أفعال الوضوء لو شكّ فيه قبل الفراغ منه ـ لكان هذا مستلزماً لتخصيص مورد الموثّقة عن عموم ذيلها المسوق لبيان قاعدة كلّيّة للشكّ في المركّبات.

ومن الواضح أنّ إخراج مورد الموثّقة الذي هو الشكّ في الوضوء عن عموم القاعدة غير ممكن؛ إذ عموم الذيل بالنسبة إلى المورد المذكور في صدر الموثّقة كالنصّ في كونه غير قابل للتخصيص.

بناءً [١] على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء؛ لئلّا [٢] يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء،

---

[١] أي ظهور موثّقة ابن أبي يعفور في كون حكم الوضوء مطابقاً للقاعدة لا من باب تخصيص القاعدة مبنيّ على أن يرجع الضمير في غيره إلى الوضوء، فعلى هذا يكون معنى الموثّقة: أنّه إذا شككت في أمر من أُمور الوضوء بعد ما خرجت منه ودخلت في غيره، من الصلاة أو غيرها، فشكّك ليس بشيء، فالموثّقة غير منافية للصحيحة، ولم تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء كي تنافي الصحيحة الدالّة على الاعتناء به في أثناء الوضوء.

نعم، بناء على عود ضمير «غيره» إلى الشيء يكون معنى الموثّقة أنّه إذا شككت في جزء من الوضوء بعد ما خرجت من الجزء المشكوك ودخلت في غيره من الأجزاء فليس شكّه بشيء، وعليه فتتعارض هذه الموثّقة مع الصحيحة المتقدّمة، فعلى هذا لا بدّ من العلاج بينهما.

[٢] أي إنّما قلنا بعود الضمير في كلمة «غيره» إلى الوضوء، لئلّا تكون الموثّقة مخالفة للإجماع وللصحيحة؛ إذ بناءً على عوده إلى الشيء تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في أجزاء الوضوء عند الدخول في الجزء الآخر منه، فتكون هذه مخالفة للإجماع القائم على الاعتناء بالشكّ، وإعادة المشكوك في مورد الشكّ في أثناء الوضوء، وكذلك تكون مخالفة للصحيحة الدالّة على الاعتناء بالشكّ إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه إلى هنا: أنّ المستفاد من الأدلّة جريان قاعدة التجاوز في جميع المركّبات، صلاة كانت أو غيرها، إلّا أنّه خرجت منها أفعال الوضوء بالإجماع والأخبار الدالّتين على عدم جريانها في أفعال الوضوء عند الشكّ في أثنائه، لكن الإشكال في التوفيق بين الصحيحة الدالّة على

وحينئذٍ [١] فقوله عليه السلام: «إنّما الشكّ» مسوق لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق

الاعتناء بالشكّ، وبين موثّقة ابن أبي يعفور، فإنّها بناءً على عود الضمير إلى الشيء تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ عند الشكّ في جزء الوضوء بعد الدخول في جزئه الآخر، فتتعارض الموثّقة مع الصحيحة؛ إذ على هذا يكون معنى الموثّقة أنّك إذا شككت في جزء من أجزاء الوضوء، كالشكّ في غسل اليد اليمنى وقد دخلت في غير هذا الجزء المشكوك، كالدخول في غسل اليد اليسرى، فشكّك ليس بشيء، فتكون الموثّقة مخالفة للصحيحة والإجماع. هذا كلّه إن عاد الضمير في غيره إلى الشيء.

وأمّا إذا عاد الضمير إلى الوضوء فتكون الموثّقة دالّة على عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء إذا كان الشكّ بعد الخروج عن الوضوء ودخوله في الشيء الآخر، كالصلاة ومفهومها يدلّ على الاعتناء بالشكّ إذا كان الشكّ قبل الخروج عن الوضوء، فيكون حكم الوضوء على طبق القاعدة، ولا تكون منافية للصحيحة؛ إذ هي لم تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء كي تكون منافية لها، وللإجماع، بل تدلّ على عدم الاعتناء به بعد الخروج عن الوضوء، وبمفهومها على الاعتناء به في الأثناء فتكون الموثّقة على هذا بمفهومها موافقة للصحيحة والإجماع.

[١] أي حينما عاد ضمير «غيره» إلى الوضوء، فيكون قوله: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» مسوقاً لبيان قاعدة الشكّ الواقع في أثناء الوضوء، فيختصّ مدلول الموثّقة بالشكّ في الأثناء، وتكون دليلاً على قاعدة الشكّ في المحلّ، فيصير معناها إنّما يعتبر الشكّ ويلتفت إليه إذا كنت في أثناء الشيء، كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال.

فتدلّ بمفهوم الحصر على إلغاء الشكّ بعد الفراغ عن المركّب، فيكون

بجزء من أجزاء العمل [١]، وأنّه [٢] إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل [٣] غير متجاوز عنه. ولكنّ الاعتماد على ظاهر ذيل [٤] الرواية

منطوق الموثّقة موافقاً للصحيحة والإجماع، ومفهومها موافقاً للأدلّة الأُخر الدالّة على قاعدة التجاوز.

وملخّص الكلام: أنّه بناءً على رجوع الضمير في كلمة «غيره» إلى الوضوء تكون الموثّقة دليلاً على الاعتناء بالشكّ المطابق لقاعدة الاشتغال، ولا تكون دليلاً على قاعدة الفراغ. نعم، يكون مفهومها دليلاً عليها.

[١] كأجزاء الوضوء.

[٢] أي أنّ الشكّ إنّما يعتنى به ويوجب الإعادة إذا كان الشاكّ مشتغلاً بالعمل المشكوك، أي بالوضوء بأن كان الشكّ في أثنائه.

[٣] أي بالعمل الذي لم يتجاوز عنه، كما إذا كان في أثناء الوضوء.

[٤] وهو قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه». وتوضيحه: أنّ المصنّف قدس سره لمّا بيّن عدم التعارض بين الإجماع والأخبار وبين الموثّقة، بتقريب أنّ الضمير في «غيره» لا يرجع إلى الشيء، بل يرجع إلى الوضوء، وعلى هذا يكون مفاد ذيل الموثّقة مختصّاً بالعمل المركّب، وتدلّ على أنّ الشكّ إذا كان في أثناء المركّب يعتنى به، وإذا كان بعد الفراغ عن المركّب لا يعتنى به، وهذا المعنى المستفاد من الذيل لا ينافي الإجماع والأخبار، كما عرفت.

وفي المقام أراد أن يبيّن أنّ هذا التوجيه، وهو حمل الذيل على بيان عدم الاعتناء بالشكّ في جزء المركّب بعد الفراغ عنه، وإن كان ظاهراً من ذيل الموثّقة، إلّا أنّ الالتزام به مشكل؛ إذ لازم الأخذ بالظهور المذكور عدم الالتفات إلى الشكّ الواقع في غسل جزء من الوجه بعد الفراغ عنه؛ لعموم

مشكل ؛ من جهة أنّه [١] يقتضي بظاهر الحصر أنّ الشكّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به [٢]

الشيء وشموله لأجزاء الأجزاء ، كشموله لنفس الأجزاء .

وبعبارة أُخرى : أنّ ظاهر ذيل الموثّقة عدم الاعتناء بالشكّ في جزء المركّب بعد الفراغ عنه ، والاعتماد بهذا الظاهر والأخذ به مشكل ؛ لأنّ الوضوء كما يكون مركّباً والشكّ في غسل اليد شكّ في جزء المركّب ، كذلك غسل اليد أيضاً يكون مركّباً ، والشكّ في غسل الاصبع شكّ في جزء المركّب ، فلو حكم بعدم الاعتناء بالشكّ في غسل اليد بعد الفراغ عن الوضوء ، كذلك يلزم الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في غسل الاصبع بعد الفراغ عن غسل اليد ؛ لأنّه أيضاً شكّ في جزء المركّب بعد الفراغ ، وهو خلاف الإجماع في الوضوء . والحاصل : أنّ ظاهر ذيل الموثّقة يقتضي الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في غسل الاصبع بعد الفراغ عن غسل اليد ، وهو لا يمكن الأخذ به ، وهذا ممّا يوهن به الأخذ بظهور الموثّقة .

[١] بيان لوجه الإشكال ، أي من جهة أنّ ظاهر الذيل بمفهوم الحصر يقتضي ... توضيحه : أنّ قوله عليه السلام : « إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه » بمفهوم الحصر يدلّ على أنّ الشكّ الواقع في غسل جزء يده بعد الدخول في الجزء الآخر لا يعتنى به ؛ لما عرفت من أنّه يدلّ على أنّ المكلّف بعد الفراغ من المركّب إذا شكّ في جزء من أجزائه لا يعتنى به ، ومن الواضح أنّ الشاكّ في غسل الاصبع بعد الفراغ عن غسل اليد شاكّ في جزء المركّب ، فلا بدّ من أن لا يعتنى به بمقتضى مفهوم الحصر المستفاد من قوله عليه السلام : « إنّما الشكّ ... » ، مع أنّ عدم الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء خلاف الإجماع .

[٢] أي بالشكّ الواقع في غسل اليد .

إذا جاوز غسل اليد [١]، مضافاً إلى أنّه [٢] معارض للأخبار السابقة [٣] فيما [٤] إذا شكّ في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر منه قبل الفراغ منه [٥]؛ لأنّه [٦] باعتبار أنّه شكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنّه [٧] شكّ في أجزاء عمل قبل

---

[١] كما إذا دخل في المسح ثمّ شكّ في غسل الاصبع.

[٢] أي ذيل الموثّقة، وهذا إشكال ثانٍ على الأخذ بظاهر ذيل الموثّقة.

وملخّصه: أنّ الذيل يدلّ على الاعتناء بالشكّ في ما إذا كان الشكّ في الأثناء حتّى لو دخل في جزء آخر من الوضوء؛ لأنّه شكّ في وجود شيء قبل الفراغ منه، والأخبار السابقة تدلّ على عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوزالمحلّ؛ إذ الشكّ في جزء من أجزاء الوضوء بعد الدخول في الجزء الآخر منه يصدق عليه أنّه شكّ في وجود شيء بعد تجاوز محلّه، فيقع التعارض بين ذيل الموثّقة وبين الأخبار السابقة.

[٣] الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز محلّ المشكوك.

[٤] أي التعارض بينهما فيما إذا شكّ.

[٥] الضمير في قوله: «منه» و«عنه» راجع إلى الوضوء.

[٦] أي الشكّ في جزء من أجزاء الوضوء بعد الدخول في جزء آخر منه ـ كما إذا شكّ في غسل يده، مثلاً، بعد الدخول في المسح ـ باعتبار كونه شكّاً في وجود شيء بعد تجاوز محلّه يدخل في الأخبار الدالّة على قاعدة التجاوز الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ.

[٧] أي الشكّ في جزء من أجزاء الوضوء من حيث إنّه شكّ في جزء من أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه يدخل في ذيل الموثّقة الدالّ على قاعدة الشكّ في المحلّ الدالّة على الاعتناء بالشكّ فيما إذا شكّ في عمل قبل الفراغ منه.

الفراغ منه [١] يدخل [٢] في هذا الخبر. ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال [٣]: أنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار

---

[١] أي من العمل الذي شكّ في الإتيان بجزء من أجزائه.

[٢] جواب لقوله: «ومن حيث إنّه...»، أي يدخل في ذيل الموثّقة الدالّ على الاعتناء بالشكّ عند كون الشكّ قبل الفراغ من العمل، كالوضوء وغيره.

[٣] وقد عرفت أنّ الإشكالات الواردة في الخبر أُمور:

منها: أنّ الحكم بالاعتناء بالشكّ في أجزاء الوضوء يلزم منه تخصيص المورد، كما عرفت، وهو قبيح.

ومنها: أنّه مستلزم للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في غسل الأصابع عند الشكّ في غسلها بعد غسل تمام اليد.

ومنها: أنّه معارض للأخبار السابقة. وملخّص دفع الإشكالات هو: أنّها إنّما ترد على تقدير كون الوضوء أمراً مركّباً ذا أجزاء، وليس كذلك عند الشارع، وإن كنّا لو خلينا وأنفسنا حاكمين بكون الوضوء مركّباً في نظر الشارع من شرائط وأجزاء، كالصلاة وغيرها، إلّا أنّ الشارع جعل جميع أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بمنزلة الفعل الواحد، فيتحقّق التجاوز عنه والدخول في غيره بالدخول في غير الوضوء، ولم يجعل غسل الوجه ـ مثلاً ـ أو غسل اليد اليمنى، أو غسل اليد اليسرى أفعالاً متعدّدة تجري فيها القاعدة، لكن هذه الملاحظة ليست في الأفعال الصلاتيّة، كالركوع والسجود والقيام؛ لأنّ كلّاً منها فعل مستقلّ تجري فيه القاعدة إذا شكّ في أحدها ودخل في غيره.

وبعبارة أُخرى: أنّ الوضوء أمر وحداني بسيط بلحاظ ماورد فيه من الشارع من الأمر بالإتيان بالمشكوك وبما بعده، بخلاف ما ورد في الصلاة حيث إنّه

وحدة مسبّبه [١] ـ وهي الطهارة ـ فلاحظ كلّ فعل منه [٢] بحاله حتّى يكون [٣] مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه [٤] ـ كغسل اليد مثلاً ـ شيئاً مستقلّاً يشكّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه [٥]

عدّ كلّ جزء منها فعلاً مستقلّاً، فإذا شكّ في جزء منها بعد الدخول في جزء آخر منها يصدق في حقّه أنّه شكّ في شيء بعد ما دخل في شيء آخر.

[١] أي إنّ وحدة المسبّب كاشفة عن وحدة السبب، فحيث إنّ الشارع حكم بترتّب الطهارة على مجموع أفعال الوضوء لا على كلّ واحد منها يكشف ذلك عن كون الوضوء أمراً بسيطاً وحدانيّاً في نظر الشارع.

والحاصل: أنّ الوضوء في نظر الشارع جعل أمراً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً، حتّى يصدق مفهوم التعليل على الشكّ في غسل الأصابع بعد الفراغ من غسل اليد، ويكون الالتزام بعدم الاعتناء بالشكّ فيه مستلزماً لمخالفة الإجماع.

[٢] أي لا يلاحظ كلّ جزء من الوضوء بحاله، أي عملاً مستقلّاً.

[٣] أي حتّى يكون فعل من الوضوء مورداً لتعارض ذيل الموثّقة مع أخبار قاعدة التجاوز.

إن شئت فقل: إنّ غسل اليد اليمنى ـ مثلاً ـ لا يلاحظ عملاً مستقلّاً برأسه كي يحكم بإعادته عند الشكّ فيه بعد الدخول في غسل اليد اليسرى بمقتضى الموثّقة، ويحكم بعدم إعادته بمقتضى الأخبار المتقدّمة الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ كي يقع التعارض بين الموثّقة وبين الأخبار.

[٤] أي بعض أجزاء الوضوء.

[٥] أي تجاوز غسل اليد أو بعد تجاوزه.

أو بعده ليوجب [١] ذلك [٢] الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل. وبالجملة: فإذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم [٣] يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالاً مستقلّة يجري [٤] فيها حكم الشارع بعد تجاوز المحلّ، لم يتوجّه [٥] شيء من الإشكالين [٦]

---

[١] أي لا يلاحظ بعض أجزاء الوضوء، كغسل اليد عملاً مركّباً كي يوجب...

[٢] أي كون اليد عملاً مركّباً لا يوجب الإشكال في الحصر. وتوضيحه: أنّ المستفاد من مفهوم حصر ذيل الموثّقة وهو قوله: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه»، هو أنّه إذا شكّ في جزء من مركّب لا يعتنى به بعد الفراغ عن المركّب، وهذا لا ينتقض بالشكّ في غسل الأصابع بعد الفراغ عن غسل اليد؛ إذ لا يلاحظ غسل اليد شيئاً مستقلّاً، كي يقال: إنّ الشكّ في غسل الأصابع شكّ في بعض أجزاء المركّب بعد فراغه، والحال أنّه يجب إعادة غسلها عند الشكّ فيه بعد الفراغ عن غسل اليد، فإنّ هذا النقض غير وارد، كما لا يخفى.

[٣] والجملة صفة لقوله: «فعلاً واحداً»، أي إذا فرض الوضوء المركّب أمراً واحداً، ومعنى فرضه أمراً واحداً أنّ الشارع لم يلاحظ أجزاءه أفعالاً مستقلّة؛ كما أنّ معنى لحاظ أجزائه أفعالاً مستقلّة أنّه لم يلاحظ المجموع أمراً واحداً.

[٤] والجملة صفة لقوله: «أفعالاً مستقلّة»، أي لم يلاحظ الشارع أجزاء الوضوء أفعالاً مستقلّة يجري فيها حكم الشكّ بعد تجاوز المحلّ.

[٥] جواب لقوله: «إذا فرض الوضوء...».

[٦] **الإشكال الأوّل** هو: أنّه لو كان مفاد ذيل الرواية عدم الاعتناء بالشكّ في جزء المركّب بعد الفراغ عنه يلزم منه عدم الاعتناء بالشكّ فيما إذا شكّ في غسل الإصبع بعد الفراغ عن غسل اليد؛ لأنّه أيضاً شكّ في جزء المركّب بعد الفراغ

في الاعتماد على الخبر [١]،

عنه، وهو خلاف الإجماع في الوضوء.

الإشكال الثاني هو: أنّه معارض للأخبار السابقة الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعدالتجاوز عن المحلّ حتّى قبل الفراغ عن المركّب، فإنّه يدخل في قاعدة التجاوز باعتبار أنّه خرج عن محلّ الجزء المشكوك، ودخل في الجزء الآخر، ويدخل في رواية ابن أبي يعفور الدالّة بمفهومها على الاعتناء بالشكّ قبل الفراغ عن المركّب، فيقع التعارض بينهما.

[١] أي على خبر ابن أبي يعفور. والحاصل: أنّ الإشكالين المتقدّمين إنّما يتوجّهان على روايةابن أبي يعفور إذا قلنا بأنّ كلّ واحد من أفعال الوضوء فعل مستقلّ، كأفعال الصلاة، وأمّا إذا قلنا بأنّ أفعال الوضوء كلّها بمنزلة الفعل الواحد والخروج عن الوضوء والدخول في غيره إنّما هو بالخروج عن تمام الوضوء والدخول في غير الوضوء، وعلى هذا فلا ينافي صدر رواية ابن أبي يعفور ذيلها فيكون مفاد صدرها أنّه إذا شككت في فعل من أفعال الوضوء ودخلت في غير الوضوء فشكّك ليس بشيء كما هو حكم الشكّ بعد الفراغ، وأمّا إذا كان الشكّ في نفس أفعال الوضوء، ولم يخرج عن الوضوء فحكمه الاعتناء بالشكّ والاعتناء بالمشكوك، وهو موافق لما ذكره في ذيل الرواية بقوله: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، والتجاوز إنّما يحصل بعد تمام الوضوء، وهذه الرواية لا تعارض ما ورد من الأخبار الواردة في أنّ الشاكّ في أفعال الوضوء يأتي بها؛ إذ هي تدلّ على الإتيان بالمشكوك إذا كان الشكّ قبل الفراغ عن الوضوء. وهذا المعنى هو المستفاد من مفهوم ذيل رواية ابن أبي يعفور، والتعارض بين الأخبار الدالّة على إخراج الوضوء عن تحت القاعدة وبين رواية ابن أبي يعفور غير موجود.

ولم يكن حكم [١] الوضوء مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّاً واقعاً في شيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار [٢] جعل القاعدة ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده.

---

[١] وهو الاعتناء بالشكّ في الوضوء وإعادة المشكوك فيه إذا كان الشكّ في جزء من أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر منه، أي ليس الحكم بالإعادة مخالفاً لقاعدة التجاوز؛ إذ المستفاد من القاعدة المستفادة من قوله: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» أنّ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ من الوضوء ليس شكّاً في شيء بعد التجاوز عنه كي يجري قاعدة التجاوز فيه، بل هو شكّ في شيء قبل التجاوز عنه؛ لما عرفت من أنّ الشارع لم يلحظ أجزاء الوضوء أفعالاً مستقلّة يجري فيها حكم الشكّ بعد المحلّ، بل المكلّف ما لم يفرغ عن الوضوء؛ إذا شكّ في جزء من أجزائه يكون شكّه في المحلّ وقبل التجاوز عن محلّ المشكوك، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الاعادة والاعتناء بالشّكّ. نعم، لو فرغ عن الوضوء ودخل في فعل من الأفعال، أو حال من الحالات، ثمّ شكّ في جزء من أجزاء الوضوء يصدق عليه أنّه شكّ في جزء من أجزاء الوضوء بعد التجاوز عنه، فتجري فيه قاعدة التجاوز، ولا يعتنى بالشكّ المذكور.

[٢] يعني أنّ القرينة على اعتبار الشارع ولحاظه الوضوء شيئاً واحداً هو جعل قاعدة الفراغ ضابطة لحكم الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عن الوضوء بالاعتناء بشكّه أو بعد الفراغ منه بعدم الالتفات إلى شكّه.

وتوضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» متكفّل لبيان حكم الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك فيه بأنّه بعد الفراغ عن الوضوء

ثمّ إنّ فرض الوضوء فعلاً واحداً لا [١]

لا يعتنى به بمقتضى هذه القاعدة وقبل الفراغ عنه يعتنى به. والمستفاد منه أنّ ضابطة الاعتناء بالشكّ هو الفراغ عن المشكوك، وضابطة الاعتناء به عدم الفراغ عنه، والحال أنّ الفراغ عن غسل اليد مع الشكّ في غسل الأصابع لا يوجب عدم الاعتناء بالشكّ مع أنّه فرغ عنه، فهذا المورد يوجب القدح في كون الفراغ ضابطة لعدم الاعتناء بالشكّ؛ إذ المفروض أنّه فرغ من غسل اليد، مع أنّه يجب عليه الاعتناء بالشكّ عند الشكّ في بعض أجزاء اليد، والشارع مع توجّهه إلى هذا المورد جعل الضابط في عدم الاعتناء بالشكّ في أجزاء الوضوء هو الفراغ عنه، فهذا دليل على أنّه جعل الوضوء بتمام أجزائه أمراً بسيطاً، وإلّا لو كان هو مركّباً لكان النقض المذكور وارداً عليه، ولا يتمّ كونه ضابطة.

وملخّص الكلام: أنّ كون الفراغ ضابطة لعدم الاعتناء بالشكّ إنّما يتمّ بناءاً على كون الوضوء أمراً بسيطاً؛ إذ لو كان مركّباً لا يتمّ كون الفراغ ضابطة لعدم الاعتناء بالشكّ؛ لورود النقض عليه بالشكّ في غسل الأصابع بعد الفراغ عن غسل اليد؛ فإنّه فرغ الشاكّ عن عمل المركّب، فلا بدّ من أن لا يعتنى بمقتضى قاعدة الفراغ، مع أنّ خلافه إجماعي، فمع قيام الإجماع على خلافه في هذا المورد لا يكون الفراغ ضابطة؛ إذ الضابطة إنّما تكون ضابطة ما لم ينتقض عليها وإلّا لخرجت عن كونها ضابطة، بل هو مستلزم للخلف.

[١] صفة لقوله: فعلاً واحداً، أي فرض الوضوء فعلاً واحداً بحيث لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه؛ إذ بعد فرضه فعلاً واحداً لم تلحظ أجزاؤه أفعالاً مستقلّة كي يصدق أنّه خرج عن محلّ الجزء المشكوك، ودخل في غيره كي يجري حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه.

يلاحظ حكم الشكّ [١] بالنسبة إلى أجزائه، ليس [٢] أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله [٣] في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة؛ حيث لم يجروا [٤] حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف [٥]،

---

[١] وهو عدم الاعتناء به بعد التجاوز عن محلّ المشكوك والاعتناء به قبل التجاوز عنه.

[٢] خبر لقوله: «إنّ فرض الوضوء...»، أي فرض الوضوء بتمام أجزائه فعلاً واحداً ليس أمراً غريباً، بل له نظائر في الشرع، فهذا نظير ما حكم به جماعة في الشكّ في الكلمات وأجزائها بعد الدخول في غيرها، بل في الشكّ في الحمد بعد الدخول في السورة، كما يظهر من بعض الأصحاب من أنّ الشكّ في القراءة قبل الدخول في الركوع يلتفت إليه معلّلين ذلك بأنّ هذه الأُمور في نظر الشارع بسيطة، وإن كانت في نظرنا مركّبة من الأجزاء.

[٣] أي مثل فرض الوضوء أمراً واحداً، فإنّهم فرضوا في الأخبار السابقة الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ أنّ الصلاة أيضاً أمر بسيط عند الشارع، وإن كان مركّباً في نظرنا.

[٤] مضارع من باب الافعال، أي لم يعملوا بقاعدة التجاوز عند الشكّ في أجزاء القراءة، كما إذا شكّ في أنّه قرأ ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ أم لا بعد الدخول في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فلا بدّ من أن يعيد ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، أو شكّ في أنّه تلفّظ بحرف «ما» بعد دخوله بـ «لك» فإنّهم لم يعملوا بقاعدة التجاوز في أمثال المقام.

[٥] أي إنّهم لم يعملوا بقاعدة التجاوز الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ عند الشكّ في الإتيان بحرف أو كلمة أو آية بعد الدخول في الغير.

بل الأظهر عندهم [١] كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة [٢] فعلاً واحداً، وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهوي للسجود [٣] والنهوض للقيام.

---

[١] أي عند المشهور.

[٢] يعني الفاتحة مع السورة، وهذا أحد الأقوال في المسألة، وظاهر هذا القول جعل الفاتحة مع السورة أمراً واحداً.

[٣] حيث إنّ الشارع اعتبر الركوع مع الهوي للسجود فعلاً واحداً، ولذا حكم بالاعتناء بالشكّ ما لم يدخل في السجود، ومجرّد دخوله في الهوي لا يفيد، وكذا اعتبر السجود مع النهوض للقيام أمراً واحداً، ولذا حكم بالاعتناء بالشكّ ما لم يدخل في القيام.

وبعبارة أُخرى: أنّه عليه السلام قال في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض»، وهو صريح في أنّ الدخول في الهويّ لا يكفي في جريان قاعدة التجاوز، وكذا النهوض إلى القيام لا يكفي فيه، بل لا بدّ من الدخول في السجود فيما إذا شكّ في الركوع، وفي القيام فيما إذا شكّ في السجدة، ولكن يستفاد من رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام: «قد ركع» كفاية الهويّ للسجود في جريان قاعدة التجاوز.

نعم، يستفاد من النصّ عدم اعتبار النهوض للقيام، وهو رواية أُخرى عن عبدالرحمن، حيث قال: قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً، فلم يدرِ أسجد أم لم يسجد؟ قال عليه السلام: «يسجد»، وتحقيق الجمع بين الروايات موكول إلى تحقيقاتنا.

وممّا يشهد لهذا التوجيه [١] إلحاق المشهور الغسل والتيمّم بالوضوء في هذا الحكم [٢]؛ إذ لا وجه له [٣] ظاهراً إلّا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب [٤] منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني الطهارة.

---

[١] الذي ذكرناه للحكم بالاعتناء بالشكّ فيما إذا شكّ في جزء الوضوء بعد الدخول في الجزء الآخر، من أنّ الوضوء بتمام أجزائه أمر واحد بسيط في نظر الشارع، وإن كان مركّباً في نظرنا.

[٢] وهو الاعتناء بالشكّ وإعادة المشكوك. والحاصل: أنّ المشهور ألحقوا الغسل والتيمّم بالوضوء في عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشكّ في أجزائهما قبل إتمامهما، ولا وجه للالحاق المذكور إلّا من جهة كون تمام أفعال الوضوء فعلاً واحداً باعتبار أنّ مسبّبه أمر واحد، وهو الطهارة، فإنّهم حيث استفادوا أنّ الوضوء أمر واحد باعتبار مسبّبه قالوا: إنّ المسبّب في الغسل والتيمّم أيضاً أمر واحد، وهي الطهارة، فإنّها أيضاً توجب كون الغسل والتيمّم أمراً واحداً، فلا تجري قاعدة التجاوز فيه، ولذا ألحقوا الغسل والتيمّم بالوضوء في الحكم بعدم جريان القاعدة فيهما، والحكم بإعادة المشكوك.

[٣] أي لإلحاق الغسل والتيمّم بالوضوء.

[٤] فعل مجهول، أي يطلب من الوضوء الطهارة التي هي ليست قابلة للتبعيض.

وملخّص الكلام: أنّ إلحاق الغسل والتيمّم بالوضوء يتوقّف على وجود جامع بينها، ولا جامع بينها إلّا ملاحظة أنّ وحدة المسبّب في الوضوء توجب كونه أمراً واحداً، وهذه الجهة ـ أي وحدة المسبّب ـ موجودة في الغسل والتيمّم أيضاً؛ فإنّها توجب كون كلّ منهما أيضاً أمراً واحداً، فإذا ثبت كونهما أيضاً، كالوضوء، فلا تجري قاعدة التجاوز فيهما أيضاً، فتدبّر.

الموضع الخامس: ذكر بعض الأساطين [١]: أنّ حكم الشكّ في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط [٢] بل الدخول فيه [٣]، بل الكون [٤] على هيئة الداخل ـ حكم [٥] الأجزاء

---

[١] كسيّد المدارك، وصاحب كاشف اللثام، والشيخ جعفر في كشف الغطاء.

[٢] كالشكّ في الطهارة، أو الستر، أو القبلة بعد الفراغ عن الصلاة التي هي مشروطة بها.

[٣] أي الشكّ في الشروط بالنسبة إلى الدخول في المشروط، بأن يشكّ في الطهارة حين الدخول في الصلاة.

[٤] أي الشكّ في الشروط بالنسبة إلى الكون على هيئة الداخل في الصلاة، كما لو شكّ في الطهارة بعد أن تهيّأ للدخول في الصلاة، بأن حصل الشكّ المذكور قبل الدخول في الصلاة وبعد التهيّؤ للدخول فيها.

[٥] أي حكم الشكّ في الشروط حكم الشكّ في الأجزاء في عدم الاعتناء بالشكّ بمقتضى قاعدة التجاوز.

ولا يخفى عليك: أنّ في المسألة أقوالاً، وما ذكره بعض الأساطين هو أحد الأقوال. وملخّصه: أنّ حكم الشكّ في الشروط حكم الشكّ في الأجزاء مطلقاً، فإنّ قاعدة التجاوز كما تجري في الشكّ في الأجزاء كذلك تجري في الشكّ في الشرائط أيضاً.

الثاني: ما نسب إلى صاحب المدارك وكشف اللثام من عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ في الشرائط، فإنّ كلمة «الشيء» في الأخبار لا تشمل الشرائط.

الثالث: ما نسب إلى العلّامة من التفصيل بينما إذا حصل الشكّ بعد الفراغ عن تمام العمل وبينما إذا حصل في أثنائه، بجريان القاعدة في الفرض الأوّل دون الثاني.

في عدم الالتفات [١]، فلا اعتبار بالشكّ في الوقت [٢] والقبلة واللباس [٣] والطهارة [٤] بأقسامها، والاستقرار [٥]

الرابع: التفصيل بينما كان إيجادها واجباً قبل الصلاة، كالطهارة، وبينما كان مقارناً لجميع أفعال الصلاة، كالستر والاستقبال، فتجري القاعدة في الفرض الأوّل دون الثاني.

الخامس: التفصيل في المشروط دون الشرائط، بالقول بجريان القاعدة بالإضافة إلى ما أتى به، سواء كان الشرط، كالطهارة، أو كالستر والاستقبال، وبينما لم يأت به، فلو شكّ في الطهارة بعد الإتيان بصلاة الظهر وقبل الإتيان بصلاة العصر، فتجري القاعدة بالنسبة إلى طهارة الظهر، ولا تجري بالنسبة إلى طهارة العصر.

[١] أي كما لا يلتفت إلى الشكّ في الجزء بعد الدخول في الغير، كذلك لا يلتفت إلى الشكّ في الشرائط.

[٢] بأن شكّ في دخول وقت الظهر بعد ما دخل بصلاة الظهر، أو تهيّأ للدخول فيها، أو حين الدخول فيها.

[٣] بأن شكّ في كونه غصبيّاً، أو في كونه ساتراً بعد الدخول في الصلاة، أو بعد التهيّؤ لها، أو حين الدخول فيها، كما إذا شكّ في الطهارة بعد صلاة الظهر فتجري قاعدة التجاوز وتثبت بها الطهارة التي هي شرط للدخول في صلاة العصر.

[٤] أي لا اعتبار بالشكّ في الطهارة بأقسامها، أعني بها الطهارة عن الخبث، وعن الحدث، أي الوضوء والغسل والتيمّم بعد الدخول في الصلاة، أو بعد أن تهيّأ للدخول فيها.

[٥] أي لا اعتبار بالشكّ في الاستقرار المعتبر حال الصلاة، والمراد بالاستقرار

ونحوها [١]، بعد الدخول [٢] في الغاية. ولا فرق [٣] بين الوضوء وغيره، انتهى.

وتبعه [٤] من تأخّر عنه. واستقرب ـ في مقام آخر ـ إجراء [٥] إلغاء الشكّ في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات. وما أبعد [٦]

هي الطمأنينة.

[١] من الشرائط، كالنيّة بناءً على كونها من الشرائط لا من الأجزاء.

[٢] أي لا اعتبار بالشكّ في الشرائط المذكورة بعد الدخول في المشروط بها كالصلاة، أو بعد التهيّؤ للدخول فيها.

[٣] أي لا فرق في عدم الاعتناء بالشكّ بين الشكّ في الوضوء وبين غير الوضوء، كالغسل والتيمّم.

[٤] أي تبع بعض الأساطين بعض المتأخّرين، كالشيخ مهدي النوري في تعليقه على كشف الغطاء.

[٥] مفعول لقوله: «استقرب»، أي استقرب بعض الأساطين عدم الاعتناء بالشكّ، أي قال: الأقرب عدم الاعتناء بالشكّ في الشرط حتّى بالنسبة إلى المشروط الذي لم يدخل فيه، كما لو شكّ في الطهارة بعد أن دخل في الظهر، فإنّه يلغو الشكّ بالنسبة إلى العصر أيضاً.

وملخّص ما ذهب إليه بعض الأساطين هو: جريان قاعدة التجاوز، وعدم الاعتناء بالشكّ في الشرائط مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى ما لم يدخل فيه.

[٦] يستعمل للتعجّب، أي بعد كثير بين بعض الأساطين ـ الذي يقول بجريان قاعدة التجاوز في الشرط حتّى بالنسبة إلى المشروط الذي لم يدخل فيه ـ وبين ما ذكره بعض الأصحاب من عدم جريان القاعدة في موارد الشكّ في الشرائط حتّى بعد الفراغ عن المشروط.

ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب [١]: من اعتبار الشكّ في الشرط حتّى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب [٢] إعادة المشروط. والأقوى التفصيل [٣] بين الفراغ عن المشروط [٤] فيلغو الشكّ في الشرط [٥] بالنسبة إليه [٦]؛ لعموم [٧] لغويّة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، أمّا بالنسبة إلى مشروط [٨] آخر لم يدخل فيه، فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشكّ فيه؛ لأنّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط [٩]

---

[١] وهو صاحب المدارك، والفاضل الهندي، فإنّهما ذهبا إلى عدم جريان قاعدة التجاوز في الشرائط مطلقاً. هذا هو القول الثاني في المسألة.

[٢] أي أوجب بعض الأصحاب إعادة المشروط عند الشكّ في الإتيان بشرطه.

[٣] هذا هو القول الثالث في المسألة. وملخّصه: التفصيل بين الدخول في المشروط والفراغ عنه، وبين عدم الدخول بالمشروط، بالالتزام بجريان القاعدة فيما إذا دخل في المشروط وفرغ منه، وعدم جريانها فيما إذا لم يدخل في المشروط.

[٤] بأن شكّ في الطهارة بعد الفراغ عن الصلاة.

[٥] أي يحكم بعدم اعتبار الشكّ في الشرط؛ وذلك لجريان قاعدة التجاوز فيه، كالطهارة بعد دخوله في الصلاة.

[٦] أي بالنسبة إلى المشروط الذي فرغ منه، فيحكم بتحقّق الطهارة بالنسبة إلى الصلاة التي فرغ منها.

[٧] أي الحكم بلغويّة الشكّ في الشرط بعد الفراغ عن المشروط؛ لأجل عموم قاعدة التجاوز الدالّة على لغويّة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه.

[٨] أمّا بالنسبة إلى الصلاة التي لم يدخل فيها، كالعصر، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز، فلا بدّ من الاعتناء بالشكّ.

[٩] الذي لم يدخل فيه.

لم يتجاوز عنه [١]، بل محلّه [٢] باقٍ، فالشكّ في تحقّق شرط هذا المشروط [٣] شكّ في الشيء قبل تجاوز محلّه [٤]. وربّما بنى بعضهم ذلك [٥] على أنّ معنى عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ،

والحاصل: إنّما قلنا بعدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى المشروط الذي لم يدخل فيه؛ لأنّه يعتبر في جريان قاعدة التجاوز أن يتجاوز الشاكّ عن محلّ المشكوك، والشرط المشكوك بالنسبة إلى المشروط الذي لم يدخل فيه لم يصدق التجاوز عنه؛ فإنّ الشكّ في الطهارة بالنسبة إلى صلاة العصر التي لم يدخل فيها لم يصدق التجاوز عنها، وإن صدق التجاوز عنها بالنسبة إلى الظهر التي فرغ عنها، فبعد عدم صدق التجاوز عن محلّ المشكوك لا تجري قاعدة التجاوز.

[١] أي لم يتجاوز عن الشرط من حيث كونه شرطاً للمشروط الذي لم يدخل فيه وإن تجاوز عنه بالنسبة إلى المشروط الذي تجاوز عنه، كصلاة الظهر.

[٢] أي محلّ الشرط المشكوك باقٍ.

[٣] الذي لم يدخل فيه.

[٤] لا بدّ من أن يعتني بشكّه لأنّه شكّ في المحلّ.

[٥] أي عدم الاعتناء بالشكّ في الشرط بالنسبة إلى الغايات الأُخرى التي لم يدخل المكلّف فيها.

وملخّص كلام هذا البعض هو: أنّه لو قلنا: بأنّ معنى عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز عن محلّ المشكوك هو البناء على حصول الشرط واقعاً فلا يعتنى بالشكّ في الشرط، بلا فرق بين المشروط الذي دخل فيه وبين المشروط الذي لم يدخل فيه، فإنّ مقتضى هذا القول هو كون الشرط متحقّقاً في الواقع بمقتضى قاعدة التجاوز، ويترتّب عليه جميع آثاره، فكما هو

هو البناء على الحصول [١] أو يختصّ بالدخول.

أقول: لا إشكال في أنّ معناه [٢] البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوز المحلّ، لا مطلقاً [٣]. فلو شكّ [٤] في أثناء

مصحّح لما دخل فيه من المشروط، كذلك مصحّح للدخول فيما يأتي به من مشروط آخر، مثلاً: إذا شكّ في الطهارة بعد الدخول في صلاة الظهر، فمقتضى أخبار الباب عدم الاعتناء بالشكّ ووجوب المضيّ في الصلاة، وإذاكان مقتضى ذلك حصول الطهارة فيكفي ذلك للدخول في صلاة العصر.

وأمّا لو قلنا بأنّ معنى عدم الاعتناء بالشكّ يختصّ بالدخول في المشروط، فإنّ مقتضى ذلك هو الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، والمضي في المشروط الذي دخل فيه دون مشروط آخر، كالعصر، فإنّه لا بدّ له من أن يحصّل الطهارة قبل الشروع في صلاة العصر.

[١] وفي بعض النسخ البناء على الحصول مطلقاً ولو لمشروط آخر.

[٢] أي معنى عدم العبرة بالشكّ بمقتضى قاعدة التجاوز هو البناء على حصول المشكوك فيما إذا صدق التجاوز عن محلّه، فإنّ الطهارة المشكوكة يحكم بوجودها بعنوان أنّها شرط لصلاة الظهر؛ إذ يصدق التجاوز عن محلّها بهذا المقدار، وأمّا بالنسبة إلى صلاة العصر، فلا يحكم بوجودها لعدم صدق التجاوز عن محلّ المشكوك بالنسبة إليها.

[٣] أي ليس معنى عدم العبرة بالشكّ البناء على حصول المشكوك مطلقاً، سواء تحقّق عنوان التجاوز عن محلّ المشكوك أم لا.

[٤] غرضه من هذا المثال أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الشرط وتنزيل الشرط المشكوك بمنزلة المتيقّن إنّما هو لتصحيح المشروط به، كصلاة العصر، وذلك إنّما يكون فيما صدق عنوان التجاوز عن محلّ الشرط المشكوك، وليس معنى عدم الاعتناء بالشكّ هو الحكم بتحقّق الشرط واقعاً.

العصر في فعل الظهر بنى على تحقّق الظهر بعنوان أنّه [١] شرط للعصر، ولعدم [٢] وجوب العدول إليه، لا [٣] على تحقّقه مطلقاً حتّى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه [٤] إنّما فات

---

[١] أي فعل الظهر شرط لصحّة العصر، فإنّ محلّ الظهر باعتبار أنّ الظهر شرط للعصر إنّما هو قبلها، فإذا دخل في العصر، وشكّ في الظهر رجع شكّه إلى الشكّ في تحقّق الشرط بعد التجاوز عن محلّه، فتجري قاعدة التجاوز، ويحكم بتحقّق شرط صحّة العصر.

[٢] أي بنى على تحقّق الظهر بعنوان أنّ فعل الظهر شرط لعدم وجوب العدول إلى الظهر من العصر، فلو دخل في العصر، ثمّ التفت إلى عدم إتيانه بالظهر وجب العدول إليها، لكن لو شكّ في إتيانه بالظهر تجري قاعدة التجاوز، ويحكم بإتيانها؛ إذ محلّ فعل الظهر باعتبار أنّه شرط لعدم العدول إليها قبل العصر، فالشكّ في الظهر بعد الدخول في العصر شكّ في الشيء بعد التجاوز عن محلّه، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إليها، ويحكم بتحقّق شرط صحّة صلاة العصر، فلا يجب العدول إلى الظهر.

[٣] أي لا يبني على تحقّق الظهر مطلقاً حتّى بعنوان أنّه واجب نفسي، فإنّ الظهر باعتبار أنّها شرط لصحّة العصر، وإن كان محلّها قبل العصر، لكن بعنوان أنّها واجب نفسي فمحلّها باقٍ ما لم يخرج الوقت، ولذا يجب الإتيان بها بعد العصر لو نسيها قبلها؛ فإذا كان الشكّ في الظهر بالنسبة إلى وجوبها النفسي شكّاً في المحلّ، فيجب عليه الإعادة بعد صلاة العصر؛ وذلك لما عرفت من أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الظهر هو الحكم بصحّة المشروط بها، وهي العصر، لا الحكم بتحقّق الظهر كي لا يجب إعادتها.

[٤] أي فيما إذا دخل في الظهر ثمّ شكّ في أنّه توضّأ أم لا، فالوضوء المشكوك

محلّه من حيث كونه [١] شرطاً للمشروط المتحقّق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل. ومن هنا [٢] يظهر أنّ الدخول في المشروط أيضاً [٣] لا يكفي في إلغاء الشكّ في الشرط، بل لا بدّ من الفراغ عنه [٤]؛ لأنّ نسبة

إنّما محلّه قبل الظهر، فإنّه فات محلّه من حيث كونه شرطاً لصلاة الظهر المتحقّقة، وأمّا من حيث إنّه شرط للعصر الآتية، فمحلّه باقٍ، فلا بدّ من الاعتناء بالشكّ، والإتيان بالوضوء.

[١] أي من حيث كون الوضوء شرطاً لصحّة الظهر التي دخل فيها.

وأمّا من حيث كونه شرطاً للواجب الذي يجب الإتيان به في المستقبل، كصلاة العصر، فمحلّه باقٍ ولم يفت، فيجب الإتيان بالوضوء.

[٢] أي ممّا ذكرناه من أنّ معنى عدم العبرة بالشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ هو البناء على حصول المشكوك فيه، وتحقّقه إذا صدق عنوان التجاوز عن محلّ المشكوك فيه.

[٣] كما لا يكفي الشكّ قبل الدخول في المشروط، كذلك لا يكفي الشكّ بمجرّد الدخول في المشروط.

[٤] أي عن المشروط فما لم يفرغ عنه لم يصدق التجاوز عن محلّ الشرط المشكوك؛ لأنّ الوضوء، مثلاً، كما هو شرط للأجزاء الماضية كذلك شرط للأجزاء اللاحقة، فإنّه وإن فات محلّه بالنسبة إلى الأجزاء السابقة لكنّه باقٍ بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، فلا بدّ من إحرازه. فإذا أمكن إحرازه في الأثناء ـ كالستر ـ فيجب، وإلّا فلا بدّ من إعادة وضوئه.

ولا يخفى: أنّ هذا **قول رابع** في المسألة، وهو عدم كفاية الدخول في المشروط في جريان قاعدة التجاوز، بل لا بدّ من الفراغ منه في جريانها كي يصدق التجاوز عن محلّ المشكوك.

الشرط [١] إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محلّه باعتبار [٢] كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بدّ من إحرازه [٣] للأجزاء المستقبلة.

نعم، ربّما يدّعى [٤] في مثل الوضوء: أنّ محلّ إحرازه لجميع أجزاء

---

[١] كنسبة الوضوء إلى جميع أجزاء الصلاة، فإنّ نسبته نسبة واحدة، وهي نسبة الشرط إلى المشروط، فلا بدّ من إحرازه في جميع أجزائها، فمحلّه بالنسبة إلى الأجزاء الماضية قد فات، وأمّا بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة فهو باقٍ، وإن أمكن تداركه ـ كالستر ـ فيجب تداركه، وإلّا فيجب عليه قطع الصلاة، والإتيان بالوضوء، ثمّ الإتيان بالصلاة.

[٢] تجاوز محلّه، مبتدأ، وقوله: «باعتبار» خبره، أي تجاوز محلّ الشرط، كالوضوء، إنّما هو باعتبار كون الشرط المشكوك شرطاً للأجزاء الماضية، وأمّا بالنسبة إلى الأجزاء المستقبلة فلا بدّ من إحرازه.

[٣] أي إحراز الشرط.

[٤] هذا **قول خامس** في المسألة. وملخّصه: أنّه فرق بين الوضوء وسائر الشرائط، كالستر، فإنّ محلّ إحراز الوضوء إنّما هو قبل الصلاة، وبمجرّد دخوله في الصلاة فات محلّ الوضوء، وليس إحرازه عند كلّ جزء من أجزاء الصلاة ممكناً. كي يقال: إن محلّه فات بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، وبقي بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، والوجه في ذلك هو أنّ الوضوء غسلتان ومسحتان، ولا بدّ من تحقّقهما قبل الصلاة، وإن كان مسبّبهما ـ وهو الطهارة ـ مقارناً لجميع أجزاء الصلاة، بخلاف الستر، فإنّه أيضاً شرط، لكن يجب أن يكون مقارناً لجميع أجزاء الصلاة، كما أنّه شرط للأجزاء السابقة للصلاة كذلك شرط لجميع أجزاء الصلاة الباقية، لكنّ أفعال الوضوء لا بدّ أن تكون متقدّمة على الصلاة، وإن كان مسببها متقارناً معها.

الصلاة قبل [١] الصلاة لا عند كلّ جزء. ومن هنا [٢] قد يفصل: بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة، وبين غيره [٣] ممّا ليس كذلك، كالاستقبال والنيّة، فإنّ إحرازهما [٤] ممكن في كلّ جزء، وليس المحلّ الموظّف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء [٥]. وحينئذٍ [٦] فلو شكّ في أثناء الصلاة في الستر [٧]

---

[١] أي محلّ إحراز الوضوء قبل الصلاة.

[٢] أي لأجل ما ذكرنا من أنّ الوضوء محلّ إحرازه قبل الصلاة، لا عند كلّ جزء.

[٣] أي غير الوضوء من الشرائط التي ليس محلّ إحرازها قبل الدخول في العبادة، بل لا بدّ من إحرازها عند الإتيان بكلّ جزء من الأجزاء.

[٤] أي إحراز الاستقبال والنيّة ممكن حين الاشتغال بكلّ جزء من أجزاء الصلاة.

والحاصل: أنّ الاستقبال والنيّة ليس محلّهما قبل الصلاة بالخصوص، بل في أي موضع من مواضع الصلاة إذا حصل الشكّ فيهما يكون الشكّ في الشرط بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة شكّاً قبل تجاوز المحلّ، وقبل الدخول في المشروط، ويمكن له إحراز الشرط فيه، فلا موضوع لقاعدة التجاوز في المقام، فلا بدّ من الاعتناء بالشكّ والإتيان بالشرط المشكوك، وهذا بخلاف الوضوء، فإنّ محلّ إحرازه هو قبل الصلاة، وبعد الدخول فيها يكون الشكّ في الشرط بعد الخروج عن محلّه؛ إذ لا يمكن إحراز الوضوء المشكوك فيه بالإتيان به حين الاشتغال بالصلاة، فلا يعتني بشكّه.

[٥] حيث إنّ محلّه قبل الصلاة، فلا بدّ من إحرازه قبل الدخول فيها.

[٦] أي حينما عرفت أنّ محلّ النيّة والاستقبال ليس مختصّاً بما قبل الصلاة، بل في أيّ موضع من مواضع الصلاة وقع الشكّ فيهما؛ فإنّه شكّ في المحلّ.

[٧] والفرق بينهما أنّ الساتر هو الشيء الذي يستر البدن، والشرط في الصلاة

أو الساتر، وجب عليه إحرازه [١] في أثناء الصلاة للأجزاء [٢] المستقبلة. والمسألة [٣] لا تخلو عن إشكال [٤]، إلّا أنّه ربّما يشهد لما ذكرنا ـ من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه [٥] بعده ـ صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء

هو الستر، وأيضاً يشترط في الساتر أن لا يكون مغصوباً، وفي ساتر الرجل أن لا يكون حريراً، أي شكّ في تحقّق الستر بأنّه يصلّي مع الستر أو عرياناً، أو يشكّ في ساتره بعد العلم بتحقّق الستر بأنّه مغصوب أم لا ؟

[١] أي إحراز الستر بأنّه ليس بعار، أو إحراز الساتر بأنّه ليس بمغصوب.

[٢] الجار متعلّق بقوله: «إحرازه»، أي وجب إحراز الستر أو الساتر بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة.

[٣] وهي مسألة بقاء محلّ الوضوء.

[٤] حيث إنّه لم يتّضح أنّ محلّ الوضوء قبل الدخول في العبادة كي تجري قاعدة التجاوز بمجرّد الدخول فيها، أو محلّه باقٍ عند كلّ جزء من أجزاء الصلاة، فعند الشكّ في الوضوء في أثناء صلاته لا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء الباقية.

[٥] أي بين الشكّ في الوضوء بعد الصلاة، والصحيح بعدها، والتفصيل المذكور هو الحكم بإعادة الصلاة مع استئناف الوضوء إذا كان الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، والحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، والحكم بصحّة الصلاة إذا كان الشكّ بعد الصلاة، وهذا التفصيل مستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر، حيث سأله عليه السلام عن الرجل يكون معتقداً بانّه متوضّئ، ثمّ شكّ في أنّه هل كان على وضوء أم لا ؟ وأجاب عليه السلام: بأنّه إذا التفت إلى كونه شاكّاً في أثناء صلاته أعاد صلاته، وأمّا إذا التفت إليه بعد الفراغ عن صلاته فلا يعيد صلاته، وأنت ترى

ثمّ يشكّ، على وضوء هو أم لا ؟ قال: «إذا ذكرها [١] وهو [٢] في صلاته انصرف [٣] وأعادها [٤]، وإن ذكر [٥] وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك[(١)] [٦]؛ بناءً [٧] على أنّ مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده،

أنّ هذه الصحيحة تدلّ بالصراحة على التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وبين الشكّ فيه بعدها بأنّه يعتني بشكّه في الفرض الأوّل؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز فيه، ولا يعتني به في الفرض الثاني لجريان القاعدة فيه.

[١] الموجود في الوسائل: «ذكر» من دون ذكر الضمير، وهو المناسب، حيث إنّ الضمير غير مذكور في عدله، وهو قوله عليه السلام: «وإن ذكر وقد فرغ من صلاته...»، أي وإن التفت إلى كونه شاكّاً، والضمير أيضاً على تقدير وجوده راجع إلى حالة شكّه، أي إن ذكر حالة شكّه بمعنى أنّه التفت إلى أنّه شاكّ.

[٢] والجملة حالية، أي التفت إلى شكّه في الوضوء، والحال أنّه في أثناء صلاته.

[٣] أي انصرف عن صلاته وتركها.

[٤] أي أعاد صلاته متوضّأً.

[٥] أي التفت إلى شكّه في الوضوء بعد فراغه من صلاته.

[٦] أي ذلك الوضوء الذي شكّ فيه.

[٧] أي كون الصحيحة شاهدة للتفصيل الذي ذكرناه مبني على أن يكون مورد السؤال في الصحيحة هو أنّ الرجل كان معتقداً بأنّه متوضّئ، ثمّ شكّ في اعتقاده بالوضوء بأن كان الشكّ سارياً إلى اعتقاده، فعلى هذا الاحتمال يكون المورد من موارد قاعدة اليقين وقاعدة التجاوز، فتكون الصحيحة شاهدة للتفصيل، ودالّة على أنّه إن حصل شكّه بالوضوء في أثناء الصلاة فلا بدّ من

---

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

ثمّ شكّ في ذلك [١].

الموضع السادس: أنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي [٢] به حكمه حكم [٣] الشكّ في الإتيان،

استئناف صلاته متوضّأً، وإن كان بعد الفراغ من صلاته فلا يعتنى بشكّه، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى قوله ﷺ: «يكون على وضوئه ثمّ يشكّ»، أي يكون على وضوء باعتقاده، ثمّ زال اعتقاده.

وأمّا إن كان مورد السؤال الشكّ في بقاء وضوئه بأن لم يكن شكّه سارياً إلى يقينه في الوضوء، فيكون السؤال عن حكم العمل بالاستصحاب، فتكون الصحيحة أجنبيّة عن المقام، ودالّة على عدم جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ في بقاء الطهارة في أثناء الصلاة، وهو خلاف الإجماع القائم على جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ في بقاء طهارته.

[١] أي في ذلك الوضوء بأن سرى شكّه إلى اعتقاده بالوضوء، وشكّ في أنّه كان متوضّأً واقعاً، أو كان قطعه جهلاً مركّباً.

[٢] توضيحه: أنّ الشكّ قد يكون في صحّة العمل الذي أتى به، وقد يكون في أصل الإتيان بالمأمور به بأنّه أتى به أم لا؟ والشكّ في الصحّة ـ كالشكّ في أداء حروف الصلاة من مخارجها، أو الشكّ في ترتيب كلماتها وآياتها ـ حكمه حكم الشكّ في أصل الإتيان به.

[٣] أي حكم الشكّ في صحّة القراءة، مثلاً حكم الشكّ في إتيان أصل القراءة، فكما لا يعتنى بالشكّ في مورد الشكّ في أصل الوجود، كذلك لا يعتنى به في مورد الشكّ في صحّة الموجود. غاية الأمر في فرض الشكّ في الصحّة لا يعتنى بالشكّ لأجل جريان قاعدة الفراغ، وفي فرض الشكّ في أصل الإتيان به؛ لأجل قاعدة التجاوز.

بل هو[١] هو؛ لأنّ مرجعه[٢] إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح. ومحلّ الكلام[٣]: ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر

---

[١] أي الشكّ في الصحّة هو نفس الشكّ في الإتيان؛ لأنّ الشكّ في الصحّة دائماً يرجع إلى الشكّ في إتيان جزء أو شرط. إذن يكون مرجع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز، فهما قاعدة واحدة.

[٢] أي مرجع الشكّ في الصحّة. وملخّصه: أنّ مرجع الشكّ في صحّة القراءة إلى الشكّ في الإتيان بقراءة صحيحة فتكون قاعدة الفراغ الدالّة على صحّة الموجود عند الشكّ فيها وقاعدة التجاوز الدالّة على تحقّق أصل الوجود عند الشكّ فيه شيئاً واحداً.

[٣] ومن هنا شرع في بيان الفرق بين هذا الموضع وبين الموضع الخامس. والعبارة لا تخلو عن تشويش، حيث إنّ ظاهرها أنّ محلّ الكلام هنا ما لا يرجع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في ترك الأُمور المعتبرة في الصحّة، وهذا المعنى بظاهره غير مستقيم؛ لأنّ الشكّ في الصحّة دائماً يرجع إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحة.

ولذا قال المحقّق الآشتياني: أنّ مراد الأُستاذ العلّامة من هذا الكلام أنّ ما ذكرنا من الكلام في إلحاق الشكّ في الصحّة بالشكّ في الوجود، إنّما هو فيما إذا لم يكن الشكّ في الصحّة مسبّباً عن الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة من الأُمور المعدودة أفعالاً برأسها، وإلّا فلا إشكال في الإلحاق. ثمّ أورد عليه: بأنّ الشكّ في الصحّة دائماً مسبّب عن الشكّ في الإتيان ببعض ما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً، ثمّ وجّه كلام الشيخ بأنّ ما يعتبر في صحّة العمل على وجهين: **أحدهما:** ما يكون وجود الشرط مغايراً لوجود المشروط في الخارج. **ثانيهما:** ما يكون متّحداً معه في الوجود بحيث لا مغايرة له،

في الصحّة، كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة

وما أخرجه الأُستاذ من محلّ الكلام هو الأوّل.

وقال صاحب الأوثق: أنّ محلّ الكلام في الموضع الخامس هو الشكّ في الشروط التي لها وجود مستقلّ مع قطع النظر عن وجود المشروط، كالطهارة والاستقبال والستر ونحوها، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان الشرط المشكوك فيه من كيفيّات المشروط وموجوداً بوجوده، كأداء الحروف من المخارج، وعلى الإعراب المقرّر في النحو، وعلى الترتيب المقرّر في اللغة، وكالموالاة بين حروف الكلمة، أو كلمات الآية، أو نحو ذلك، فهو خارج عن محلّ الكلام.

وتحقيق الحال في المقام يحتاج إلى توضيح أقسام الشرط. فنقول: إنّ الشرائط المعتبرة في الصلاة على أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما كان شرطاً للصلاة في حال الأجزاء، كالطهور والستر والاستقبال.

الثاني: ما كان شرطاً عقليّاً لنفس الأجزاء، بمعنى أنّه ممّا يتوقّف عليه تحقّق الجزء عقلاً، كالموالاة بين حروف الكلمة، فإنّه لا يكاد يصدق على الحروف المنفصلة عنوان الكلمة.

الثالث: ما كان شرطاً شرعيّاً للأجزاء، كالجهر والإخفات بالقراءة؛ بناءً على كونهما شرطين للقراءة لا للصلاة في حال القراءة. إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ محلّ الكلام في الموضع السادس خصوص الشروط العقليّة، كما يشهد له التمثيل بالموالاة بين حروف الكلمة، لكن يضعّفه التمثيل بالموالاة بين الكلمات، فإنّ الموالاة بينها ليست شرطاً عقليّاً، بل هي شرط شرعي، كما سيجيئ تفصيله في تحقيقاتنا. وملخّص الكلام: أنّ ما ذكروه من الحمل والتوجيه لا شاهد عليه، والحقّ أنّ العبارة مشوّشة، كما أفاده المحقّق النائيني، لاحظ كلامه.

أو كلمات الآية. لكن الانصاف أنّ الإلحاق [١] لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر [٢] من أخبار الشكّ في الشيء أنّه مختصّ بغير هذه الصورة [٣]، إلّا أن يدّعى تنقيح المناط [٤]، أو يستند فيه [٥] إلى بعض ما يستفاد منه

ويمكن أن يقال: إنّ ذكر الموالاة في الكلمة أو الكلمات شاهد على أنّ البحث في الموضع السادس في شرائط نفس الأجزاء، وفي الموضع الخامس في شرائط الصلاة في حال اشتغاله بالأجزاء، كالستر والطهارة والاستقبال، والله العالم بحقيقة الحال.

[١] أي إلحاق الشكّ في الصحّة بالشكّ في الوجود.

[٢] أي الظاهر من الأخبار الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ أنّها مختصّة بالشكّ في الوجود.

[٣] أي مختصّ بغير صورة الشكّ في الصحّة، وهو عبارة عن الشكّ في الوجود. أضف إليه: أنّ استعماله في الشكّ في الصحّة وفي الشكّ في أصل الوجود يستلزم استعمال اللفظ في معنيين.

[٤] بأن يدّعى أنّ المناط في عدم الاعتناء بالشكّ في الوجود هو التجاوز عن المحلّ، وأنّ العود إليه موجب للخل في الصلاة، فهو حرام، وذلك المناط بعينه موجود في الشكّ في صحّة الموجود أيضاً، فيلحق الشكّ في صحّة الموجود بالشكّ في الوجود.

[٥] أي يستند في إلحاق الشكّ في الصحّة بالشكّ في الوجود إلى بعض الروايات التي يستفاد منها العموم، كموثّقة ابن أبي يعفور المتقدّمة، وهو قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[1].

---

(١) الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

العموم، مثل موثّقة [١] ابن أبي يعفور، أو يجعل [٢] أصالة الصحّة في فعل الفاعل المريد [٣] للصحيح أصلاً [٤] برأسه،

---

[١] بتقريب: أنّ الشيء المذكور فيها أعمّ من أن يكون هو نفس الشيء أو صحّته واستفادة العموم منه مبنيّة على ما أفاده ﷺ[(١)] سابقاً من عدم امتناع إرادة الشكّ في الوجود والشكّ في صحّة الموجود من الشيء، بخلاف سائر الروايات فإنّه لا عموم فيها.

[٢] هذا بناء على الإغماض عن الجوابين الأوّلين، والتسليم بعدم تماميّة تنقيح المناط، وعدم استفادة العموم من الموثّقة، فملخّصه هو إنّا لو سلّمنا أنّ أخبار الباب مختصّة بقاعدة التجاوز، وتدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الوجود، إلّا أنّ أصالة الصحّة تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة الموجود، فيكون حكم الشكّ في صحّة الموجود ملحقاً بحكم الشكّ في أصل الوجود بمقتضى أصالة الصحّة. ولا يخفى أنّ غرضه ﷺ مجرّد ذكر ما يمكن أن يكون وجهاً لإلحاق قاعدة الفراغ بقاعدة التجاوز، وليس غرضه بيان مختاره.

[٣] أي المريد للإتيان بالمأمور به على وجه صحيح لا يأتي بالمأمور به إلّا صحيحاً غالباً، وقد جرى على هذا بناء العقلاء وصار أصلاً مسلّماً بينهم، ويرشد إليه التعليل الوارد في الوضوء أنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين الشكّ.

[٤] مفعول لقوله: «أو يجعل»، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث للإلحاق، أي يجعل أصالة الصحّة قاعدة مستقلّة في مقابل قاعدة التجاوز، وهي تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة الموجود فيكون حكم الشكّ في الصحّة أيضاً ملحقاً بالشكّ في الوجود في عدم الاعتناء بالشكّ، أي كما لا يعتنى بالشكّ في

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٢٤١.

ومدركه [١] ظهور حال المسلم. قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشكّ في بعض أفعال [٢] الطهارة إنّ الأصل [٣] في فعل العاقل المكلّف الذي يقصد براءة ذمّته بفعل صحيح، وهو يعلم الكيفيّة [٤] والكمّية الصحّة [٥]، انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره [٦] من عموم التعليل المتقدّم في قوله: «هو حين

الوجود بمقتضى قاعدة التجاوز كذلك لا يعتنى بالشكّ في صحّة الموجود بمقتضى أصالة الصحّة.

[١] أي مدرك الأصل المذكور هو ظهور حال المسلم، فإنّ المسلم الملتفت إلى حاله والمتذكّر لتكليفه يأتي بالمأمور به على وجه الصحيح، فإنّ الإتيان بالصحيح هو مقتضى حال المسلم بما هو مسلم.

[٢] كالشكّ في أنّه غسل أصابعه في الوضوء أم لا، أو مسح رأسه أم لا.

[٣] وليس المراد منه الأصل العملي، بل المراد منه الأصل العقلائي وبناؤهم.

[٤] أي يعلم كيفيّة الفعل الصحيح وكمّيته بأنّه كيف أتى به يكون صحيحاً، وأي مقدار من الأجزاء إذا أتى بها يكون الفعل صحيحاً، والعلم بالكيفيّة إشارة إلى العلم بشرائط الفعل المأمور به والعلم بالكمّية إشارة إلى العلم بأجزائه. وملخّصه أنّ العاقل الذي يقصد أن يبرء ذمّته بسبب الإتيان بالعمل الصحيح ويعلم بشرائط العمل الصحيح وأجزائه يأتي بالفعل على الوجه الصحيح ومقتضى الأصل والبناء العقلايين هي الصحّة فيما إذا شكّ في أنّه أتى به صحيحاً أم لا.

[٥] خبر لقوله: «إنّ الأصل»، أي الأصل الأوّلي في كلّ فعل صادر عن العاقل هي الصحّة.

[٦] أي اعتبار الأصل العقلائي الجاري في فعل العاقل المكلّف الدالّ على الصحّة

يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّه [١] بمنزلة صغرى لقوله: «فإذا [٢] كان أذكر فلا يترك ممّا يعتبر في صحّة عمله الذي يريد براءة ذمّته»؛ لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر [٣]، وعمداً [٤] خلاف إرادة الابراء.

مستفاد من عموم التعليل.

إن شئت فقل: إنّ اعتبار الأصل الجاري في الشكّ في الصحّة مستفاد من عموم التعليل؛ لأنّه بمنزلة الكبرى لكلّ ما يكون المكلّف أذكر بالنسبة إليه، فكما أنّه يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في وجود شيء بعد تجاوز المحل والدخول في الغير، من حيث إنّ المكلّف الملتفت الباني على الإتيان بالمأمور به لا يترك من الأفعال ما له دخل فيه، كذلك يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة ما أتى به بعد الدخول في غيره لعين العلّة المذكورة، فإنّ المكلّف الباني على الامتثال لا يترك ما له دخل في صحّة عمله.

[١] أي قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه...».

[٢] أي يكون قوله: «فإذا كان أذكر فلا يترك ممّا يعتبر في صحّة عمله...» كبرى القضيّة، وقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر...» صغرى لها، فالكبرى عقلائيّة، وهي أنّ من كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله من الأجزاء والشرائط، والصغرى عادية، وهي أنّه حين عمله أذكر منه حين يشكّ، فبضميمة الصغرى إلى الكبرى يتمّ المطلوب، وهو عدم الاعتناء بالشكّ في صحّة العمل الذي فرغ منه.

[٣] إذ المفروض أنّ المكلّف حين العمل كان أذكر، والمكلّف المتذكّر لا معنى لتركه شيئاً من أجزاء فعله، أو من شرائطه سهواً.

[٤] أي ترك جزء من أجزاء الفعل المأمور به أو شرط من شرائطه عمداً خلاف كون المكلّف في مقام إبراء ذمّته؛ إذ المفروض أنّ المكلّف المشغول بالعمل

الموضع السابع: الظاهر أنّ المراد بالشكّ في موضوع هذا الأصل [١]، هو الشكّ الطارئ بسبب الغفلة عن صورة

في مقام إبراء ذمّته، وهو لا يترك ما يعتبر في صحّة عمله عمداً لاستلزامه نقض الغرض.

والحاصل: أنّ فساد العمل إمّا بترك ما يعتبر فيه سهواً وإمّا بتركه عمداً، وحيث إنّ المفروض أنّ المكلّف في مورد الرواية كان في مقام إبراء ذمّته، وأنّه كان متذكّراً حين العمل، فيكون معنى قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر» أنّه لا يترك ما يعتبر في عمله عمداً ولا سهواً، فأصالة الصحّة الجارية في تصحيح عمل الشاك في الصحّة تكون معتبرة؛ لكونها داخلة تحت عموم التعليل.

إن شئت فقل: إنّ عموم التعليل يكون دليلاً على اعتبار ظهور حال المسلم الذي هو مدرك لأصالة الصحّة.

إن قلت: إنّ هذا يرجع إلى الوجه الثاني، وهو كون الإلحاق مستفاداً من عموم الموثّقة. **قلت:** نعم، لكنّ التقريب مختلف، وفي الموثّقة يكون المستند عموم كلمة «الشيء»، وفي المقام عموم التعليل.

أضف إليه أنّ عموم التعليل يكون دليلاً على حجّية ظهور حال المسلم، وهو دليل على أصالة الصحّة، وهي دليل على عدم الاعتناء بالشكّ في الصحّة، بخلاف عموم الموثّقة، فإنّه يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ بنفسه، لا أنّه دليل على أصالة الصحّة.

«هل قاعدة الفراغ تجري عند محفوظيّة صورة العمل أم لا ؟»

[١] أي أصالة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ عن العمل المسمّاة بقاعدة الفراغ.

العمل [١]. فلو علم كيفيّة غسل اليد، وأنّه كان بارتماسها [٢] في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه ينغسل [٣] بالارتماس أم لا،

---

[١] ملخّصه: يعتبر في جريان الأصل المذكور، أي قاعدة الفراغ أن لا تكون صورة العمل محفوظة، بأن لا يعلم صورة وقوع العمل، وكيفيّة وقوعه، كما إذا لم يعلم أنّه حرّك الخاتم في يده حين الوضوء، وإنّما يحتمل ذلك، ويقابله ما إذا علم بأنّه لم يحرّك خاتمه، إلّا أنّه يحتمل وصول الماء إلى البشرة من باب الاتّفاق.

وبعبارة أُخرى: أنّ معنى كون صورة العمل محفوظة هو أن يكون حال الشاكّ حين شكّه متساوياً مع حاله حين الإتيان بالعمل، بحيث لا يصدق في حقّه أنّه حين العمل أذكر من حين شكّه بأن يعلم بحاله حين الإتيان بالعمل بأنّه لم يحرّك خاتمه، وإنّما يكون احتمال وصول الماء إلى تحت الخاتم من باب الاتّفاق، فيكون شكّه في صحّة المأمور به راجعاً إلى أمر غير اختياري، كما إذا صلّى إلى جهة باعتقاد أنّها القبلة، ثمّ بعد الفراغ شكّ في كونها قبلة، فإنّ صورة العمل الصادر منه محفوظة، أي هو غير شاكّ بأنّه صلّى إلى جهة خاصّة، وإنّما الشكّ في الصحّة من جهة أمر غير اختياري له، وهو كون الكعبة المعظّمة في هذه الجهة التى صلّى إليها.

[٢] أي بارتماس اليد.

[٣] إذ المفروض أنّه يعلم بعدم غسله ما تحت خاتمه بالارتماس وغيره، وإنّما يشكّ في انغساله ووصول الماء تحت خاتمه مع الغفلة عن الانغسال حين الوضوء أو جزمه بانغساله، ثمّ شكّ بعد ذلك.

إن شئت فقل: إنّ صورة العمل محفوظة فإنّه يعلم أنّه حين التوضّؤ لم يحرّك خاتمه، لكن يحتمل انغسال ما تحت خاتمه ووصول الماء إليه من

ففي الحكم بعدم الالتفات [١] وجهان: من [٢] إطلاق بعض الأخبار، ومن [٣] التعليل بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»(١).

باب التصادف والاتّفاق.

[١] بأن لا يلتفت إلى شكّه بمقتضى قاعدة الفراغ، أو أن يلتفت إليه؛ لعدم جريان القاعدة مع كون صورة العمل محفوظة.

[٢] هذا وجه عدم الالتفات إلى شكّه، وجريان قاعدة الفراغ. وملخّصه: أنّ إطلاق أخبار الباب شامل للقسمين من العمل، سواء كان عالماً بكيفيّة غسل يده أم لا؛ إذ المكلّف إذا كان في صدد الإتيان بالوضوء، سواء كان داعيه إيصال الماء إلى جميع الأعضاء، أو وصوله إليها، فمجرّد كون داعيه الإتيان بالمأمور به على نحو صحيح كافٍ في اندراج المقام تحت الأخبار. وملخّص هذا الوجه: هو أنّ مقتضى إطلاق بعض الأخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، سواء كانت صورة العمل محفوظة أم لا؟ وهو ما رواه محمّد بن مسلم، حيث قال عليه السلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»(٢).

[٣] هذا وجه الالتفات إلى الشكّ، وعدم جريان القاعدة. وملخّصه: أنّ أخبار الباب وإن كانت مطلقة، وكان مورد السؤال في الروايات عامّاً، إلّا أنّ خصوصيّة التعليل مقدّمة على إطلاقات الأخبار وعموم السؤال، فإنّ العلّة قد تعمّم وقد تخصّص، ومقتضى العلّة عدم جريان القاعدة هنا؛ لعدم صدق «الأذكريّة» فيما لو كانت صورة العمل محفوظة؛ إذ المفروض أنّه لم يصدر منه فعل اختياري يشكّ في صحّته، كي يقال: إنّه حين العمل أذكر منه حين الشكّ؛ إذ كونه أذكر حين العمل إنّما هو بالنسبة إلى ما يصدر منه، لا بالنسبة

---

(١) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

فإنّ التعليل [١] يدلّ على تخصيص الحكم بمورده [٢] مع عموم السؤال،

إلى شيء لم يصدر منه؛ فإنّ نسبة الأذكر إلى حين العمل وحين الشكّ على حدّ سواء، فلو شكّ في أنّه انغسل ما تحت الخاتم، وكان معتقداً بوصول الماء تحته حين الغسل، أو كان غافلاً عنه لا تجري القاعدة فيه؛ لأنّ صورة العمل الصادر منه محفوظة، وهو ارتماس اليد في الماء بلا تحريك الخاتم، وهو غير شاكّ فيه، وإنّما الشكّ في الانغسال من جهة وصول الماء إليه الذي لا يكون اختياريّاً له، وليس هو حين العمل أذكر منه حين ما يشكّ بالنسبة إلى وصول الماء تحت الخاتم.

والحاصل: أنّ مقتضى التعليل اختصاص القاعدة بما إذا لم يكن كيفيّة غسل اليد معلومة، بأن يكون منشأ شكّه راجعاً إلى أمر اختياري للشّاك، وهو احتمل تركه غفلة.

وحاصل التعليل: أنّ المكلّف المريد للامتثال لا يقدم على ترك الفعل عمداً؛ لأنّه خلاف إرادته الامتثال، ولا سهواً؛ لأنّه أكثر تذكّراً للفعل حين العمل من غير هذه الحالة؛ لندرة النسيان حال العمل، فيكون هو مخصّصاً لإطلاقات الأخبار.

[١] وهو قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ».

[١] أي بمورد التعليل. وملخّصه: أنّ مورد السؤال وإن كان عامّاً يشمل مطلق الشكّ، سواء كانت صورة العمل محفوظة أم لا؛ إلّا أنّ العلّة توجب تخصيص الحكم بموردها، أي اختصاص الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ بالأذكريّة بأن لم تكن صورة العمل محفوظة؛ إذ مع العلم بصورة العمل لا معنى لقوله: «هو أذكر حين العمل»، فإنّ نسبة الأذكرية إلى العمل مع معلوميّة صورة العمل حين العمل وحين الشكّ على حدّ سواء.

فيدلّ [١] على نفيه عن غير مورد العلّة.

نعم، لا فرق [٢] بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً، أو تركه [٣] تعمّداً، والتعليل المذكور [٤] بضميمة الكبرى المتقدّمة [٥] يدلّ على نفي الاحتمالين [٦].

---

[١] أي يدلّ التعليل على نفي الحكم عن غير مورد العلّة، أي عمّا يكون صورة العمل محفوظة، فلا تجري القاعدة في هذه الصورة، فإنّها تكون مختصّة بما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة حتّى يصدق عليه عنوان الأذكريّة حين العمل.

«هل تجري قاعدة الفراغ عند احتمال الترك عمداً»

[٢] أي لا فرق في شمول التعليل. من هنا أشار المصنّف إلى مطلب آخر، وهو أنّ التجاوز والفراغ هل يجريان عند احتمال الترك عمداً أم لا.

[٣] أي أن يكون المحتمل ترك الجزء تعمّداً.

[٤] وهو قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ».

[٥] وهو قوله المتقدّم: «فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يراد به براءة ذمّته»؛ لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر، وعمداً خلاف إرادة الإبراء، فيصير التعليل المذكور بمنزلة الصغرى للكبرى المتقدّمة، وتصير النتيجة أنّ المريد للفعل أكثر تذكراً للفعل حين العمل من غير هذه الحالة لندرة النسيان حين العمل، فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله نسياناً؛ لأنّ الترك نسياناً خلاف فرض الأذكريّة ولا عمداً؛ لأنّ الترك عمداً خلاف إرادة إبراء ذمّته.

[٦] أي احتمال ترك الجزء عمداً أو نسياناً.

ولو كان الشكّ [١] من جهة احتمال وجود الحائل على البدن، ففي شمول الأخبار له [٢]، الوجهان [٣]. نعم، قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه [٤] حتّى لو لم يفرغ [٥] من الوضوء، بل [٦] لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه [٧] من الأُصول المثبتة. وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك [٨] في بعض الأُمور المتقدّمة.

---

[١] أي ولو كان الشكّ في صحّة الوضوء من جهة احتمال مانع من وصول الماء إلى البدن.

[٢] أي للمورد الذي يكون الشكّ في الصحّة فيه لأجل احتمال وجود الحائل.

[٣] المتقدّمان فيما لو علم كيفيّة غسل اليد من أنّ مقتضى إطلاق الأخبار شمولها لهذا المورد أيضاً، ومقتضى التعليل الوارد فيها عدم الشمول. وإن شئت فلاحظ التفصيل فيما تقدّم.

[٤] أي بعدم الحائل وذلك لاستصحاب عدم الحائل.

[٥] إذ الفراغ من الوضوء ليس شرطاً لجريان استصحاب عدم الحائل، وإنّما هو شرط لجريان قاعدة الفراغ فيه.

[٦] أي يحكم بعدم الحائل بأصالة عدم الحائل حتّى لو لم يشرع في غسل اليد ـ مثلاً ـ التي يحتمل وجود الحائل فيها لما بيّنا من أنّ جريان أصالة عدم الحائل في موضع ليس مشروطاً بالشروع في غسل الموضع أو الفراغ من غسله.

[٧] أي جريان أصالة عدم الحائل بالنسبة إلى وصول الماء إلى البدن من الأُصول المثبتة؛ إذ وصول الماء إليه من اللوازم العقليّة؛ لعدم وجود الحائل في البدن، وقد قرّر في محلّه عدم حجّيتها.

[٨] أي في مبحث الأُصول المثبتة. وقلنا إنّها لا اعتبار لها إلّا إذا كانت الواسطة

خفيّة، أو كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ، فلاحظ. هذا على مبنى الماتن، وأمّا على المختار، فإنّ الأصل المثبت ليس بحجّة حتّى لو كانت الواسطة خفيّة.

أقول: قد أسقطنا التحقيق في مبحث قاعدتي الفراغ والتجاوز هنا؛ لعدم الحاجة إليه بعد ما طبع هذا المبحث في كتاب المنتهى الذي هو تقرير بحثنا، وقد قرّره بعض الأفاضل من تلاميذنا.

في أصالة تأخّر الحادث ٨
جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ١٨
فيما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ ٢١
عدم الفرق بين مجهولي التاريخ ومعلومي التاريخ عند صاحب الجواهر وصاحب مفتاح الكرامة ٢٩
تحقيقاتنا في أصالة تأخّر الحادث ٣٤
في حجّية الاستصحاب القهقرى ٤٢
في استصحاب صحّة العبادة ٤٥
تحقيقاتنا في استصحاب صحّة العبادة ٥٥
في عدم جريان الاستصحاب في الأُصول الاعتقاديّة ٥٧
في تمسّك بعض أهل الكتاب على استصحاب شرعه ٦٢
ذكر الأجوبة عن استصحاب الكتابي ٦٣
جواب النراقي عن استصحاب الكتابي ٦٥
جواب القمّي عن استصحاب الكتابي ٦٦
جواب شيخنا الأعظم عن المحقّق القمّي ٧١
الأجوبة التي ذكرها شيخنا الأعظم عن الكتابي ٨٧

تحقيقاتنا في عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة ١٠٩
أجوبتنا عن الكتابي ١١١
دوران الأمر بين التمسّك بالعامّ واستصحاب حكم المخصّص ١١٢
الاختلاف بين النائيني والأُستاذ الأعظم في تفسير كلام الشيخ ١١٧
ما ذكره بحر العلوم من تقديم الاستصحاب على العموم ١٣١
جواب الشيخ عن بحر العلوم ١٣٣
تحقيقاتنا في دوران الأمر بين التمسّك بعموم العامّ وباستصحاب حكم المخصّص . ١٤١
كلام النائيني في بيان مراد الشيخ ١٤٢
إيراد الأُستاذ الأعظم على المحقّق النائيني ١٤٤
إيراد صاحب الكفاية على الشيخ ١٤٦
الصور التي ذكرها صاحب الكفاية للعموم الاستغراقي ١٤٧
في استصحاب وجوب الباقي عند تعذّر بعض المأمور به ١٥١
إيرادنا على التوجيه الأوّل الذي ذكره الشيخ لاستصحاب وجوب باقي الأجزاء ١٥٥
إيراد المحقّق النائيني على التوجيه الثالث الذي ذكره الشيخ ١٦١
إيراد الشيخ على التوجيه الثاني ١٦٣
إيراد الشيخ على التوجيه الأوّل ١٦٥
استصحاب وجوب الباقي عند تعذّر بعض المأمور به ١٦٧
جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف ١٧٥
في أنّ المراد بالشكّ ما يعمّ الظنّ غير المعتبر ١٨٩
من شرائط العمل بالاستصحاب بقاء الموضوع ١٩١
تحقيقاتنا في اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب ٢٢٤
في الأُمور التي تتميّز بها القيود المأخوذة في موضوع الاستصحاب عن حالاته ٢٣٥
تحقيقاتنا في الأُمور التي تتميّز بها القيود المأخوذة في موضوع الاستصحاب

الفهرس ٥٠٧

عن حالاته ٢٧٢

توضيح المحقّق النائيني مراد الشيخ من الرافع ٢٧٤

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ٢٧٩

من شرائط جريان الاستصحاب الشكّ في البقاء ٢٨١

في عدم شمول أخبار الاستصحاب للاستصحاب وقاعدة اليقين ٢٨٣

في اختلاف المناط في قاعدتي الاستصحاب وقاعدة اليقين ٢٨٦

في عدم شمول أخبار الاستصحاب للاستصحاب وقاعدة اليقين ٢٨٣

في مدرك قاعدة اليقين ٣١١

تحقيقاتنا في شمول أدلّة الاستصحاب لقاعدة اليقين ٣٢٤

فيما ذكره الشيخ لمنع شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين ٣٢٥

في أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الورود أو الحكومة أو التخصيص.. ٣٢٨

في معنى الحكومة ٣٣٤

في أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومة ٣٣٥

انّ عدم الأمارات من شرائط بقاء الموضوع لامن شرائط حجّية الاستصحاب ٣٤١

إيراد المحقّق القمّي على صاحب الفصول ٣٤٣

الفرق بين الدليل الاجتهادي والأصل العملي ٣٤٩

تحقيقاتنا في أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب الشكّ في البقاء ٣٥١

القول الأوّل: في أنّ أدلّة الأمارات مخصّصة لأدلّة الأُصول ٣٥٢

القول الثاني: ما ذهب إليه شيخنا الأعظم وسيّدنا الأُستاذ من أنّها حاكمة عليه ٣٥٣

القول الثالث: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ تقديم الأمارات على الأُصول من باب الورود ٣٥٧

في أنّ الأمارات حاكمة على الأُصول الشرعيّة وواردة على الأُصول العقليّة ٣٥٩

في حكومة اليد على الاستصحاب ٣٦٢

في تقديم البيّنة على قاعدة اليد ٣٧١
في أنّ قاعدة اليد قاعدة فقهيّة أو قاعدة أُصوليّة ٣٧٤
في أنّ قاعدة اليد من الأمارات عند المحقّقين، كالإصفهاني والعراقي وسيّدنا الأُستاذ ٣٧٧
في الأدلّة المذكورة على أماريّة قاعدة اليد ٣٧٨
في معنى اليد ٣٨٢
في أدلّة حجّية اليد ٣٨٣
في أنّ اليد حجّة مطلقاً في باب الأملاك أو أنّ حجّيتها مختصّة بما كانت مجهول العنوان من الأوّل ٣٩١
في أمارية اليد فيما إذا كان المال قابلاً للنقل والانتقال في حدّ نفسه ٣٩٣
التفصيل الذي ذكره المحقّق الاصفهاني بين كون اليد أمارة أو أصلاً ٣٩٥
في كون إقرار ذي اليد موجباً لكونه مدّعياً والمدّعي منكراً وعدمه ٣٩٧
هل كون إقرار ذي اليد موجباً لانقلابه إلى كونه مدّعياً مخالف لاحتجاج الأمير عليه السلام مع أبي بكر أم لا؟ ٤٠٢
في الأجوبة التي ذكروها عن القول بأنّ إقرارها عليها السلام بأنّ فدكاً كانت للرسول صلى الله عليه وآله يوجب انقلاب الدعوى ٤٠٣
في أنّ اليد أمارة على ملكيّة الأعيان فقط، أو تعمّ الأعيان والمنافع ٤٠٧
في أنّ أمارية اليد مختصّة بيد واحدة، أو تعمّ تعدّد الأيدي على مال واحد ٤١١
في حجّية يد المسلم على ما عدا الملكيّة، كالتذكية وعدمها ٤١٤
في أدلّة سيّدنا الأُستاذ على كون اليد أمارة على التذكية ونقاشنا فيها ٤١٥
في جواز الشهادة مستنداً إلى اليد ٤١٦
في حجّية إخبار ذي اليد بطهارة ما يده أو نجاسته ٤١٨
تقديم الإقرار على اليد ٤١٩

الفهرس ٥٠٩

في تقديم البيّنة على اليد ٤٢١

في أنّ قاعدة الفراغ متقدّمة على الاستصحاب، سواء كانت من الأمارات أو من الأُصول ٤٢٣

في أنّه يكفي في جريان القاعدة الفراغ عن العمل أو يعتبر فيه الدخول في الغير..... ٤٢٤

في أنّ قاعدة الفراغ قاعدة مستقلّة أو أنّها راجعة إلى قاعدة التجاوز ٤٢٥

في أنّ المستفاد من الأخبار اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز..... ٤٢٧

في أنّ المراد من الشكّ في الشيء في الاخبار الشكّ في صحّته..... ٤٢٩

في كون المراد من الشكّ في الشيء الشكّ في وجوده لو كان المراد من التجاوز عن الشيء التجاوز عن محلّ المشكوك ٤٣١

في أنّ المراد بالمحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه في قاعدة التجاوز هو المحلّ الشرعي فقط أو يعمّ غيره..... ٤٣٥

عدم كفاية التجاوز عن المحلّ العادي في جريان قاعدة التجاوز ٤٣٩

في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز ٤٤٣

في الجمع بين الصحيحتين الدالّتين على اعتبار الدخول في الغير وبين الموثّقة الدالّة على عدمه ٤٤٥

في أنّ المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز هو الغير المترتّب الشرعي ٤٤٩

في القول باعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز في الصلاة وبعدمه في الوضوء..... ٤٥٧

في عدم جريان قاعدة التجاوز في اجزاء الطهارات الثلاث ٤٦١

عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث ليس من باب التخصيص بل من باب التخصّص ٤٦٣

عدم جريان قاعدة التجاوز في أفعال الوضوء..... ٤٦٥

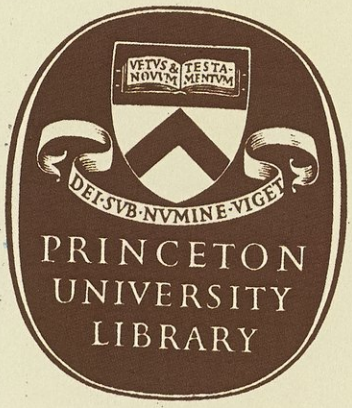
في جريان قاعدة التجاوز في أجزاء أفعال الصلاة وعدمه ٤٧٧
في جريان قاعدة التجاوز في الشروط ، وأنّ حكمها حكم الأجزاء ٤٧٩
في رجوع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز وعدمه ٤٩١
هل يعتبر في جريان قاعدة الفراغ أن لاتكون صورة العمل محفوظة أم لا؟ ٤٩٨

وختاماً نتقدّم بجزيل الشكر

لسماحة حجّة الإسلام الشيخ أُسامة المزيدي حفظه الله تعالى ،

الذي ساعدنا في تصحيح هذا الجزء من الكتاب ،

وأسأل الله تعالى أن يوفّقه ويجعله من العلماء العاملين


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI SVB NVMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 062598287

انتشارات بهمن آرا
قم-خیابان شهید فاطمی(دورشهر) مقابل سینما تربیت،طبقه فوقانی چاپ بهمن
تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۳۵۰۷۲ فاکس: ۷۷۳۱۷۵۵